Claudia Brunner

EPISTEMISCHE GEWALT

Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne

[transcript] EditionPolitik

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Claudia Brunner
Epistemische Gewalt

Edition Politik | Band 94

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Politikwissenschaft POLLUX

und ein Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften (transcript, Politikwissenschaft 2019)

Die Publikation beachtet die Qualitätsstandards für die Open-Access-Publikation von Büchern (Nationaler Open-Access-Kontaktpunkt et al. 2018), Phase 1
https://oa2020-de.org/blog/2018/07/31/empfehlungen_qualitaetsstandards_oabücher/

Universitätsbibliothek **Bayreuth** | Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu **Berlin** | Staatsbibliothek zu **Berlin** | Universitätsbibliothek FU **Berlin** | Universitätsbibliothek **Bielefeld** (University of Bielefeld) | Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität **Bochum** | Universitäts- und Landesbibliothek | Sächsische Landesbibliothek - Staats- und Universitätsbibliothek **Dresden** | Universitätsbibliothek **Duisburg-Essen** | Universitäts- u. Landesbibliothek **Düsseldorf** | Universitätsbibliothek **Erlangen-Nürnberg** | Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg | Universitätsbibliothek **Gießen** | Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek **Göttingen** | Universitätsbibliothek **Graz** | Universitätsbibliothek der FernUniversität in **Hagen** | Martin-Luther-Universität **Halle-Wittenberg** | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, **Hamburg** | Technische Informationsbibliothek **Hannover** | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek - Niedersächsische Landesbibliothek | Universitätsbibliothek **Kassel** | Universitäts- und Stadtbibliothek **Köln** | Universität **Konstanz**, Kommunikations-, Informations-, Medienzentrum | Universitätsbibliothek **Koblenz-Landau** | Universitätsbibliothek **Leipzig** | Zentral- u. Hochschulbibliothek **Luzern** | Universitätsbibliothek **Mainz** | Universitätsbibliothek **Marburg** | Ludwig-Maximilians-Universität **München** Universitätsbibliothek | Max Planck Digital Library | Universitäts- und Landesbibliothek **Münster** | Universitätsbibliothek **Oldenburg** | Universitätsbibliothek **Osnabrück** | Universitätsbibliothek **Passau** | Universitätsbibliothek **Potsdam** | Universitätsbibliothek **Siegen** | Universitätsbibliothek Vechta | Universitätsbibliothek der Bauhaus-Universität **Weimar** | Universitätsbibliothek **Wien** | Universitätsbibliothek **Wuppertal** | Universitätsbibliothek **Würzburg** | Zentralbibliothek **Zürich** | Bundesministerium der Verteidigung - Bibliothek | Landesbibliothek **Oldenburg**

Claudia Brunner (PD Mag. Dr. phil.), geb. 1972, ist Assoziierte Professorin am Zentrum für Friedensforschung und Friedensbildung der Universität Klagenfurt. Ihre Arbeit zum Zusammenhang von Wissen(-schaft) und Gewalt wurde mit dem Christiane-Rajewsky-Preis sowie dem Caroline-von-Humboldt-Preis ausgezeichnet und im Rahmen des Elise-Richter-Exzellenzprogramms des Österreichischen Wissenschaftsfonds (FWF) gefördert.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Claudia Brunner

Epistemische Gewalt

Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gefördert aus Mitteln des Austrian Science Fund (FWF): Projekt Nr. V 368 G15.
FWF
Der Wissenschaftsfonds.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de)
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2020 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Claudia Brunner**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Lektorat: Gregor Ohlerich, Freie Lektoren Obst & Ohlerich, Berlin
Korrektorat: Ilona Wenger, Wien
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-5131-7
PDF-ISBN 978-3-8394-5131-1
EPUB-ISBN 978-3-7328-5131-7
https://doi.org/10.14361/9783839451311

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter
www.transcript-verlag.de/vorschau-download

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Vorwort 7

Kapitel 1: Gewalt weiter denken 9
Fragestellung und Forschungsperspektive 12
Wissen(schaft) und Gewalt im Kontext internationaler Politik 13
(Un-)Eindeutigkeit und (De-)Legitimierung 17
Prozess, Verhältnis und Normativität 22
Wege zum Wissen 25
Transdisziplinäre Exploration 25
Methodologische Reflexion 30
Strukturierte Argumentation 33

Kapitel 2: Kolonialität von Macht, Wissen und Sein 37
Modernität/Kolonialität und Kapitalismus 39
Rassifizierung als Achse der Kolonialität der Macht 43
Unterscheiden und Herrschen in der Kolonialität des Wissens 46
Krieg als Grundlage der Kolonialität des Seins 54
Vier Genozide/Epistemizide und die Transformation der Natur 60
Zwischenfazit zur Kolonialität von Macht, Wissen und Sein 74

Kapitel 3: Begriffslandschaften epistemischer Gewalt 77
Spuren im Umfeld der Friedens- und Konfliktforschung 80
Potenzial der Gewaltlosigkeit im Symbolsystem Wissenschaft 81
Mentale Mauern und Forschungslücken auf unwegsamem Gelände 83
Dialogdefizit an den Grenzen der Vernunft 86
Wissen, Territorium, Raum und Verkörperung 89
Sprache, Diskurs, Macht – und Widerstand 93
Feministische Annäherungen an Phänomen und Begriff 96
Koloniale Repression und postkoloniale Repräsentation 97
Kapitalismus und Militarismus 101
Epistemische Ungerechtigkeit und epistemische Unterdrückung 104

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sprechen, Schweigen, Hören und Gehörtwerden 114
Erfindung von Sprachen, Verschwindung von Körpern 120
Post- und dekoloniale Konturierungen epistemischer Gewalt 124
Eurozentrismus, Orientalismus und Okzidentalismus 126
Erfindung des_der Anderen zwischen Wissens- und Gewaltmonopol 129
Rassismus als Äquivalent epistemischer Gewalt 132
Epistemizid am Abgrund des Denkens 136
Internationalisierung von Wissenschaft als kolonial-moderner Euphemismus 139
Zwischenfazit zu heterogenen Begriffen epistemischer Gewalt 144

Kapitel 4: Dimensionen des Epistemischen in weiten Gewaltkonzepten 147
Systemimmanent und relational: Johan Galtungs Gewalttheorie 152
Wenn nicht ist, was sein könnte: strukturelle Gewalt 154
Wenn es gar nicht danach aussieht: kulturelle Gewalt 162
Wenn es in die Tiefe geht: Zivilisationen und Kosmologien 170
Zwischenfazit zu struktureller, kultureller und/als epistemischer Gewalt 181
Herrschaftsordnungen und symbolische Gewalt bei Pierre Bourdieu 186
Sprache und Verkörperung zwischen Metropole und Kolonie 193
Elitenreproduktion im Bildungssystem 209
Doppeltes Gewaltmonopol und der vergessene koloniale Staat 227
Zwischenfazit zu symbolischer und/als epistemischer Gewalt 241
Normativität, Krieg und Gewaltfreiheit bei Judith Butler 246
Normative Gewalt und die Macht der Rahmungen 247
Affektive und moralische (De-)Stabilisierung einer Demokratie der Sinne 255
Globale Verantwortlichkeit für das Ringen um Gewaltfreiheit 259
Zwischenfazit zu normativer und/als epistemischer Gewalt 267

Kapitel 5: Transdisziplinäre Konturierungen eines Konzepts epistemischer Gewalt 271
Epistemische Gewalt in der kolonialen Moderne 274
Mikroebene der Kolonialität des Seins: Gewalterfahrung 277
Mesoebene der Kolonialität des Wissens: Gewaltnormalisierung 284
Makroebene der Kolonialität der Macht: Gewaltordnung 291
UnDoing Epistemic Violence 299

Literatur 311

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort

> »One of the tricks that Western modernity plays on intellectuals is to allow them only to produce revolutionary ideas in reactionary institutions.«
> (Santos 2014: 3)

Einer mehrjährigen Finanzierung des Wissenschaftsfonds der Republik Österreich (FWF) ist es zu verdanken, dass ich die Arbeit an diesem Buch im Rahmen des Elise-Richter-Exzellenzprogramms und damit in großer Unabhängigkeit und Selbständigkeit durchführen konnte.[1] Das Privileg dieser professionellen Förderung von Grundlagenforschung hat mich von wissenschaftspolitischen Turbulenzen an der Universität Klagenfurt abgeschirmt, an deren Zentrum für Friedensforschung und Friedensbildung das diesem Buch zugrunde liegende Forschungsprojekt *Theorizing Epistemic Violence* verortet war. Hinsichtlich des geteilten Anliegens der Weiterentwicklung transdisziplinärer und herrschaftskritischer Friedensforschung danke ich dessen ehemaligem Leiter, Werner Wintersteiner.

Die inzwischen empfindlich geschrumpfteFakultät für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung war genau der richtige Ort für die Durchführung meines Projekts. Für die ebendort auch in Zeiten des Umbruchs vorgefundenen offenen Türen danke ich insbesondere Verena Winiwarter, Katharina Heimerl, Elisabeth Reitinger, Andreas Heller, Gert Dressel und Katrina Wodniansky am nunmehr ehemaligen Standort Wien der Universität Klagenfurt.

Verbunden war ich vor allem in den ersten Jahren meines Forschungsprojekts auch dem Zentrum für Transdiszi-plinäre Geschlechterstudien der Humboldt-Universität zu Berlin. Dessen Angehörige haben schon Jahre zuvor viel dazu beigetragen, mein Interesse am Zusammenhang von Wissen einerseits und Gewalt andererseits zu vertiefen. Stellvertretend für viele bedanke ich mich bei Gabriele Jähnert und Gabriele Dietze. Der 2012 für ein Konzept zu diesem Projekt

1 Projektnummer V 368-G15 *Theorizing Epistemic Violence*, siehe www.epistemicviolence.info. Zugriff: 11.11.2019.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in Berlin erhaltene Caroline von Humboldt-Preis hat mich zur mehrjährigen Arbeit an meinem Forschungsprojekt motiviert, das schließlich auch die Grundlage für meine 2019 erfolgte Habilitation an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität Wien sowie für dieses Buch bildet.

An deren Institut für Politikwissenschaft konnte ich eine Arbeitsgruppe für Politische Theorie mitgestalten. Von intensiven Diskussionen, insbesondere mit Brigitte Bargetz, Gundula Ludwig, Marion Löffler, Georg Spitaler, Birgit Sauer, Karin Bischof und Saskia Stachowitsch, hat der vorliegende Text profitiert.

Forschungsaufenthalte an der School of Politics and International Relations der Queen Mary University of London (Danke an Robbie Shilliam) sowie am Institut für Sozialwissenschaften der Universität Augsburg (Danke an Christoph Weller) haben für Inspiration und Motivation außerhalb bekannter Wege gesorgt. Erstmals in seiner Gesamtheit präsentieren konnte ich das abgeschlossene Projekt im Rahmen eines weiteren Forschungsaufenthalts am Centre for Social Innovation and Community Engagement in Military Affairs an der Mount Saint Vincent University im kanadischen Halifax (Danke an Maya Eichler). Der Arbeitskreis Herrschaftskritische Friedensforschung in der Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung sowie die Colonial/Postcolonial/Decolonial Working Group der British Studies Association sind bis heute wichtige Netzwerke für kollegialen Austausch und Rückhalt bei den vielen Versuchen, dem zu begegnen, was Inhalt dieser Arbeit (epistemische Gewalt) und geteiltes analytisches und politisches Interesse (unterschiedliche Formen von Gewalt und deren Reduktion) ist.

Danken möchte ich auch den Studierenden meiner Lehrveranstaltungen in Berlin, Wien, Klagenfurt und Augsburg, deren Fragen Gradmesser für meine Überzeugungen und Arbeitsweisen sowie Bestandteil des eigenen Lernens sind.

Über viele Jahre des Zweifelns, Verwerfens und Umsortierens hinweg waren viele kritische Leser_innen aus unterschiedlichen fachlichen Kontexten unverzichtbar. Neben einigen der bereits genannten sind dies vor allem Hajnalka Nagy, Viktorija Ratković, Levke Harders und Daniela Döring sowie Hanne Birckenbach, Sonja John, Wilfried Graf, Alke Jenss und Charlotte Rungius. Gregor Ohlerich gebührt Dank für das umsichtige Lektorat, Ilona Wenger für das Korrektorat des Texts.

Auf andere Weise Unsichtbares Unverzichtbares beigetragen haben Doris Allhutter, Maria Dabringer und Alexandra Trafoier, denen ich stellvertretend für alle solidarischen Kolleg_innen, die meinen Weg im kompetitiven und konkurrenzorientierten Feld der Wissenschaften bislang begleitet haben, Dank ausspreche.

Für unzählige weitere Dimensionen eines mehrjährigen Lese-, Denk-, Diskussions-, Lern- und Schreibprozesses zuständig erklärt hat sich und habe ich Helmut Krieger. Ihm gebührt der umfassendste Dank dafür, den Zweifeln immer auch das (Selbst-)Vertrauen und zugleich den Selbstverständlichkeiten stets die Skepsis entgegenzuhalten.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 1: Gewalt weiter denken

> »Als könnte man, besitzt man einmal Begriffe, solchen das Untersuchen und Denken überlassen.«
> (Narr 1983: 51)

Seit etwa dreißig Jahren ist der Begriff *epistemic violence* in der Welt, um den Stellenwert vor allem wissenschaftlichen Wissens im Kontext globaler asymmetrischer Ungleichheits-, Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu thematisieren. In post- und dekolonialen sowie feministischen Debatten unterschiedlichster thematischer Schwerpunkte wird er mit großer Selbstverständlichkeit verwendet, wurde aber bis heute nicht umfassend theoretisiert. In jenen wissenschaftlichen Feldern hingegen, die sich mit den offensichtlich gewaltförmigen Aspekten gesellschaftlicher Verhältnisse beschäftigen, wie etwa in der Friedens- und Konfliktforschung, in der sozialwissenschaftlichen Gewaltforschung, in den Internationalen Beziehungen oder in der Politikwissenschaft, ist so gut wie nie von epistemischer Gewalt die Rede.

Wo es ausdrücklich um Gewalt geht, rücken epistemologische Fragen oft in den Hintergrund. So enthalten etwa sozialwissenschaftliche Handbücher der Gewaltforschung, Lexika der Internationalen Beziehungen oder der Politikwissenschaft keinerlei Einträge zu Wissen oder gar zu Epistemologie (Carlsnaes 2013; Gudehus/Christ 2013; Heitmeyer/Hagan 2003; Nohlen/Schultze 2002a, 2002b). Komplementär dazu wird in der Wissenschaftstheorie und Wissenssoziologie Gewalt nicht als ausreichend relevanter Gegenstand oder Begriff erachtet, um in entsprechende Überblickswerke Eingang zu finden (Carrier 2017; Engelhardt/Kajetzke 2010; Knoblauch 2005). Die Gründe für diese wechselseitige Leerstelle sind vielfältig. Um ihnen nachzugehen und Argumente zu formulieren, die für ein Zusammendenken von Gewalt einerseits und Wissen andererseits sprechen, verorte ich meine Ausgangsfrage an dieser Schnittstelle nicht nur zwischen Wissen und Gewalt, sondern auch zwischen einem analytischen und einem politischen Erkenntnisinteresse. Die Frage lautet schlicht:

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was ist epistemische Gewalt und wie wirkt sie?

Diesem doppelten Erkenntnisinteresse liegen vier Annahmen zugrunde. Erstens: Das überwiegend eurozentrische Repertoire an Gesellschaftstheorien, die Wissen(schaft) und Gewalt als zwei einander diametral entgegengesetzte Domänen des Sozialen verstehen, erlaubt nur eine unzureichende Erfassung möglicher Zusammenhänge zwischen diesen Domänen. Zweitens: Sich ›einen Begriff zu machen‹ von diesem Zusammenhang ist die Voraussetzung dafür, dieser wechselseitigen Leerstelle angemessen zu begegnen. Der Begriff epistemische Gewalt bietet sich als Ausgangspunkt für eine solche Begriffsarbeit und Theoretisierung an. Drittens: Antworten auf die Frage danach, wie epistemische Gewalt wirkt und worin sie sich manifestiert, können mit einem transdisziplinären Konzept epistemischer Gewalt auf eine Grundlage verweisen, die sich nicht in partikularen Erklärungen je unterschiedlicher Gewaltereignisse erschöpft, sondern die Dimension des Wissens in die ganzheitliche Analyse und Kritik dieser Ereignisse integriert. Viertens: Die Arbeit an einer Theoretisierung epistemischer Gewalt stellt einen Beitrag zu einer Kritik der Herrschaft in der globalen Moderne dar – und zur Dekolonisierung dessen, was dekoloniale Autor_innen die Kolonialität von Macht, Wissen und Sein nennen.

Die Überschrift dieser Einleitung, *Gewalt weiter denken*, vereint zwei Aspekte, die mir dabei wichtig sind. Es ist mein Ziel, dass wir uns mit existierenden Gewaltverhältnissen ebenso wenig zufriedengeben wie mit den Denkweisen über diese. Wir müssen immer wieder neue Wege der Analyse und Theoretisierung von Gewalt beschreiten, sie also *weiterdenken*. Das gilt gerade auch dort, wo wir bisweilen an Grenzen stoßen, weil ihre Phänomene uns politisch, kognitiv oder auch emotional überfordern, oder weil wir an einem engen Verständnis von Gewaltfreiheit festhalten, das dadurch ins Wanken zu geraten droht. Mit diesem ›Wir‹ meine ich nicht nur Wissenschaftler_innen, Politiker_innen oder Aktivist_innen, die sich mit Gewalt beschäftigen. Letztlich sind alle Menschen auf die eine oder andere Weise in Gewaltverhältnisse verstrickt und dafür mitverantwortlich, welche ihrer Erscheinungsformen weiterbestehen, weil wir sie unterstützen, akzeptieren, für unvermeidbar halten oder gar nicht erst als solche wahrnehmen. Entgegen einem liberal-universalistischen Verständnis dieses ›Wir‹ ist mir jedoch wichtig zu betonen, dass unterschiedliche soziale Positionierungen mit sehr unterschiedlichen Formen und Graden der Verstrickung in Gewalt einhergehen. Dies muss auch bei der Teilung dieser Verantwortung in Rechnung gestellt werden.

Gewalt weiter denken ist darüber hinaus ein Plädoyer dafür, bei der Analyse und Kritik von Gewalt bewusst auf weite Konzeptionen zu setzen und diese in genau jene Debatten und Felder (zurück) zu holen, die sich in einem aus meiner Sicht allzu engen Verständnis mit Gewalt im internationalen beziehungsweise globalen

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

politischen Kontext beschäftigen. Im Kontext dieser Arbeit sind dies insbesondere epistemische, strukturelle, kulturelle, symbolische und normative Gewalt.

Ein Konzept epistemischer Gewalt soll vor allem dort mehr Resonanz erlangen, wo Wissen(schaft) und Gewalt weit auseinander zu liegen scheinen und doch untrennbar miteinander verbunden sind: in jenen sozialwissenschaftlichen Zusammenhängen, die sich mit Fragen von Gewalt in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen, vor allem aber mit direkter physischer Gewalt im Kontext internationaler Politik beschäftigen. Diese Gewalt wird selten in einem größeren Zusammenhang von Ungleichheits-, Macht- und Herrschaftsverhältnissen verhandelt. Dort wiederum, wo epistemische Gewalt zum nicht mehr erklärungsbedürftigen Basisvokabular zählt, in kulturwissenschaftlich geprägten Feldern der post- und dekolonialen Debatte oder auch indigener Wissenskritik, kann die auf einer Auseinandersetzung mit epistemischer Gewalt basierende Relektüre von anderen weiten Gewaltbegriffen wie strukturelle und kulturelle, symbolische und normative Gewalt Anschlussstellen für eine transdisziplinäre Gewaltkritik bereitstellen. Letztere ist mehr als nur Wissenskritik, und im besten Fall verliert sie auch die Verbindungen von epistemischer mit direkter physischer Gewalt nicht aus dem Auge.

Um dieses Ziel zu verfolgen, nutze ich Elemente aus unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen der Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften, die einander ergänzen und vertiefen. Schließlich verstehe ich meine Auseinandersetzung mit epistemischer Gewalt als Mosaikstein eines facettenreichen und langen Prozesses der Dekolonisierung von Wissen(schaft), einem durchaus widersprüchlichen Unterfangen, das ich aus epistemologischen, politischen und ethischen Gründen als richtig und wichtig erachte. Warum es dieser Dekolonisierung bedarf und was ein Konzept epistemischer Gewalt dazu beitragen kann, erörtere ich in diesem einleitenden Kapitel.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fragestellung und Forschungsperspektive

> »Um sich mit Gewalt zu beschäftigen, muss man (s-)einen Schlüssel wählen.« (Barthes 1995: 903)[1]

Aus der hier eingenommenen Perspektive ist dem Narrativ einer sich linear entwickelnden Gewaltabstinenz der Moderne (Pinker 2011; Reemtsma 2008) und deren Eignung als glaubwürdige gewaltfreie Überbringerin von Demokratie, Menschenrechten, Aufklärung und Emanzipation entschieden zu widersprechen. Obwohl aus kritischen Wissenschaftstraditionen immer wieder herausgefordert (Horkheimer/Adorno 1947; Imbusch 2005; Krippendorff 1968), hält sich dieses Narrativ hartnäckig und trägt zur Aufrechterhaltung existierender Herrschaftsordnungen bei – insbesondere wenn es um die Analyse direkter physischer Gewalt im Kontext internationaler Politik geht. Es reicht weit in die Wissenschafts- und Gewaltgeschichte der Menschheit zurück und prägt gesellschaftliche Verhältnisse bis heute.

Der mit seiner Prägung durch Michel Foucault (1969, 1979) einer breiteren akademischen Öffentlichkeit verständlich gewordene Begriff epistemische Gewalt, der vor allem in der post- und dekolonialen Debatte im Anschluss an Edward Said (1978, 1993) sowie in der postkolonial-feministischen Theorietradition im Anschluss an Gayatri Chakravorty Spivak (1988) auch im Kontext globaler Ungleichheits- und Gewaltverhältnisse benutzt wird, rückt dieses Narrativ in den Fokus der Aufmerksamkeit. Damit wird es möglich, die Dimension des Wissens als Teil jener Gewaltverhältnisse zu problematisieren, die dieses Narrativ zu überwinden behauptet. Der widersprüchlich und abstrakt erscheinende Begriff trägt dazu bei, ganz unterschiedliche, über Raum und Zeit disparat verteilte Erscheinungsformen von Gewalt in ihren Verwobenheiten ebenso wie in ihrem Verhältnis zu bestehenden Herrschafts- und Wissensordnungen besser zu verstehen.

Ein in dieser Tradition verwurzeltes Konzept epistemischer Gewalt macht Zusammenhänge zwischen Wissen, Gewalt und Herrschaft im globalen Maßstab erkennbar, benennbar und plausibel, ohne dabei als Zauberformel der Analyse oder gar der Überwindung jeglicher Gewalt in Erscheinung zu treten. Zugleich soll das Nachdenken über epistemische Gewalt dafür sensibilisieren, dass auch die eigene Wissenspraxis nicht jenseits jener Verhältnisse und Ordnungen stattfinden kann. Sie ist also potenziell ebenfalls in Gewaltverhältnisse nicht nur epistemischer Art verstrickt. Zusammenhänge zwischen Gewalt und Wissen auszuloten, ist daher

1 Das von mir übersetzte Zitat stammt aus dem Interview *Propos sur la violence*, das Jacqueline Sers mit dem Autor geführt hat. Es wurde am 2. September 1978 in der Wochenzeitung *Réforme* erstmals veröffentlicht.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein ethisches ebenso wie ein epistem(olog-)isches Unterfangen, nicht zuletzt aber auch ein politisches.

Dieses Verständnis lege ich meinem Beitrag zu einer Theoretisierung epistemischer Gewalt zugrunde. Mit Mona Singer verstehe ich Epistemologie »vor allem auch als den Bereich, in dem mit Sinn für epistemische Gerechtigkeit politische und ethische Fragen gestellt werden« (Singer 2005: 10). Die Arbeit am Begriff epistemische Gewalt stellt einen Beitrag zur Diskussion solcher Fragen dar. Wenn ich dabei nicht nur von Wissenschaft, sondern auch von Wissen oder Wissen(schaft) spreche, will ich die fließenden Grenzen zwischen mehr oder weniger autorisiertem Wissen in Erinnerung rufen, die ihrerseits von der epistemischen Gewalt moderner Wissenschaften mit hervorgebracht werden, deren Entwicklung von politischen und sozialen Prozessen nicht zu trennen ist.[2]

Wissen(schaft) und Gewalt im Kontext internationaler Politik

Vom privilegierten Standort eurozentrischer wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit Gewalt aus betrachtet, ist letztere zumeist »*anderswo*, *anderswer* und *anderswas*« (Brunner 2016c: 94).[3] Gewalt und Wissenschaft, so scheint es, haben nichts miteinander zu tun. Daraus folgt die Annahme, dass aufseiten des sich im Zentrum der Welt wähnenden Selbst, das diese räumlich und zeitlich dislozierte Gewalt zu analysieren und sogar zu theoretisieren vermag, Gewalt *nicht* ist. Das aufgeklärte intellektuelle und insbesondere das akademisch tätige Subjekt scheint die Tugend der Gewaltlosigkeit geradezu zu verkörpern, zumal es mit Wissen und Sprache hantiert und nicht mit Muskelkraft und Waffen.

Ausgehend von einem engen, auf direkte und physische Verletzung begrenzten Verständnis von Gewalt gilt das Feld des Wissens nicht nur als gewaltfrei, sondern auch als Domäne, von der aus Gewalt überwunden und Gewaltfreiheit in die Welt gebracht wird (Brunner 2017a). Der Begriff epistemische Gewalt stellt diese Trennung von Wissen(schaft) und Gewalt infrage. Er bezeichnet jenen Beitrag zu Ungleichheits-, Macht- und Herrschaftsverhältnissen, der im Wissen selbst angelegt und zugleich für deren Analyse unsichtbar geworden ist. Damit stellt er auch zur Diskussion, welche Funktionen insbesondere wissenschaftliches Wissen in seinem »Herrschaftsdienst«[4] (Pappe 2011) hinsichtlich der Etablierung und Aufrechterhaltung von Gewaltverhältnissen erfüllt.

2 Siehe dazu auch die Unterscheidung von epistemisch und epistemologisch, die ich in der Hinführung zu Kapitel 3 diskutiere.

3 Hervorhebung im Original.

4 Die Formulierung »Wissenschaft als Herrschaftsdienst« (Pappe 2011) ist einer wissenschaftspolitischen Auseinandersetzung innerhalb Israels entlehnt, die auf die dekoloniale Debatte nicht explizit Bezug nimmt.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Epistemische Gewalt liegt im Wissen selbst und nicht nur in den Mitteln, derer wir uns bei dessen Herstellung, Vertreibung und Verwendung bedienen. Die modernen Wissenschaften haben einen wesentlichen Beitrag zu einer euro- und androzentrischen »Monokultur des Wissens« (Santos/Nunes/Meneses 2007: xxxii) geleistet, die zutiefst von epistemischer Gewalt geprägt ist. Damit sind in der post- und dekolonialen Debatte vor allem Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften gemeint. Zugleich sind sie es, mittels derer Gewalt und Ungleichheit in immer kleinteiliger ausdifferenzierten Subdisziplinen zu analysieren und zu überwinden versucht wird.

Gerade diese Ausdifferenzierung wissenschaftlicher Disziplinen ist jedoch »ein Ergebnis der intellektuellen Arbeitsteilung« (Boatcă/Costa 2010b: 69), die sich in Europa nicht zufällig in genau jener Zeit herausbildete, in der sich seine schon drei Jahrhunderte zuvor begonnene koloniale Expansion bereits über den ganzen Globus erstreckt hatte. Den vermeintlich autonomen Sphären menschlichen Handelns, Markt, Staat und (Zivil-)Gesellschaft, die als charakteristisch für die Moderne gelten, so Manuela Boatcă und Sérgio Costa in ihrer postkolonialen Kritik der Sozialwissenschaften, wurde im 19. Jahrhundert mit Wirtschaftswissenschaft, Politikwissenschaft und Soziologie je ein Fach zugewiesen (ebd.). Demgegenüber ist es zur Aufgabe der Ethnologie, der Orientalistik und später auch diverser interdisziplinärer Regionalwissenschaften geworden, »zu erklären, warum der Rest – im Grunde […] die außereuropäische Peripherie – nicht modern war oder es nicht werden konnte« (ebd.).

Gewalt, Krieg und Konflikt werden seither vor allem im zeitlich oder räumlich fernen Anderswo lokalisiert, weshalb diese intellektuelle Arbeitsteilung auch in der Friedens- und Konfliktforschung, den Internationalen Beziehungen und der Politikwissenschaft bis heute vorherrschend ist. Sie prägt die Methoden, Theorien und Paradigmen dieser wissenschaftlichen Felder, von denen ausgehend ich in eine Leerstelle rund um epistemische Gewalt als Phänomen und Begriff konstatiere. Gewalt wird in diesen Disziplinen konzeptionell kaum mit der Dimension des Wissens verbunden, die in post- und dekolonialen wie auch in feministischen Perspektiven einen wichtigen Stellenwert einnimmt und für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt unabdingbar ist. Zumal es bei diesen Ansätzen um die Überwindung des anhaltenden Zustandes der Kolonialität geht, um eine Dekolonisierung also, die weit über den bereits abgeschlossen geglaubten politischen Prozess hinausgeht und auch die kulturelle sowie die epistemische Dimension betrifft, stellen sie das eurozentrische und okzidentalistische Fundament des Wissens selbst infrage.

Eine solche »Politik der Epistemologie« (Coronil 2002: 182) kann den Raum für das Erkennen und Benennen der Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen Formen von Gewalt in ihrem historischen, sozialen, (geo-)politischen und ökonomischen Kontext wieder weiten. Sie stellt die Voraussetzung dafür dar, selbstver-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ständlich gewordene Gewaltverhältnisse »durch ein retardierendes Moment zu unterbrechen« (Staudigl 2015: 21) und »Spielräume geringerer Gewalt zu eröffnen« (ebd.: 8). Zugleich ist anzuerkennen, dass auch diese notwendigerweise auf dem »epistemischen Territorium der Moderne« (Vázquez 2011: 29) stattfindende Wissenspraxis selbst in Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse involviert ist.

In der politikwissenschaftlich geprägten Friedens- und Konfliktforschung, von wo aus sich meine Fragestellung entwickelt hat, bewegt sich die Debatte gegenwärtig wieder in Richtung eines engen Verständnisses von Gewalt (Bonacker/Imbusch 2010; Koloma Beck/Schlichte 2014). Sie fokussiert vorrangig auf Begriffe, in denen Gewalt inklusive Schädigungsabsicht und politischem Kontext als direkte und physische gefasst wird. Der lange Weg zu direkter physischer Gewaltanwendung, der von ineinander verwobenen unterschiedlichen Gewaltformen gesäumt ist – von struktureller und kultureller über symbolische und normative bis hin zu epistemischer Gewalt –, ist in diesen Feldern der Auseinandersetzung mit Gewalt noch weitgehend unvermessen. Auch in den Internationalen Beziehungen und der Politikwissenschaft kann nicht von einer substanziellen Weitung des Gewaltbegriffs gesprochen werden.

Eine kritische wissenschaftstheoretische Selbstreflexion zum Verhältnis von Wissenschaft und unterschiedlichen Dimensionen von Gewalt wiederum ist nur an den Rändern hegemonialer Debatten, wie etwa in der feministischen Forschung feststellbar, die zahlreiche Querverbindungen zu post- und dekolonialen Perspektiven ermöglicht (Batscheider 1993; Engels/Gayer 2011; Exo 2009, 2015). Eine von diesen und anderen Rändern ausgehende Theoretisierung des Begriffs epistemische Gewalt erachte ich daher als notwendig und nützlich im Sinne einer erneuten Problematisierung der Relevanz und Wirkungsweisen von Wissen(schaft) im Kontext globaler Macht-, Herrschafts- und Gewaltverhältnisse.

Sich an der Theoretisierung epistemischer Gewalt zu beteiligen und den Begriff aktiv zu benutzen bedeutet freilich nicht, einer Verharmlosung direkter physischer Gewalt Vorschub zu leisten, wie dies von Befürworter_innen eines engen Gewaltbegriffs bisweilen unterstellt oder befürchtet wird. Mit Markus Schroer (2000: 436) halte ich fest, dass ein weites Gewaltverständnis keineswegs mit einer Relativierung von direkter physischer Gewalt einhergehen muss. Der Begriff epistemische Gewalt ermöglicht vielmehr deren Relationierung, in dem er den Blick »auf den Zusammenhang zwischen den Beobachteten und den Beobachtenden […], zwischen den Produkten und der Produktion, zwischen dem Wissen und dem Ort seiner Entstehung« (Coronil 2002: 184) schärft. Erst wenn dieser Ort mit ins Bild kommt, können die Verbindungen zwischen Formen direkter physischer Gewalt einerseits, die einen Gegenstand der Friedens- und Konfliktforschung, der Internationalen Beziehungen und der Politikwissenschaft bilden, und epistemischer Gewalt andererseits, die auch von diesen Disziplinen mit hervorgebracht wird, angesprochen werden. Mit einem Konzept epistemischer Gewalt können gängige binnenwissen-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaftliche und auch politische Gewaltdebatten gegen den Strich gelesen und das komplexe Konglomerat Gewalt im unvermeidbaren Zusammenspiel von sozialem Ereignis, diskursiver und epistemischer Dimension, analytischer Durchdringung und politischem Urteil neu betrachtet werden.

Auch wenn der Begriff epistemische Gewalt in der Friedens- und Konfliktforschung und den Internationalen Beziehungen noch weitgehend unbekannt ist, eignet sich deren Umfeld als Ausgangspunkt für eine über diese (Sub-)Disziplinen der Politikwissenschaft hinausreichende Theoretisierung. Erstens ist ein zentrales Element epistemischer Gewalt der von ihr ausgehende Effekt der Normalisierung und Rechtfertigung von anderen Gewaltformen direkter und indirekter Art, die wiederum den Gegenstandsbereich der Friedens- und Konfliktforschung und großer Teile der Internationalen Beziehungen bilden. Zweitens ist die internationale Dimension, die diesen Fächern bereits durch ihre Gegenstände innewohnt, aus post- und dekolonialer Perspektive wesentlich für die Frage nach jenem auch global kanonisierten Wissen, mit dem diese Gegenstände analytisch gefasst werden. Drittens verkörpert die dort dominierende eurozentrische Beschäftigung mit Krieg, Konflikt und Gewalt im internationalen Verhältnis genau jene wissensbasierten Prämissen von Aufklärung, Modernität und Fortschritt, die nicht nur Teil der Lösung zu sein verheißen, sondern auch konstitutives Element des Problems sind. Massive soziale und politische Ungleichheitsverhältnisse, denen zahlreiche Formen von Gewalt vorausgehen und aus denen ebensolche resultieren, werden immer auch von spezifischem Wissen mitkonstituiert und begleitet. Dies muss entsprechend in eine Analyse und Kritik integriert werden.

Während sich Friedens- und Konfliktforschung explizit mit Gewalt im politischen Kontext beschäftigt und ihre Phänomene den ausdrücklichen Gegenstandsbereich des Feldes bilden, ist Gewalt als eigenständiges Thema in der Politikwissenschaft weniger deutlich konturiert. Auch wenn Gewaltverhältnisse Ausgangspunkt für zahlreiche Forschungsfragen und Gegenstände der Disziplin sind, werden sie selten so benannt. Politik wird vielmehr als Verteilungs-, Macht- oder Ordnungsfrage verhandelt. Daraus resultiert zwar die zentrale Auseinandersetzung mit Staatsgewalt und Gewaltenteilung, also mit zu Normen und Institutionen geronnenen Gewaltverhältnissen (Brunner 2016c). Diese gelten jedoch nicht als gewaltförmig, sondern als Ergebnis der Überwindung von Gewalt durch Politik. Die beiden Sphären scheinen einander auszuschließen, denn es gilt das Verständnis, Gewalt und Macht seien verschiedenartige Phänomene und daher auch begrifflich streng voneinander zu trennen. In ihrer Auseinandersetzung mit symbolischer Gewalt nach Pierre Bourdieu empfiehlt Marion Löffler ausgehend von einem feministischen Politik(wissenschafts-)verständnis daher, »die Theoretisierung des modernen Staates mit einem differenzierteren Gewaltkonzept auszustatten« (Löffler 2012: 211). Zumal Gewalt und Staat zu den Kernkonzepten des Fachs zählen, würde

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dies auch weitreichende Konsequenzen für die Politikwissenschaft insgesamt, für ihre Begriffe, Methoden und Debatten nach sich ziehen.

Damit jedoch ist der Horizont der Analyse des Zusammenhangs von Gewalt einerseits und Wissen andererseits auch für die Politikwissenschaft noch nicht erreicht. Kristin Platt hält fest, dass jede ernsthafte Forschung über moderne staatliche Gewalt zu einer Hinterfragung der gesellschaftlichen Wissenssysteme führen müsse (2002: 20). Umgekehrt sollte auch eine nach Gewalt fragende Auseinandersetzung mit Wissen den Staat nicht außer Acht lassen, denn dass den mit der Herausbildung des staatlichen Gewaltmonopols verbundenen politischen Prozessen zahlreiche Formen von Gewalt zugrunde liegen, findet in den zentralen Begriffen und Kategorien der Disziplin wenig Niederschlag. Deren zentraler Referenzpunkt ist der moderne europäische Nationalstaat westlicher Prägung, dessen euro- und androzentrische Verfasstheit als stille Norm des konzeptionellen politikwissenschaftlichen Instrumentariums wirkt (Ludwig/Sauer/Wöhl 2009; Krieger 2015). Zugleich gilt alles, was das staatliche Gewaltmonopol und die anerkannte Gewaltenteilung herausfordert, als gewaltsame Abweichung von dieser Norm.

Die Erkenntnis post- und dekolonialer Theorie, die Einhegung von Gewalt nach innen sei der gewaltförmigen Konstitution der Moderne und der kriegerischen kolonialen Expansion europäischer Staaten geschuldet (Kurtenbach/Wehr 2014: 96), steht diesem Verständnis diametral gegenüber. Aus dieser Perspektive kann die Behauptung einer umfassenden Gewalteinhegung der Moderne durch das staatliche Gewaltmonopol gleichermaßen als Grundlage für das vorherrschende Gewaltverständnis der Politikwissenschaft wie auch als Mythos zur Aufrechterhaltung des politischen Status quo jener globalen Weltordnung verstanden werden, mit deren direkt-physischen Gewaltphänomenen sich die Friedens- und Konfliktforschung und Teile der Internationalen Beziehungen befassen. Aus post- und dekolonialer Sicht liegt Gewalt im engen wie im weiten Sinne in den eurozentrischen Praktiken und Paradigmen der Moderne selbst begründet, die nach Ordnung und Klassifikation strebt, um unterwerfen und regieren zu können. Epistemische Gewalt ist also nicht einfach eine unter vielen, nebeneinander existierenden, Formen von Gewalt. Sie ist jener immer noch imperialen Weltordnung, in der sich Gewalt auch heute ereignet, zugrunde gelegt.

(Un-)Eindeutigkeit und (De-)Legitimierung

Einst »Obrigkeiten, deren Legitimität außer Frage steht« (Imbusch 2002: 31) bezeichnend, verfügt der Begriff Gewalt heute über einen breiten Bedeutungsgehalt, der jedoch alltagssprachlich wie auch im wissenschaftlichen Gebrauch zumeist auf direkte und physische, personale Gewaltanwendung verkürzt wird. Er impliziert auf sprachlich-konzeptioneller Ebene genau jene Gleichzeitigkeit und Ununterscheidbarkeit von Verfügungsgewalt und Gewaltanwendung, die bis heute eine po-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

litische und wissenschaftliche Eindeutigkeit im Sprechen und Schreiben über Gewalt erschwert. Zugleich sind es genau diese beiden Dimensionen, zwischen denen sich die Phänomene bewegen, die die Gegenstände der Friedens- und Konfliktforschung, der Internationalen Beziehungen und auch von Teilen der Politikwissenschaft bilden. Die Theoriearbeit zum Thema Gewalt bringt also eine zweifache Herausforderung mit sich, die zugleich eine Ressource für das Nachdenken über epistemische Gewalt darstellt. Zum einen ist es die inhaltliche (Un-)Eindeutigkeit des Gewaltbegriffs, zum anderen die dabei stets mitschwindende Problematik der (De-)Legitimierung dessen, was damit bezeichnet wird.[5]

In Bezug auf die Frage nach der (Un-)Eindeutigkeit ist die sprachliche Ambiguität zu nennen, die mit dem Begriff Gewalt einhergeht und zugleich eine Ambivalenz darstellt. Ambiguität bezeichnet eine Doppel- oder Mehrdeutigkeit, Ambivalenz eine Zwiespältigkeit oder Zerrissenheit, verweist also nicht nur auf mehrere Optionen, sondern auch auf einen zwischen ihnen existierenden Zustand der Spannung. Die mehrdeutigen konzeptionellen Verständnisse und Begriffstraditionen des vermeintlich Eindeutigen – Gewalt – spiegeln schon semantisch ein Problem, das auch den damit bezeichneten Phänomenen innewohnt. Der deutschsprachige Begriff Gewalt unterscheidet nicht zwischen Ordnungsbegründung (*potestas*), die positiv mit Rechtmäßigkeit und Institutionalisierung konnotiert ist, und Ordnungszerstörung (*violentia*) die negativ mit Unrechtmäßigkeit und unmittelbarer Ausübung verbunden wird (ebd.: 27ff.). Im Gegensatz zum Englischen oder den romanischen Sprachen steht der deutsche Begriff Gewalt sowohl für den körperlichen Angriff als auch für die behördliche Amts- und Staatsgewalt (ebd.: 29). Diese Ambiguität ist kein etymologischer Zufall und liegt auch nicht in unpräzisem Sprachgebrauch begründet. Vielmehr erinnert sie an die zuerst absolutistische und dann nationalstaatliche Monopolisierung legitimer physischer Gewaltanwendung (ebd.: 30) und steht damit auch für die Ambivalenz der Tatsache, dass *violentia* und *potestas* einander stets überschneiden. Für die politisch-theoretische Auseinandersetzung mit Gewalt stellt diese Ambivalenz nicht notwendigerweise einen Nachteil dar, vereint sie doch dialektisch zwei Gegensätze miteinander, die Étienne Balibar als konstitutives Element des Politischen bezeichnet (2009: 101). Politik würde sich nicht als Ersatz für Gewalt anbieten, so Balibar, wenn zuvor nicht alle denkbaren Ausprägungen von Gewaltsamkeit in diesem Begriff vereindeutigt worden

5 An manchen Stellen spreche ich auch von Illegitimität, die ich von Delegitimierung unterscheide. Was delegitimiert wird, ist bereits zumindest als Denkmöglichkeit in der Welt und wird ex post zu etwas gemacht, das nicht legitim sein soll. Als illegitim qualifiziert wird etwas hingegen bereits im Vorhinein, indem eine potenzielle Rechtfertigbarkeit als unmöglich zu denken erscheint. So können etwa bestimmte Akte politischer Gewalt legitimiert oder delegitimiert werden, ihre Akteur_innen gelten jedoch als per se legitime oder illegitime.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wären, nur um die mit ihm bezeichneten Phänomene von der Sphäre der Politik abzugrenzen und in Grade der (Nicht-)Tolerierbarkeit zu unterteilen (2015: 2).

Der Begriff epistemische Gewalt stellt diese Trennlinie infrage und lenkt den Blick auf genau jene Prozesse der Vereindeutigung, die der vermeintlichen Trennung zugrunde liegen. Er macht sichtbar, dass und wie zerstörende Gewalt der begründenden Gewalt inhärent, von ihr also gar nicht zu isolieren ist. Somit stellt politisch angestrebte *potestas* nicht das diametrale Gegenüber einer politisch unerwünschten *violentia* dar, sondern bezeichnet vielmehr deren Fortsetzung in einem anderen Zustand. Hier ist Zygmunt Baumans Bemerkung zum Begriff der Ambivalenz aufschlussreich. Er erachtet sie als ein notwendiges Nebenprodukt der zentralen Aufgabe der Moderne, des Klassifizierens, das zugleich nach noch mehr Klassifizierung verlangt (Bauman 1991: 3f.). Insofern birgt der uneindeutige Begriff Gewalt eine konzeptionelle Präzision, die die vermeintlich präzise Spaltung in *power* und *violence* verschleiert: Er verweist auf die Gewaltsamkeit der Sphäre des Politischen, die in einem engen Gewaltverständnis gar nicht als Gewalt verstanden wird, zugleich jedoch zutiefst von Gewalt durchdrungen und bedingt ist.

Eine vermeintlich trennscharfe Bezeichnung kann also nicht darüber hinwegtäuschen, dass etwa mit dem englischen *power* oder *violence* jeweils vielschichtige gewaltförmige Prozesse, Verhältnisse und Ereignisse ebenfalls nur unzureichend benannt werden können und die oben skizzierte Problematik nicht gelöst ist. Auch in wissenschaftlichen Debatten über Phänomene und/oder Begriffe von Gewalt handelt es sich bei Missverständnissen und Meinungsverschiedenheiten dementsprechend nicht nur um Probleme mangelhafter Übersetzungen zwischen unterschiedlichen Disziplinen und/oder Sprachen. Eine mehrsprachige Lektüre kann zwar das politische Spannungsverhältnis nicht auflösen, das der faktischen Ambivalenz von *power* und *violence* zugrunde liegt. Sie kann jedoch für das Vorhandensein jener konzeptionellen Ambiguität sensibilisieren, mit der die genannten erkenntnistheoretischen und politischen Probleme und Herausforderungen einhergehen.

So stellt allein die zunehmende englischsprachige Standardisierung wissenschaftlicher Tätigkeit einen Teil jener Ordnungsbegründung und ihrer Legitimierung dar, die aus post- und dekolonialer Perspektive einen der Grundpfeiler für die Existenz und Wirksamkeit epistemischer Gewalt in der globalen »Monokultur des Wissens« (Santos/Nunes/Meneses 2007: xxxii) bildet. Für die Theoretisierung epistemischer Gewalt ganz bewusst vom uneindeutigen deutschen Begriff Gewalt auszugehen, erleichtert daher den Verweis auf die zentrale Rolle, die wissenschaftliches Wissen in Hinblick auf Macht- und Herrschaftsverhältnisse spielt, die immer auch Gewaltverhältnisse sind. Nicht zuletzt macht epistemische Gewalt auch andere Formen von Gewalt selbstverständlich, während sie selbst nicht als offensichtlich gewaltförmig in Erscheinung tritt. Sie legitimiert und delegitimiert, was wir (nicht) für Gewalt und damit (nicht) für problematisch oder wünschenswert hal-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten. Was Gewalt, Gewaltlosigkeit, Gewaltverzicht, Gewaltfreiheit und verwandte Begriffe bezeichnen soll oder tatsächlich umfasst, hängt also von ihrer diskursiven und politischen Verortung sowie von der grundlegenden Frage legitimer Autorität ab (Wolff 2009: 51).

Als neben der (Un-)Eindeutigkeit weiteren wichtigen Aspekt einer Ent-Selbstverständlichung und Weitung des Gewaltbegriffs verweise ich daher darauf, dass jedem Sprechen und Schreiben über Gewalt auch Annahmen und Urteile über die Legitimität der mit diesem Begriff bezeichneten Ereignisse und Phänomene zugrunde liegen. Diese werden meist nicht explizit gemacht, und oft liegen sie bereits in der soeben skizzierten (Un-)Eindeutigkeit des Gewaltbegriffs begründet. So beinhalten etwa Auseinandersetzungen über die angemessene Enge oder Weite von Gewaltbegriffen oft den Vorwurf, mit weiten Konzepten ein konkretes Gewaltereignis – etwa im Zusammenhang mit der Staats- und Gewaltkritik innerhalb sozialer und auch militanter Bewegungen – zu rechtfertigen anstatt zu analysieren. Umgekehrt sehen sich Befürworter_innen eines engen Gewaltverständnisses mit der Kritik konfrontiert, konkrete Gewaltereignisse von ihrem historischen und (geo-)politischen Kontext abzutrennen und damit unverhältnismäßige Gewaltanwendung im Rahmen des (national-)staatlichen Gewaltmonopols zu legitimieren. Nicht zuletzt auch deshalb ist die Frage nach der angemessenen Definition von Gewalt ein Dauerstreitthema zwischen unterschiedlichen wissens- und gesellschaftspolitischen Positionen, die sich in der »Dissenswissenschaft« (Jaberg 2011: 61) Friedens- und Konfliktforschung ebenso abbilden wie in anderen Teilbereichen der Sozialwissenschaften, die sich mit Gewalt als sozialem Ereignis in politischem Kontext beschäftigen (Schnell 2014).

Gegenüber staatlich legitimierten Formen von Gewalt besteht aufseiten hegemonialer Wissenspraxis kaum Notwendigkeit zur Distanzierung, weil etwa militärische Gewalt als Ordnung erhaltend oder diese wiederherstellend rationalisiert werden kann: »Heutzutage wird nicht mehr Krieg geführt, sondern Frieden geschaffen.« (Berndt 2013: 159) Vermeintlich geht es nicht mehr um die Durchsetzung von Interessen, sondern um Sicherheit und Demokratie, nicht mehr um Kriegsrecht, sondern um Schutzverantwortung, nicht mehr um Dominanz und Herrschaft, sondern um Governance (ebd.: 160). Zugleich rücken jene »Forschungsobjektsubjekte« (Brunner 2011: 173) in weite Ferne, die als irreguläre, irrationale, jedenfalls aber illegitime Gewaltakteur_innen – von der ›Terroristin‹ bis zum ›Schurkenstaat‹ – für die meisten Fragestellungen nach politischer Gewalt im internationalen Kontext eine starke Anziehungskraft ausüben und eine ideale Gegenfolie für die angenommene eigene Aufgeklärtheit und Gewaltfreiheit darstellen (Brunner 2016c: 94). Ein solches Verständnis erleichtert es, vom Skandalon der Gewalt, von ihrem Schmutz und Geruch sowie insbesondere von der Verantwortung für sie Abstand zu nehmen. Darüber hinaus erleichtert es, jegliches ›eigene‹ Gewaltengagement als Ausnahme von dieser Norm zu rahmen. »Kriege«, so Gertrud Brücher in

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrer Analyse des Pazifismus, erscheinen dann »als Ausscheidungskämpfe auf dem langen Weg zum finalen Frieden stiftenden Weltgewaltmonopol, zur Weltzivilgesellschaft und zur Weltbürgerrechtsgesellschaft« (2013: 119) oder, wie sie kritisch formuliert, als unvermeidliche Reaktion auf globale Herausforderungen durch jenen Teil der Welt, »der in Krieg und Elend versinkt« (ebd.: 120).

Diese epistemologisch-politische Grundproblematik äußert sich im Wissen über Gewalt im politischen Kontext auf vielfältige Weise. Je leichter sich ein Gewaltbegriff operationalisieren lässt, umso eher ist ihm eine Verankerung im kanonisierten Gedächtnis der sozialwissenschaftlichen Gewaltexpertise sicher. Letzteres wiederum ist umso eher der Fall, je enger das Verständnis von Gewalt gefasst wird, je weniger an historischem Kontext oder theoretischer Einbettung mit zu bedenken ist, ganz zu schweigen von epistemologischen Überlegungen, die eindeutige Erklärungen verkomplizieren. Zumeist jedoch wird Gewalt überhaupt nicht näher definiert, weil man darunter unhinterfragt direkte und physische Gewalt versteht, die keiner weiteren Begriffsbestimmung zu bedürfen scheint, was wiederum die Frage ihrer potenziellen Legitimierbarkeit vereinfacht. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass der Begriff epistemische Gewalt bislang noch kaum Eingang in jene Fächer gefunden hat, die ihre Stärken eher in der Anwendungsorientierung empirischer Sozialforschung entwickelt haben, die konkrete Gewaltereignisse untersucht, als in der Theoriebildung oder gar in einer epistemologischen Reflexivität, die diese Ereignisse ebenso wie deren Beforschung in einen größeren Zusammenhang von Wissen und Herrschaft stellt.

Je enger das Verständnis von Gewalt, umso anfälliger ist es auch für die Komplizenschaft mit epistemischer Gewalt, die wiederum als stille Norm unbemerkt im Hintergrund bleibt. Wenn Gewalt lediglich als Störung verstanden wird, die – auch mit Hilfe wissenschaftlicher Expertise – wieder ›in Ordnung‹ zu bringen ist, wird die Gewaltsamkeit jener Ordnung selbst unsichtbar gemacht. Diese Unsichtbarkeit erst lässt Normen funktionieren und damit bestimmte Formen von Gewalt legitimieren, die dann als weit weniger problematisch erscheinen als jene, gegen die sie sich richten, oder erst gar nicht unter dem Begriff Gewalt verhandelt werden. Ein weiter Gewaltbegriff, der auch systematisch versteht und erklärt, was epistemische Gewalt ist und wie sie wirkt, stellt genau diese Normativität der Unterscheidung in Gewalt/nicht-Gewalt beziehungsweise in legitime/illegitime Gewalt infrage. Damit wird kein generalisierter Kausalzusammenhang zwischen Wissen und Gewalt hergestellt und auch keine Ursachenforschung im engeren Sinne und unmittelbar anwendungsorientierten Fallmodus betrieben. Auch bedeutet die Betonung der Gewaltsamkeit von Wissens- und Herrschaftsordnungen nicht deren Gleichsetzung mit direkter Gewalt und somit deren Relativierung. Vielmehr geht es mir darum, Möglichkeitsbedingungen für gewaltförmige Strukturen, Prozesse, Verhältnisse und auch Ereignisse im globalen Kontext erkenn- und benennbar zu machen, die in der Analyse politischer Gewalt bislang zu wenig Berücksichtigung

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

finden, weil die Dimension des Wissens kaum beachtet oder zu oberflächlich betrachtet wird.

Prozess, Verhältnis und Normativität

Die Präferenz für einen weiten Gewaltbegriff, der auf die Dimension des Wissens in der kolonialen Moderne fokussiert, sowie die Anerkennung des ambivalenten Bedeutungsgehalts des vermeintlich eindeutigen Begriffs *Gewalt* mündet in einer Argumentation, die Gewalt nicht nur in Form von Ereignissen denkt, sondern als prozessual und relational. Selbst wenn man einen auf direkte physische Gewalt fokussierenden Standpunkt einnimmt, muss eingeräumt werden, dass »Gewalten […] nicht sauber zu trennen« (Roth 1988: 41) sind, sondern ein Kontinuum bilden (ebd.). In kritischen Traditionen der Gewaltforschung besteht durchaus Konsens darüber, dass der Normalfall von Gewalt die Uneindeutigkeit und Vielschichtigkeit ihrer Phänomene ist, und dass auch strikte Definitionsversuche dieses Problem nicht lösen können (Heitmeyer/Soeffner 2004: 11). Unterschiedliche Erscheinungsformen von Gewalt stehen zueinander in sich verändernden Verhältnissen und nur eine ganzheitliche Betrachtung dieses größeren Zusammenhangs ermöglicht eine angemessene Analyse eines bestimmten Gewaltereignisses.

Michael Staudigl, dessen Interesse vorrangig physischen Gewaltereignissen gilt, plädiert daher dafür, Gewalt in dreierlei Hinsicht als »durch und durch relationales Phänomen« (Staudigl 2015: 280) zu denken: in Hinblick auf ihre »Leiblichkeit und Symbolizität« (ebd.), als »eine spezifische Form des Umgangs mit eigener und korrelativ fremder Verletzlichkeit« (ebd.) sowie »als Ereignis im Horizont ihrer Ordnungen« (ebd.). Dieser Horizont der Ordnungen von Wissen und Herrschaft ist es, den eine Theoretisierung epistemischer Gewalt vor Augen hat. Von dort ausgehend und auf diesen Horizont hin berücksichtigen feministische, post- und dekoloniale Perspektiven auch die von Staudigl genannten Dimensionen der Leiblichkeit und der Verletzlichkeit, die in der phänomenologisch orientierten Gewaltforschung im Kontext internationaler Politik zumeist als abgetrennt von Wissen und Ordnung verstanden werden. Diese körperliche Dimension von Gewalt in einen Zusammenhang mit Wissen und Ordnung im globalen Kontext zu stellen, dabei aber nicht nur in einer kurzen Zeitdimension rund um voneinander isoliert betrachteten Gewaltereignissen zu denken, ist eine Stärke des Begriffs epistemischer Gewalt.

Auf Basis insbesondere der zuletzt genannten dekolonialen Theorietradition, die 500 Jahre in die Weltgeschichte zurückblickt, um globale Ungleichheits- und Ungerechtigkeitsverhältnisse einer immer noch imperialen Herrschaftsordnung der Gegenwart zu verstehen, ist der Faktor Zeit von großer Bedeutung. Nur mit einer Perspektive der *longue durée* kann epistemische Gewalt also angemessen theoretisch gefasst werden. Gerade das kann über jene Felder, von denen meine Spu-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rensuche nach epistemischer Gewalt ihren Ausgang genommen hat, nicht gesagt werden. In der Friedens- und Konfliktforschung und den Internationalen Beziehungen richtet man die Aufmerksamkeit überwiegend auf den unmittelbaren politischen Kontext von direkt-physischen und unmittelbar beobachtbaren Gewaltereignissen.[6] Wenn dieser Kontext zeitlich oder räumlich ausgedehnt wird, um als problematisch und illegitim betrachtete Gewalt besser kulturalisieren und essenzialisieren zu können, wie dies etwa in Samuel Huntingtons (1996b) breit rezipierter Zivilisationstheorie der Fall ist, dann ist das ein aus meiner Sicht problematisches Verständnis von *longue durée*, das seinerseits als epistemisch gewaltförmig zu bezeichnen ist.

Aus anderen Gründen argumentiert Schroer bei der Definition von Gewalt für eine ausgedehnte temporale Dimension, wenn er sagt, dass Gewalt nicht zu- oder abnehme, sondern immer da sei, ihr Gesicht ändere, in unvermutete Räume abwandere und sich tarne, »so dass man von einem äußerst unberechenbaren, fluiden Phänomen sprechen muss, das sich nicht ein für alle [M]al identifizieren und auf eine Form festlegen lässt« (Schroer 2000: 435). Auch wenn ich diese Kritik an isoliert-vereindeutigten Gewaltbegriffen teile, will ich aus Schroers Formulierung keinesfalls auf eine nicht näher definierbare Essenz von Gewalt schließen, die ich in Hinblick auf eine Theoretisierung epistemischer Gewalt ebenfalls für kontraproduktiv halte. Wenn Gewalt nicht nur als allgegenwärtig betrachtet wird, sondern auch als völlig unberechenbar und unheimlich gilt, verschwinden politische, ökonomische, soziale und erst recht epistemische Möglichkeits- und Rahmenbedingungen ihrer miteinander verschränkten Erscheinungsformen aus dem Blick.

Dass Gewaltbegriffe grundsätzlich prozessual und relational sein sollen und sogar müssen, argumentiert auch Wolf-Dieter Narr (1983), indem er die Frage der eigenen Positionierung sowie der Normativität berücksichtigt, die auch in Debatten um epistemische Gewalt einen wichtigen Stellenwert einnimmt. Auf den ersten Blick mag dies widersprüchlich erscheinen, könnte doch eine Weitung von Gegenständen und theoretischen Zugriffen auf Gewalt auch die Nicht-Thematisierung einer eigenen Position begünstigen, wohingegen ein Akt direkter Gewalt unmittelbar danach ruft, eine Beurteilung zu artikulieren. Ebenfalls ohne Bezug auf epistemische Gewalt, aber mit einem deutlichen Plädoyer dafür, dass gerade auch eine im engeren Sinne konfliktforschende Gewaltkritik, nämlich jene am Militär, eines weiten Gewaltbegriffs bedarf, hält auch der Friedensforscher Michael Berndt fest, dass […] »die normative Fundierung fundamentaler Gewaltkritik immer wieder zur Diskussion, aber eben nicht in Frage stehen« (Berndt 2013: 161) soll.

Narrs (1983) Überlegungen zur Notwendigkeit und Möglichkeit, Gewalt zu bewerten, haben auch in Hinblick auf einen notwendigerweise weiten Begriff epis-

6 Zur Unterscheidung zwischen traditioneller mittelfristiger und tendenziell kritischer langfristiger Friedensforschung siehe Jaberg (1999).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

temischer Gewalt Gültigkeit, selbst wenn dieser noch nicht in der Welt war, als der Politologe an seiner immer auch als Gewaltkritik verstandenen Gewalttheorie gearbeitet hat. Auch Narr favorisiert einen prozessualen und relationalen, jedenfalls aber situativ flexiblen Gewaltbegriff und plädiert dabei, wie Berndt, für Normativität. Da man Gewalt aus keiner anthropologischen Konstante ableiten könne und jeglicher Gewaltbegriff notwendigerweise in Sozialität eingebettet sei, brauche man sich eines normativen Gehalts der eigenen Perspektive nicht zu schämen, so Narr (ebd.: 46). Ganz im Gegenteil gelte es, sich einen Begriff über die eigenen Ziele und Interessen zu machen (ebd.: 50) und über die eigenen Bezugsbegriffe Rechenschaft abzulegen (ebd.: 52) – nicht allein aus politischen Gründen, sondern auch um der wissenschaftlichen Präzision und Plausibilität willen.

Auch wenn der hier im Zentrum stehende Begriff epistemische Gewalt ausdrücklich weit gedacht ist und ein entsprechendes Konzept epistemischer Gewalt den Anspruch erhebt, für die Analyse und Kritik von Ungleichheits- und Herrschaftsverhältnissen auch in der Gegenwart der kolonialen Moderne nutzbar zu sein, ist dies noch nicht gleichbedeutend mit seiner Universalisierung. Vielmehr erlaubt die Verortung einer Theoretisierung epistemischer Gewalt in eben dieser kolonialen Moderne und ihrer mit Politik und Geschichte verschränkten *longue durée,* epistemische Gewalt als spezifisches Funktionsmerkmal der anhaltenden Kolonialität von Macht, Wissen und Sein (Quintero/Garbe 2013b) zu verstehen. Ausgehend von diesen für die dekoloniale Debatte zentralen Begriffen rahme ich meinen theoretischen Zugriff auf epistemische Gewalt in Kapitel 2, wo ich die Kolonialität von Macht, Wissen und Sein als für ein Verständnis epistemischer Gewalt zentrales Konzept einführe.

Zuvor erscheint es mir im Sinne Narrs und anderer kritischer Gewalttheoretiker_innen angemessen, einige methodologische Überlegungen anzustellen, die meine eigene Positionierung und Zielsetzung als Wissensproduzentin auf dem »epistemischen Territorium der Moderne« (Vázquez 2011: 29) skizzieren.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wege zum Wissen

> »Begriffe bilden die Realität nicht ab, konstruieren sie auch nicht, sondern durch theoretische Arbeit mit und an Begriffen wird der Erkenntnisgegenstand, seine *Wahr*nehmung und sein Wirken auf die Welt konstituiert.«
> (Mendel 2015: 55)[7]

In der wissenschaftlichen Theoriearbeit wird selten transparent gemacht, wie die konkreten Prozesse zwischen Idee, Lektüre, Konzeption, Diskussion, Verwerfung und Verschriftlichung verlaufen. Dies liegt nicht nur in der akademischen Gepflogenheit einer vermeintlich solitären Wissensproduktion begründet, sondern auch im Modus, in den Möglichkeiten und Grenzen der Theoriearbeit selbst. Die kaum existierende methodologische Selbstreflexion von Theoriearbeit im Gegensatz zu empirischen Studien, die wiederum oft nur unzureichend reflektierte theoretische Bezüge aufweisen, hat viel mit der an späterer Stelle problematisierten Entkörperung und Entsozialisierung von Wissensproduktion zu tun. Im Folgenden lege ich dar, wie sich mein mehrjähriger Erkundungs- und Erkenntnisprozess rund um epistemische Gewalt gestaltet hat, welche forschungspragmatischen Entscheidungen ich getroffen habe und welche Faktoren zum vorliegenden Ergebnis beigetragen haben. Dazu erläutere ich, was ich unter Transdisziplinarität verstehe und wie sich meine eigenen Wege zum Wissen gestaltet haben. Ich verstehe dies als Versuch, der Unentrinnbarkeit der an späterer Stelle diskutierten *colonial condition* und der mit ihr einhergehenden epistemischen Gewalt reflexiv-offensiv zu begegnen. Die abschließend dargelegte Struktur der Argumentation legt einen roten Faden durch meinen Beitrag zu einer Theoretisierung epistemischer Gewalt.

Transdisziplinäre Exploration

Um epistemische Gewalt zu theoretisieren verwebe ich zwei Traditionen der Auseinandersetzung mit Gewalt im politischen Kontext, die sich in unterschiedlichen Wissensfeldern entwickelt haben und nur selten miteinander in Beziehung treten. Die erste Dimension meines Interesses an Gewalt im Kontext von (internationaler) Politik steht im Zusammenhang mit früheren Forschungen an der Schnittstelle von Kritischer Terrorismusforschung, Friedens- und Konfliktforschung, Internationalen Beziehungen und Politikwissenschaft und umfasst die Ebene der Phänomene und Ereignisse, die in diesem Kontext als politische Gewalt thematisiert

7 Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden. Die zweite Dimension rührt von meiner wissenschaftlichen Sozialisation an der Schnittstelle von Geschlechterforschung, Wissenssoziologie und Wissenschaftstheorie her und speist sich aus dekonstruktivistischen Zugängen eines an weiten Konzepten orientierten, prozessualen und relationalen Gewaltverstehens. Dieser Zugang, insbesondere dessen feministische und post- beziehungsweise dekoloniale Stränge, haben meine Aufmerksamkeit für Fragen der Epistemologie geschärft.

Am Schnittpunkt dieser unterschiedlichen Forschungstraditionen – Gewaltforschung einerseits und Wissenssoziologie beziehungsweise Wissenschaftstheorie andererseits – liegt mein Interesse an epistemischer Gewalt, dem ich auf zwei Wegen entgegengehe. Der erste besteht in der Systematisierung einer Spurensuche rund um epistemische Gewalt als Begriff, der weit über unterschiedliche Disziplinen und Themenfelder in, oft nur wenig rezipierten, wissenschaftlichen Texten verstreut existiert, deren Autor_innen außerhalb ihres eigenen Feldes oft kaum bekannt sind. Damit werden bislang unverbundene Überlegungen zu epistemischer Gewalt in einer Art »dichter Beschreibung« (Geertz 1983) zusammengeführt. Der zweite Weg verläuft gewissermaßen in die Gegenrichtung, um mögliche Kreuzungen mit dem ersten zu identifizieren. Dazu werden besser etablierte weite Gewaltkonzepte – strukturelle, kulturelle, symbolische und normative Gewalt – einer Relektüre unterzogen, die explizit auf die Dimension des Wissens fokussiert. Mein Ausloten von Zusammenhängen zwischen Wissen(schaft) und Gewalt ist explorativ im Sinne einer Spurensuche, deren Ergebnisse die weitere Theoretisierung epistemischer Gewalt bereichert und insbesondere für politik- und sozialwissenschaftliche Gewaltdebatten anschlussfähig macht.

Gerade weite Gewaltbegriffe, um die es hier geht, sind in diesen Debatten oft der Kritik ausgesetzt, allzu uneindeutig, damit nicht operationalisierbar und außerdem politisch problematisch, weil potenziell gewaltlegitimierend zu sein. Dabei geht es vor allem um Zugänge, die insbesondere als illegitim qualifizierte Gewaltereignisse in einen größeren Zusammenhang stellen, gerade auch deshalb, weil sie inter- und transdisziplinär an die Frage nach Gewalt im politischen Kontext herangehen. Die hier diskutierten Konzepte epistemischer, struktureller, kultureller, symbolischer und normativer Gewalt legen dies ausdrücklich nahe – und ihre Autor_innen sehen sich allesamt mit derlei Vorwürfen konfrontiert. Solche Kritiken werden tendenziell von monodisziplinären Standpunkten und Standorten aus artikuliert, die ihrerseits enge Definitionen von Gewalt bevorzugen, oder aber in der klaren Absicht einer politischen Diskreditierung dieser Autor_innen und Standpunkte. Diese lässt sich vom gesicherten Terrain einer Monodisziplin aus leichter artikulieren als unter Berücksichtigung jener zuvor geschilderten Ambivalenz und Ambiguität, die erst mit transdisziplinären Differenzierungen und Weitungen des Gewaltbegriffs offen zutage tritt und damit Widerspruch hervorruft.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine weitere Herausforderung ist die erkenntnistheoretische Heterogenität verschiedener theoretischer Perspektiven. Einerseits steht dieses methodologische Problem meinem Ansinnen einer Zusammenführung unterschiedlicher weiter Gewaltkonzepte bisweilen entgegen. Andererseits machen diese im Kontext der bearbeiteten Thematik und Fragestellung durchaus erwartbaren Bruchstellen deutlich, dass es sich dabei um ein unvermeidbares epistemologisches Problem handelt, das letztlich auch ein politisches ist. Es sind nämlich gerade diese erkenntnistheoretischen Bruchstellen, an denen einander eurozentrische Wissenstraditionen und Ansätze, die diese Traditionen herausfordern, begegnen.

Mein Beitrag zu einer Theoretisierung epistemischer Gewalt versteht sich als sozialwissenschaftliche Grundlagenforschung, die sich insbesondere an jene Debattenfelder richtet, in denen Gewalt im Kontext internationaler Politik bearbeitet wird. Darüber hinaus macht meine langjährige Tätigkeit in der Friedens- und Konfliktforschung sowie in der Frauen- und Geschlechterforschung eine monodisziplinäre Arbeitsweise und Argumentation unplausibel. Beide Felder stellen ihrerseits multidisziplinäre Interventionen in bestehende Kanonisierungen von Wissen(schaft) dar, weil sie eine solche Haltung und Praxis auch als integralen Bestandteil politischer Auseinandersetzungen im Spannungsfeld von Wissen und Herrschaft verstehen. Auch das Feld der Politischen Theorie, in dem ich meine Auseinandersetzung mit epistemischer Gewalt ebenfalls verorte, speist sich nicht nur aus einer einzigen wissenschaftlichen Disziplin, der vergleichsweise jungen Politikwissenschaft. Diese entwickelte ihre Tiefe und Breite erst im Austausch mit der Philosophie, den Rechtswissenschaften, Teilen der Geistes- und Kulturwissenschaften und der Theologie, um nur die wichtigsten Disziplinen zu nennen. Dies gilt entsprechend auch für die politologische Debatte um Gewalt, die von unterschiedlichen Einflüssen aus den Randbereichen und von den Schnittstellen ihres Fachs mit beeinflusst wird. Die Behauptung von (Mono-)Disziplinarität erachte ich dementsprechend als problematisch, denn kein akademisches Fach kann für sich in Anspruch nehmen, frei von anders-disziplinären Einflüssen und Denktraditionen zu sein.

Angesichts dieser Überlegungen zur faktischen Unmöglichkeit einer monodisziplinären Annäherung an epistemische Gewalt wird deutlich, dass der hier dargelegte Forschungszugang nicht einfach inter- oder multidisziplinär sein kann und will. Nicht nur mein Blick auf epistemische Gewalt ist notwendigerweise transdisziplinär informiert, sondern auch die von mir rezipierten und hier diskutierten Texte verunmöglichen eine eindeutige disziplinäre Zuordnung des erarbeiteten Inhalts. Die meisten der in Kapitel 3 gebündelten Annäherungen an Begriffe und Phänomene epistemischer Gewalt sind bereits selbst als transdisziplinär zu bezeichnen, und jene, die es nicht sind, verwebe ich in meiner Lektüre mit einem solchen Blick miteinander. Ähnliches gilt auch für die besser bekannten weiten Gewaltkonzepte aus den Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften, die in Kapitel 4

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diskutiert werden. Auch die dort diskutierten Autor_innen integrieren Konzepte und Theorien aus unterschiedlichen Disziplinen auf eine Weise in ihr Werk, die mehr als nur eine multi- oder interdisziplinäre Anreicherung des Eigenen umfasst und eine binnenwissenschaftliche Transdisziplinarität im besten Sinne darstellt.

Ein zweites Verständnis von Transdisziplinarität ist in Bezug auf epistemische Gewalt ebenfalls von Bedeutung. In diesem bezeichnet *trans* nicht die Verwobenheit zwischen wissenschaftlichen Debatten und Konzepten, also innerhalb des akademischen Terrains, sondern dessen bewusste Überschreitung hin zu anderen gesellschaftlichen Akteur_innen und Produzent_innen von Wissen (Arnold 2013; Defila/Di Giulio 2018; Dressel/Berger/Heimerl/Winiwarter 2014). Vor allem herrschaftskritische wissenschaftstheoretische Traditionen fokussieren notwendigerweise auf Ausschlüsse aus dem Raum der hegemonialen Selbstverständlichkeit akademischer Wissenskulturen.

Ein Grund dafür ist theoretischer Art, zumal das Ausgeschlossene nicht einfach abwesend oder inexistent ist, sondern konstitutiv für das, was damit zum Selbstverständlichen wird. Ein weiterer Grund liegt in der normativen und politischen Positionierung etwa post- und dekolonialer (Apffel-Marglin/Marglin 2004; Dussel 2013; Santos 2007) oder auch feministischer (Collins 1990; Ernst 1999; Haraway 1991; Mendel 2015; Singer 2005) Wissen(schaft-)skritik. Diesen Ansätzen geht es darum, gerade die randständigen Stimmen hörbar und das darin enthaltene, marginalisierte Wissen intelligibel zu machen. Dies geschieht nicht um dieser Stimmen oder ihrer selbst willen, sondern vor allem deshalb, weil mit dieser Verschiebung ein anderes Wissen und eine andere Welt möglich zu werden verspricht (Dussel 2013; Kaltmeier/Corona Berkin 2012; Vázquez 2012). Dies ist ganz im Sinne einer Wiederbelebung weiter Gewaltbegriffe, bei der die Dimension des Epistemischen eine zentrale Rolle spielt.

In diesem Zusammenhang zeichnet sich ein dritter Zugang zum Problem der Disziplinarität und ihrer Auflösung ab, der im Begriff der Antidisziplinarität zum Ausdruck kommt. Auf lange Sicht ist es ein dezidiertes Anliegen dekolonialer Perspektiven, insbesondere die Sozialwissenschaften zu ent-disziplinieren[8] (Escobar 2007: 190) und eine »Theorie ohne Disziplinen« (Castro-Gómez/Mendieta 1998) zu entwerfen, gerade weil das System Wissenschaft ein wesentlicher Träger der kolonialen Moderne und mit dieser untrennbar verwoben ist. Diese These steht im Zentrum der theoretischen Einbettung meiner Analysen, die ich in Kapitel 2 näher ausführe. Insbesondere die dekolonialen Konzepte der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein aus dem Umfeld der sogenannten *Modernidad/Colonialidad*-Debatte (Garbe 2013a) veranschaulichen dieses für meine Überlegungen zu epistemischer Gewalt zentrale Argument. Notwendig wäre dementsprechend eine anti-disziplinäre

8 Diese Schreibweise ist beabsichtigt.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wissenskultivierung ›von unten‹ (Icaza/Vázquez 2013; Santos 2007, 2014; Vázquez 2012).

In Bezug auf dieses im besten Sinne des Wortes utopische Ziel bleibt der Versuch einer transdisziplinären Theoretisierung epistemischer Gewalt, die in Kommunikation mit dem real existierenden monodisziplinierten wissenschaftlichen Feld treten will, um ebendort eine Veränderung anzustoßen, freilich ein performativer Selbstwiderspruch. Zur Disposition steht nichts weniger als die Disziplinarität und Disziplinierung von Wissen(schaft), die vor dem Hintergrund der Annahme einer anhaltenden Kolonialität von Macht, Wissen und Sein stets in damit einhergehende Gewalt-, Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingebettet bleibt.

Mit einer dekolonial inspirierten und transdisziplinär informierten Durchquerung heterogener Annäherungen an epistemische Gewalt einerseits und der Konfrontation bereits etablierter weiter Gewaltkonzepte mit einem verdichteten Verständnis epistemischer Gewalt andererseits verschränke ich heterogene theoretische Ansätze miteinander, die ansonsten wenige Berührungspunkte teilen und zudem auf unterschiedlichen erkenntnistheoretischen Prämissen beruhen. Während in sozialwissenschaftlichen Gewaltdebatten epistemologische Fragestellungen kaum diskutiert werden und die Dimension des Wissens eine marginalisierte Rolle spielt, beziehen sich post- und dekoloniale Konturierungen der kolonialen und imperialen Zusammenhänge zwischen Wissen(schaft) und Gewalt kaum auf Gewaltkonzepte aus der eurozentrischen Tradition der Gewaltkritik. Ich verstehe diese zweifache, einander am Schnittpunkt epistemischer Gewalt überkreuzende Denkbewegung als Exploration. Damit verwende ich ganz bewusst einen Begriff, der dem epistemischen Instrumentarium des Kolonialismus entlehnt ist. In diesem Zusammenhang steht Exploration für das vermeintlich neutrale Entdecken, das immer auch Bestandteil jener Unterwerfung und Ausbeutung ist, der auch Wissen(schaft) im hier problematisierten Kontext der bis heute andauernden kolonialen Moderne dienen kann. Ich benutze den Begriff der Exploration erstens für die hier dargelegten Durchquerungen unterschiedlicher akademischer Felder, um diese für eine vertiefte Begriffsbildung rund um epistemische Gewalt zu nutzen. Zweitens verstehe ich Exploration mit Bourdieu (1992a: 39) auch als einen grundsätzlich offenen Forschungszugang entlang eines konkreten Erkenntnisinteresses.

In erster Linie will ich den Begriff epistemische Gewalt für jene Felder intelligibel machen, auf denen ich meine eigene Arbeit als in der Friedens- und Konfliktforschung tätige Politikwissenschaftlerin verorte. Darüber hinaus halte ich ein systematisches Nachdenken über epistemische Gewalt auch für andere Fachbereiche in den Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften für anschlussfähig. Dabei denke ich an wissenschaftliche Felder, die sich bereits seit längerem an der Gewaltsamkeit hegemonialer Wissens- und Kulturproduktion abarbeiten, aber wenig Auseinandersetzung mit Gewaltkonzepten pflegen, und/oder die geopolitische Dimension ihrer jeweiligen Untersuchungsgegenstände nicht umfassend in Betracht

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ziehen (können), weil ihre disziplinären Gepflogenheiten und Begrifflichkeiten, die selbst Teil dieser Kolonialität sind, dies nicht ermöglichen. Zahlreiche produktive Anknüpfungspunkte für ein Weiterdenken entlang epistemischer Gewalt bieten dazu etwa Überlegungen zu visueller (Regener 2010; Sontag 2003) oder sprachlicher (Dhawan 2007; Kuch/Herrmann 2010) Gewalt, um nur zwei von vielen weiten Gewaltbegriffen zu nennen, die sich jenseits der politikwissenschaftlichen Gewaltdebatte entfalten. Aus einer früheren Auseinandersetzung mit der Wissenssoziologie (Brunner 2013) rührt die Hoffnung, dass eine Begriffsarbeit an epistemischer Gewalt und die Berücksichtigung der Kolonialität und der Geopolitik des Wissens auch für dieses Feld eine bereichernde Herausforderung darstellt. Denn aus der Perspektive einer Soziologie globaler Ungleichheitsverhältnisse (Bhambra 2014a; Boatcă/Gutiérrez Rodríguez/Costa 2010) ist es lohnend, die »Seinsverbundenheit des Wissens« (Mannheim 1969: 227) auch in ihrem globalen und geopolitischen Zusammenhang zu rekonzeptualisieren.

Des Weiteren ist gerade die an epistemischer Gewalt orientierte Relektüre besser bekannter Konzepte wie jenen der strukturellen, kulturellen, symbolischen und normativen Gewalt auch für jene feministischen, post- und dekolonialen Debatten von Interesse, die sich zwar mit großer Selbstverständlichkeit des Begriffs epistemische Gewalt bedienen, dabei jedoch auf verwandte Ansätze innerhalb dieser und ähnlicher weiter Gewaltkonzepte verzichten, weil sie auf den ersten Blick als allzu tief in der kolonialen Moderne verstrickt erscheinen. Dennoch lassen sich bei diesen Gewaltbegriffen Elemente identifizieren, die ein stärker theoretisiertes Konzept epistemischer Gewalt bereichern und auch für andere Felder der Auseinandersetzung mit Wissen und Gewalt intelligibler machen können.

Schließlich ist epistemische Gewalt ein Thema für jegliches wissenschaftliche Feld, und es wäre lohnend, die Frage danach etwa auch in den Natur- und Technikwissenschaften, in der Medizin, der Rechtswissenschaft oder Informatik weiterzuverfolgen, um nur einige zu nennen. Dies zu tun liegt jedoch jenseits meiner Möglichkeiten und auch jenseits des hier zentral gesetzten Erkenntnisinteresses an epistemischer Gewalt innerhalb der und für die Politikwissenschaft. Insbesondere für die dort und in angrenzenden Feldern ausdifferenzierte Auseinandersetzung mit all jenen Formen von Gewalt, die im Kontext internationaler Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse zu diskutieren sind, soll das hier vertieft theoretisierte Konzept epistemische Gewalt mit der vorliegenden Arbeit anschlussfähig gemacht werden.

Methodologische Reflexion

Die Anfänge dieser Arbeit reichen weit zurück. Aus heutiger Sicht haben mich Fragen des Zusammenhangs zwischen Wissen und Gewalt schon immer beschäftigt. Diese Fragen waren als diskursforschende beziehungsweise wissenssoziologische

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Untersuchungen (Brunner 2005, 2011) an je konkrete Gegenstände und zu analysierende Materialien gebunden und nicht primär auf Theorieproduktion hin orientiert. Letztere wurde mir jedoch zunehmend wichtig, weil ich keine ausführliche Reflexion dessen finden konnte, was meine eigenen Forschungsfragen über viele Jahre hinweg wie ein roter Faden durchzog: die Gewalt, die dem Wissen selbst innewohnt.

Auch wenn mir klar war, von wo ich bei dieser Problemstellung ausgehen und wohin ich gelangen wollte, hat genau diese wider besseres Wissen stets erhoffte Linearität einer vermeintlich planbaren wissenschaftlichen Arbeitsweise und Textproduktion nicht immer funktioniert. Dies ist im Rückblick wenig überraschend, denn die Vorstellung einer stets planbar verlaufenden Wissens- und Theorieproduktion spiegelt das hier zur Diskussion stehende Paradigma der kolonialen Moderne selbst.

In diesem Zusammenhang möchte ich einen häufig artikulierten Einwand insbesondere aus dekolonialer Perspektive ansprechen. Er betrifft die als nicht zielführend erachtete Auseinandersetzung mit kanonisiertem eurozentrischem Wissen zugunsten einer Suche insbesondere nach außerwissenschaftlichen oder zumindest radikal anders begründeten alternativen Epistemologien und Theorien (Shilliam 2011). Im vorliegenden Fall betrifft dies die in Kapitel 4 diskutierten Gewaltkonzepte von Johan Galtung, Pierre Bourdieu und Judith Butler. Diese verwerfe ich nicht grundsätzlich, sondern betrachte sie als potenzielle Ressource für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt. Im Sinne Spivaks (2004: 527), die dem oben genannten Einwand durchaus zustimmt, muss das von ihr sogenannte Verlernen eurozentrischer Selbstverständlichkeit notwendigerweise von beiden Enden her erfolgen, also von jenem des unter- oder verworfenen wie auch von jenem bereits anerkannten und etablierten Wissens. Epistemische Gewalt auf die hier unternommene Weise zu theoretisieren stellt einen Versuch dar, dieser Herausforderung zu begegnen. Im Zuge dessen lassen sich Querverbindungen genau zu jenen Debatten herstellen, die mit einer Theoretisierung epistemischer Gewalt ebenso wie mit meinem grundsätzlichen Plädoyer für eine Wiederbelebung weiter Gewaltbegriffe zugleich herausgefordert werden sollen. Dass die gewählte Vorgangsweise nicht widerspruchsfrei vonstattengeht, verdeutlicht die Schwierigkeit des Umgangs mit einander bisweilen widersprechenden erkenntnistheoretischen Prämissen und forschungspragmatischen Konsequenzen heterogener Wissensfelder und ihrer Traditionen.

Induktiv eine Vielzahl von multidisziplinär weit verstreuten und in vielfacher Hinsicht heterogenen Texten über epistemische Gewalt durchforstend stellte sich bald heraus, dass eine feministische, post- und dekoloniale Fundierung den am besten geeigneten Rahmen für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt bereitstellen würde. In der diesem Prozess vorangegangenen Phase des Sammelns und Sichtens war ich beständig auf der Suche nach wissenschaftlichen Texten, die sich

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrerseits mit epistemischer Gewalt beschäftigen sollten. Lesen konnte ich sie in den drei Sprachen Deutsch, Englisch und Französisch, gefunden habe ich jedoch nur wenige französische und deutschsprachige Texte, die epistemische Gewalt explizit thematisieren, und das in unterschiedlicher Qualität und Perspektive.[9] Die überwiegende Anzahl der Auseinandersetzungen mit epistemischer Gewalt findet in der hegemonialen *lingua franca* der Wissenschaften statt, deren Dominanz eine wichtige Dimension epistemischer Gewalt darstellt und ein besonders sichtbares Zeichen der hier diskutierten Kolonialität ist (Bennett 2015). Die Tatsache, dass ich lediglich in diesen drei – auch nach der politischen Dekolonisierung ehemals deutscher, britischer oder französischer Kolonien immer noch hegemonialen – Sprachen arbeiten kann, ist selbst Ausdruck der Kolonialität des Wissens sowie meiner eigenen geopolitischen Verortung.[10]

Eine weitere Herausforderung liegt nicht in der Beschränkung, sondern in der Fülle. Die thematisch auf weite Gewaltbegriffe fokussierte und zugleich disziplinär bewusst offene Forschungsperspektive fördert eine Vielzahl von Gewaltkonzepten zutage, deren umfassende Bearbeitung im Rahmen einer auf epistemische Gewalt konzentrierten Monografie weder möglich noch sinnvoll erscheint: sprachliche und visuelle, psychische und mentale, ethische und langsame Gewalt sind weit über das Feld der Wissenschaften verstreute und in höchst unterschiedlichem Maße ausgereifte Konzepte, die ich hier nicht diskutiere. Ich fokussiere auf jene weiten Gewaltkonzepte, die bereits über eine gewisse Anerkennung im Ausgangsfeld der Politikwissenschaft und ihrer Auseinandersetzung mit Gewalt im Kontext internationaler Politik verfügen, gerade dort aber aus unterschiedlichen Gründen nur unzureichend berücksichtigt werden. Diese vier ausgewählten Konzepte – strukturelle, kulturelle, symbolische und normative Gewalt – unterziehe ich einer feministisch, post- und dekolonial inspirierten Relektüre, die ausdrücklich auf die Dimension des Epistemischen in einem heuristisch weiten Verständnis abzielt. Dabei werden nicht nur inhaltliche Fragen berücksichtigt, sondern auch methodologische Auffälligkeiten, die Selbstpositionierung der Autor_innen sowie die Rezeption ihres Werks. Mit dieser kritischen Wiederbelebung will ich die genannten weiten Gewaltkonzepte für künftige Auseinandersetzungen mit Gewalt – im engen wie auch im weiten Sinne – besser nutzbar machen und mit bereits bestehenden, jedoch weit über unterschiedliche Forschungsfelder und Disziplinen verstreuten Theoretisierungen epistemischer Gewalt in einen Austausch bringen.

9 Zur leichteren Lesbarkeit wurden Originalzitate im Fließtext von mir ins Deutsche übertragen. Dies ist immer dann der Fall, wenn die zugehörige Quellenangabe nicht auf einen deutschsprachigen Text verweist.

10 Spanisch, die Sprache, in der ein Großteil der hier verwendeten Theorien aus dekolonialer Perspektive zuerst artikuliert wurde, beherrsche ich nicht im für eine wissenschaftliche Vertiefung notwendigen Ausmaß, weshalb ich davon hauptsächlich das rezipieren kann, was in Übersetzung vorliegt.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schließlich weisen die Fragen, die sich aus dem Vorhaben einer Theoretisierung epistemischer Gewalt ergeben, über eine wissenschaftliche Diskussion im engeren Sinne hinaus in die Sphäre des Politischen. Worin besteht und was bedeutet letztlich eine Kritik epistemischer Gewalt? Geht damit eine Position einher, die feststellt, dass Gewalt immer und überall und infolgedessen Gewaltfreiheit eine Schimäre ist? Inwiefern stellt die Rede von einer Gewaltförmigkeit des Wissens und der Wissenschaften eine vollständige Infragestellung einer der angenommenen letzten Bastionen der Gewaltfreiheit dar? Geht mit einem solchen Befund notwendigerweise eine Verwässerung dessen einher, was im Allgemeinen unter Gewalt – nämlich jene direkter und physischer Art – verstanden wird?

All diese Aspekte hängen notwendigerweise auch mit der implizit immer mitverhandelten Frage zusammen, wie man das Gegenteil von Gewalt versteht: Gewaltlosigkeit, Gewaltfreiheit, Gewaltverzicht. Ist letzteres womöglich eine naive Illusion, ein normatives Ideal, eine produktive Utopie – oder ein Begriff, der angesichts allgegenwärtiger epistemischer Gewalt ohnehin entsorgt werden soll? Oder handelt es sich um etwas, das nur mittels – vielleicht auch epistemischer – Gewalt erreicht werden kann?

Diese und ähnliche Fragen kann und will ich an dieser Stelle nicht vorab beantworten, sondern im Verlauf meiner Argumentation entlang einer Vielzahl von Perspektiven und Positionen diskutieren. Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie die Enge konventioneller Gewaltbegriffe verlassen und neue Horizonte einer umfassenden Debatte über Gewalt und ihre Reduktion erschließen. Meine Arbeit an einem komplexeren Verständnis des Zusammenhangs zwischen Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne, der über ein fundiertes Konzept epistemischer Gewalt besser als bislang ausgelotet werden kann, verstehe ich als einen Beitrag zu einer notwendigerweise vielstimmigen Bewegung auf dieses Ziel hin.

Strukturierte Argumentation

Nach dieser Einleitung führe ich in Kapitel 2 die aus der vor allem lateinamerikanischen dekolonialen Theoriedebatte stammenden Konzepte der *Kolonialität von Macht, Wissen und Sein* ein. Sie machen es plausibel, die Frage nach dem Zusammenhang von Wissen(schaft) und Gewalt nicht nur als gegenwärtig relevante zu verstehen, sondern in ihrer historischen Entwicklung im Zeitraum von 500 Jahren, im Kontext des frühen europäischen Kolonialismus als Möglichkeitsbedingung der späteren Entwicklung des kapitalistischen Weltsystems. Aus der Perspektive einer Theoretisierung epistemischer Gewalt ist es unverzichtbar, sich erstens der Erfindung und Transformation der Kategorie ›Rasse‹ zuzuwenden, zweitens den insbesondere auf diesem Wege begründeten Herrschaftsmodus des Teilens und Herrschens im Kontext des politischen und epistemischen Eurozentrismus zu verorten, und drittens die massive physische Gewalt des europäischen kolonialen Pro-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jekts mit dieser Dimension des Wissens in einen Zusammenhang zu stellen. Veranschaulicht werden die miteinander in Verbindung stehenden abstrakten Konzepte der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein viertens durch die Schilderung sehr konkreter Prozesse der Vernichtung von Leben und Wissen im sogenannten langen 16. Jahrhundert, die in der dekolonialen Debatte mit dem Doppelbegriff »Genozid/Epistemizid« (Grosfoguel 2013) auf den Punkt gebracht werden. Die Ergänzung dieses Zusammenhangs mit einem sich wandelnden Naturverständnis aus einer frühen kapitalismuskritischen postkolonial-feministischen Perspektive rundet diese epistemologische Reflexion des Zusammenhangs von Modernität/Kolonialität und Kapitalismus ab.

Ausgehend von meinem derart gerahmten Erkenntnisinteresse wird in Kapitel 3, *Begriffslandschaften epistemischer Gewalt*, das heterogene Netz skizziert, innerhalb dessen sich zahlreiche Autor_innen aus unterschiedlichsten fachlichen und disziplinären Zusammenhängen bislang mit epistemischer Gewalt beschäftigen. Dabei habe ich insbesondere solche Texte als Material ausgewählt, die den Begriff epistemische Gewalt explizit verwenden und zumindest implizit auch versuchen, ihn konzeptionell zu fassen. Ich gehe dabei nicht chronologisch oder territorial vor, sondern organisiere die von mir als relevant identifizierten Texte in drei voneinander unterscheidbaren, einander aber auch überlappenden Debattenfeldern. Dies sind erstens die Friedens- und Konfliktforschung und die Internationalen Beziehungen. Zweitens verdichte ich Zugänge zu diesem Begriff aus feministischen Debatten, die über eine reichhaltige wissenschaftskritische und reflexive Tradition verfügen und zahlreiche Schnittstellen mit post- und dekolonialen Perspektiven aufweisen. Letztere sind die Quelle einer dritten Bündelung konzeptioneller Annäherungen an Begriffe und Phänomene epistemischer Gewalt. In einem vierten Abschnitt fasse ich zentrale Aspekte dieser bereits in sich selbst inter-, multi- und transdisziplinären Begriffslandschaften zusammen.

Nach dieser Diskussion unterschiedlicher Zugänge zu epistemischer Gewalt als Phänomen und als Begriff folgt in Kapitel 4 eine ausführliche Analyse von *Dimensionen des Epistemischen in weiten Gewaltkonzepten*. Darin werden bereits besser etablierte weite Gewaltbegriffe – strukturelle und kulturelle, symbolische und normative Gewalt – vor dem Hintergrund des zuvor erarbeiteten Verständnisses von epistemischer Gewalt einer spezifischen Relektüre unterzogen. Wie wird darin das Verhältnis von Wissen und Gewalt konzipiert? Welche spezifische Rolle nimmt Wissen(schaft) im jeweiligen Gewaltbegriff ein? Welche Phänomene werden damit (nicht) gefasst und welche Ebene von Wissen(schaft) wird dabei auf welche Weise (nicht) berücksichtigt? Diesen Forschungsfragen liegt ein klares Erkenntnisinteresse zugrunde: Was können diese weiten Gewaltkonzepte zu einer Theoretisierung epistemischer Gewalt beitragen?

Allen voran diskutiere ich in diesem Kapitel Johan Galtungs ganzheitlich-relationale Gewalttheorie entlang seiner heute beinahe in Vergessenheit geratenen

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konzepte der strukturellen sowie der kulturellen Gewalt. Wiederum mit dem Fokus auf das Zusammenspiel von Wissen und Gewalt im Werk des norwegischen Soziologen, Mathematikers und Mitbegründers der Friedensforschung ergänze ich diese beiden Konzepte um seine rezenteren Ausführungen zu einer kosmologischen Zivilisationstheorie.

Als zweitem Autor widme ich mich dem französischen Soziologen Pierre Bourdieu, dessen Werk viel breiter rezipiert wird – allerdings kaum dort, wo es um Gewalt im Kontext des Politischen geht. Seine ebenfalls über ein gesamtes Lebenswerk hinweg weiterentwickelte Theorie symbolischer Gewalt als Mittel zur Aufrechterhaltung bestehender Herrschaftsordnungen sozialer Ungleichheit diskutiere ich entlang der drei Themenfelder Bildung und Wissenschaft, Geschlechterverhältnis und Staat(sgewalt). Dabei werden zahlreiche Querverbindungen für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt sichtbar, aber ebenso, dass ein problematisches Spannungsverhältnis zwischen Europa und seinen (ehemaligen) Kolonien das Konzept symbolischer Gewalt durchzieht.

Drittens diskutiere ich normative Gewalt nach Judith Butler, die diesen Begriff selbst kaum benutzt, ihn jedoch mit ihrer Theoretisierung epistemischer und diskursiver Rahmungen und einer globalen Verantwortlichkeit sehr gut mit den zuvor diskutierten Annäherungen an epistemische Gewalt verknüpfbar macht. Wie Galtung und Bourdieu ringt auch die US-amerikanische Philosophin mit einer Utopie der Gewaltfreiheit angesichts tiefliegender, unsichtbarer und zugleich höchst wirksamer Formen normativer und auch epistemischer Gewalt.

Im Anschluss verdichte ich in Kapitel 5, *Transdisziplinäre Konturierungen eines Konzepts epistemischer Gewalt*, zentrale Erkenntnisse aus den Kapiteln 3 und 4. In einer gewissermaßen paradoxen methodologischen Wendung verschränke ich eine konventionelle sozialwissenschaftliche Typologie von Mikro-, Meso- und Makroebene mit dem in Kapitel 2 dargelegten Konzept der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein. Damit verorte ich mein Verständnis epistemischer Gewalt noch einmal ausdrücklich vor dem Hintergrund der kolonialen Moderne. In drei Abschnitten, in denen epistemische, strukturelle, kulturelle, symbolische und normative Gewalt in Hinblick auf eine substanzielle Theoretisierung epistemischer Gewalt zusammengeführt werden, spreche ich von einer ersten Konturierung auf der Mikroebene der Kolonialität des Seins, einer zweiten auf der Mesoebene der Kolonialität des Wissens und einer dritten auf der Makroebene der Kolonialität der Macht.

Ich schließe meine Überlegungen unter der Überschrift *UnDoing Epistemic Violence*, die darauf verweist, dass auch das von mir vorgelegte Konzept kein endgültiges ist. Vielmehr stellt es eine Einladung dar, nicht nur am, sondern auch mit ihm Gewalt weiter zu denken und epistemische Gewalt weiterzudenken. Eine Möglichkeit des Weiterdenkens epistemischer Gewalt besteht darin, sie von Horizonten ihrer potenziellen Reduktion oder Überwindung aus zu konzipieren. In diesem Sinne diskutiere ich die bei allen Autor_innen präsente Herausforderung, dass epistemi-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche, kulturelle, normative, symbolische und in gewissem Maße auch strukturelle Gewalt selbst dann stets potenziell reproduziert wird, wenn man sich ihr entgegenzustellen bemüht ist. Entlang der Frage nach der gleichzeitigen Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer um die Dimension des Wissens erweiterten Utopie von Gewaltfreiheit verdichte ich die in den anderen Kapiteln der Arbeit gelegten Spuren eines solchen Weges, der noch weiter zu beschreiten ist.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 2: Kolonialität von Macht, Wissen und Sein

> »Wenn die Erkenntnis ein imperiales Instrument der Kolonialisierung ist, dann ist die Dekolonialisierung der Erkenntnis eine der dringendsten Aufgaben.«
> (Mignolo 2012: 48)

Die Aufgabe der Dekolonisierung von Denken und Wissen besteht nach Walter Mignolo nicht nur darin, die Inhalte des Diskurses auszutauschen, sondern auch dessen Begriffe zu verändern (ebd.: 79). Wir sollten das auch mit dem Begriff Gewalt tun, indem wir ihn in zweierlei Richtung weiterdenken: *weiter denken* im Sinne einer Abkehr von der Selbstverständlichkeit eines engen Verständnisses, das auf direkte physische und personale Gewalt fokussiert und weite Gewaltbegriffe unter dem Machtbegriff gut aufgehoben sieht, und *weiterdenken* im Sinne der notwendigen Unabgeschlossenheit und Offenheit analytischer Werkzeuge und theoretischer Zugriffe auf jene Phänomene, die wir damit fassen wollen und können. Gewaltereignisse in ihrer Relationalität und Prozesshaftigkeit in einen globalen historischen Kontext einzuordnen, die Dimension des Wissens dabei mit in Betracht zu ziehen und auf diese Weise den Begriff epistemische Gewalt weiterzuentwickeln, stellt einen Beitrag zur Dekolonisierung von Erkenntnis dar, die Mignolo in Anlehnung an Aníbal Quijano im obigen Zitat fordert.

Doch warum muss Erkenntnis, warum muss Wissen überhaupt dekolonisiert werden, und wovon? Um diese Frage zu erörtern, begründe ich meine transdisziplinären Explorationen rund um epistemische Gewalt im konzeptuellen Rahmen der Kritik an der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein, die in der dekolonialen Debatte insbesondere lateinamerikanischer Sozial- und Geisteswissenschaftler_innen entwickelt wurde, wo man auch vom Begriffspaar Modernität/Kolonialität spricht (Escobar 2007; Garbe 2013a; Mignolo/Walsh 2018).[1] Ergänzt wird diese Grundle-

1 Diese Autor_innen bieten einführende Überblicke zu dieser Theorietradition, an der zahlreiche Stimmen insbesondere aus den USA und aus Lateinamerika beteiligt waren und sind. Catherine Walsh und Walter Mignolo (2018: 8) zählen zur sogenannten Modernität/Kolonialität-Gruppe Edgardo Lander, Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera, Arturo Escobar, Javier Sanjinés, Freya Schiwy, Enrique Dussel, Nel-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gung durch die Berücksichtigung feministischer Theoretikerinnen aus Westeuropa, die sich diesen Fragen mit zum Teil anderen Begriffen, aber in sehr ähnlicher Perspektive und teilweise schon viele Jahre zuvor gewidmet haben (Federici 2004; Merchant 1983; Mies 1986).

son Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Aníbal Quijano sowie sich selbst.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Modernität/Kolonialität und Kapitalismus

> »Wenn der Kapitalismus in der Lage gewesen ist, sich zu reproduzieren, dann nur aufgrund der Ungleichheit, die er in den Körper des Weltproletariats integriert hat, sowie aufgrund seiner Fähigkeit, die Ausbeutung zu globalisieren. Dieser Vorgang entfaltet sich noch heute vor unseren Augen, wie er es die letzten fünfhundert Jahre getan hat.«
> (Federici 2012: 25)

Post- und dekoloniale Theorien stellen fest, dass wir auch nach dem formalen Abschluss der politischen Dekolonisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einem anhaltenden Zustand der Kolonialität leben, und dass diese die konstitutive Unter- oder Kehrseite der Moderne bildet (Quintero/Garbe 2013b).[2] Sie verweisen darauf, dass die heute globale Durchsetzung des Kapitalismus eng verwoben ist mit dem europäischen Projekt des Kolonialismus und fordern, jegliche Form von Macht, Herrschaft und Gewalt in diesem Kontext der Kolonialität zu analysieren.[3] Postkoloniale Theorien beziehen sich insbesondere auf die koloniale Expansion Frankreichs und Großbritanniens vom 18. bis zum 20. Jahrhundert nach Afrika und Asien und machen das Zeitalter von Aufklärung, Liberalismus und Industrieller Revolution zum historischen und ideengeschichtlichen Referenzpunkt (Hall 1992; Said 1978, 1993; Spivak 1999).[4]

Dekoloniale Ansätze verorten das Problem bereits 300 Jahre früher und Tausende Kilometer weiter westlich. Sie argumentieren, dass die frühe europäische Expansion in die Amerikas, die bereits im späten 15. Jahrhundert von der iberischen Halbinsel ausgegangen war, den Grundstein für die heutige Weltordnung gelegt habe. Ohne die durch die Eroberung und Unterwerfung der Amerikas generierte primäre Akkumulation enormer Reichtümer im sogenannten langen 16.

2 Robert Young (2006: 3f.) widerspricht der Erzählung, dass die Welt bereits vollständig politisch dekolonisiert sei. Er argumentiert, dass es von der von Marokko besetzten Westsahara über die nordamerikanischen *First Nations* bis hin zur israelischen Besetzung palästinensischer Gebiete weltweit noch einige koloniale Konstellationen auch im engeren politischen Sinne gebe.

3 Zu Abgrenzungsdebatten und Überschneidungen zwischen post- und dekolonialen Ansätzen siehe Castro Varela/Dhawan (2015: 318ff.), Kerner (2012: 164), Bhambra (2014b) und Boatcă (2015b).

4 Für einen Überblick zu dieser Theorietradition siehe Kerner (2012) oder Castro Varela/Dhawan (2015).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jahrhundert[5] sei die spätere Expansion in den Osten und Süden, auf die sich postkoloniale Kritik bezieht, erst gar nicht möglich gewesen, so das Argument (Dussel 2013; Lander 2000; Mignolo 2000, 2009a; Quijano 2000, 2007; Quintero/Garbe 2013a; Santos 2005).

Im Gegensatz zur gängigen Begründung der modernen Fortschrittserzählung in italienischer Renaissance, lutheranischer Reformation (Deutschland), politischer (Frankreich), industrieller (Großbritannien) oder wissenschaftlicher Revolution (Westeuropa) legen insbesondere dekoloniale Perspektiven gerade in diesen Prozessen die koloniale Unterseite dieser dominanten Erzählung frei (Dussel 2013: 23). Indem die Moderne mit dem 500 Jahre währenden Zustand der Kolonialität zusammengedacht wird, verschieben sich nicht nur ihre zeitlichen, sondern auch ihre geopolitischen Anfänge (ebd.: 22). Dekoloniale Theorie spricht daher vom Begriffspaar Modernität/Kolonialität, also von zwei untrennbar miteinander verwobenen Prozessen oder von der kolonialen Moderne. Dieses Verständnis lege ich meinem Beitrag zu einer Theoretisierung epistemischer Gewalt zugrunde.

Ein zentrales Argument dekolonialer Perspektiven ist das eines intrinsischen Zusammenwirkens von Moderne und Kolonialität seit der Eroberung der Amerikas 1492 und nicht erst mit dem Zeitalter der Revolutionen, auf das postkoloniale Perspektiven fokussieren, wenn sie die spätere Phase des europäischen Kolonialismus in Afrika und Asien analysieren. Die Moderne wird dabei nicht als exklusiv (west-)europäisches, sondern als weltumspannendes Phänomen betrachtet, weil sich Kapitalismus und Kolonialismus in ihr miteinander verwoben entwickelt hätten (Garbe 2013a: 22). Man fokussiert daher auf soziale Ungleichheiten, Subalternisierungsprozesse und Klassifizierungen im globalen Maßstab und kritisiert Eurozentrismus als moderne/koloniale Form von Wissen, Repräsentation und Reproduktion (ebd.). Auch der Grundstein für das heute weltweit durchgesetzte (natur-)wissenschaftliche Weltverständnis, das mit Moderne und Rationalität assoziiert wird, ist der dekolonialen Argumentation zufolge in den Anfängen der kolonialen Eroberung der Amerikas gelegt worden, von der aus sich das kolonial-kapitalistische Modell gesellschaftlicher Organisation entwickeln konnte und schließlich global durchgesetzt habe (ebd.).

5 Der Begriff geht zurück auf Historiker Fernand Braudel und hat insbesondere Immanuel Wallersteins (1974) Theorie des kapitalistischen Weltsystems geprägt. Mit der Verortung der Ursprünge von Kapitalismus und Kolonialismus in der frühen kolonialen Expansion Europas wurde er auch für die dekoloniale Debatte zu einem wichtigen Referenzpunkt. In diesem Verständnis umfasst das lange 16. Jahrhundert die diesseits und jenseits des Atlantiks miteinander verwobenen historischen Prozesse im Zeitraum von 1450 bis 1650. Jüngere Studien (Anievas/Nişancıoğlu 2015) gehen noch weiter zurück, um die Anfänge des Kapitalismus im Mittelalter auszumachen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieser durchaus nicht homogene oder lineare Prozess ist über mehrere Jahrhunderte verlaufen und in unzähligen Kämpfen und Konflikten und mit ungeheuerlichen Gewaltpraktiken ausgetragen worden, deren Details und Widersprüchlichkeiten in der dekolonialen Argumentation bisweilen zu kurz kommen. Dennoch überzeugt hinsichtlich einer theoretischen Fundierung epistemischer Gewalt der Ansatz, die im globalen Maßstab wirkmächtigen Ausbeutungs- und Herrschaftspraktiken dieser langen Periode als eng verwoben mit jenen Prozessen zu betrachten, die mit der Herausbildung der Wissenschaften und der von ihnen gerahmten Metaerzählung der Moderne zu tun haben. Die Dimension des Wissens erhält nämlich in der dekolonialen Gesellschaftsanalyse im Vergleich zu ihrem intellektuellen Umfeld zwischen Marxismus, Dependenztheorien, Weltsystemtheorie, Postkolonialer Theorie und Cultural Studies einen noch bedeutenderen Stellenwert.

Entstanden und genährt vom spezifischen europäischen Standpunkt einer kleinen, privilegierten Elite aus, verheißt und beansprucht die Epistemologie der kolonialen Moderne universelle Gültigkeit, so die Kritik. Damit gehe die Moderne über ökonomische und politische Dimensionen weit hinaus, sie durchdringe die Ebenen des Kulturellen, des Spirituellen, der Wissens- und Seinsweisen der Menschheit. Durch den Blick auf die sogenannte koloniale Unterseite der Moderne werde daher klar, dass die Moderne in der behaupteten Linearität, Fortschrittlichkeit, Aufgeklärtheit und zivilisatorischen Überlegenheit vor allem eines sei: ein machtvoller Mythos, der die gewaltsamen Prozesse der Moderne selbst unsichtbar mache oder legitimiere, indem er ihre tiefe Verwurzelung im kolonialen Projekt leugne, verharmlose oder beschönige. Der Dimension des Wissens, die in Analysen von Gewalt im politischen Kontext weitgehend vernachlässigt wird, kommt in der Entstehung und Tradierung dieses Mythos eine zentrale Bedeutung zu – und muss daher auch bei dessen Analyse und Dekonstruktion Berücksichtigung finden.

Mit diesem dekolonialen Verständnis von Modernität/Kolonialität geht das Argument einher, nicht nur die (ehemals) Kolonisierten würden in der immer noch kolonialen Moderne leben, sondern auch jene Gesellschaften, von denen die kolonialen und imperialen Prozesse der Eroberung, Unterwerfung und Ausbeutung einst ausgegangen seien. In den Worten des indischen postkolonialen Psychologen und Soziologen Ashis Nandy »ist der Westen […] jetzt überall, innerhalb des Westens sowie außerhalb; in Strukturen und im Bewu[ss]tsein« (zit.n. Kastner/Waibel 2016: 15). »Als moderne Subjekte atmen wir diese Kolonialität täglich und zu jeder Zeit« (Maldonado-Torres 2007: 243), denn »der Triumph der Moderne liegt darin, dass sie sich universalisiert hat« (Escobar 2007: 183), formulieren auch dekoloniale Autoren. Eine Art moderner Kolonialität betreffe demnach alle Menschen auf der ganzen Welt, was keineswegs bedeutet, unterschiedliche Positionierungen miteinander gleichzusetzen und Asymmetrien einzuebnen.

Dass die Auswirkungen für unterschiedlich positionierte Menschen jedoch höchst unterschiedlich sind, liegt auf der Hand. Nach Quijano ist

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »die eurozentrierte koloniale Moderne eine durch und durch diverse, in sich widersprüchliche und konfliktive Konfiguration. Sie beruht einerseits auf den Ideen der sozialen Gleichheit, der Solidarität, der Freiheit und Autonomie aller Menschen, andererseits auf einer gesellschaftlichen Reklassifizierung der Bevölkerung der gesamten eurozentrierten Herrschaftskolonialität nach Maßstäben ihrer ›rassischen Zugehörigkeit‹.« (Quijano 2010: 36)

Westeuropa habe einen hegemonialen »Gemeinsinn« (ebd.: 39) geschaffen und weltweit verbreitet, der sich in Gleichheit, Freiheit und Autonomie, in Staatsbürgerschaft und Nationalstaat artikuliere (ebd.). Zugleich jedoch seien die Opfer dieses Herrschaftsmusters an der Ausübung der damit einhergehenden Rechte und einer entsprechenden Existenzweise systematisch gehindert worden (ebd.). Das global durchgesetzte kapitalistische Weltsystem basiert dieser Lesart zufolge auf einer internationalen Arbeitsteilung und Ressourcenallokation, die entlang dieser rassifizierten und, wie feministische Autorinnen stets vertieft haben, auch heteronormativ sexualisierten Klassifizierung organisiert sei (Anzaldúa 1987; Lugones 2007, 2010), also auf der Basis einer ganz spezifischen Wissensformation (Quintero/Garbe 2013a: 10), einer »kolonialen Matrix der Macht« (Mignolo 2012: 50).

Vertraute – in Debatten über Gewalt im Kontext internationaler Politik jedoch zumeist nur oberflächlich oder gar nicht verwendete – Begriffe wie strukturelle, kulturelle oder symbolische Gewalt reichen nicht aus, um die koloniale Matrix der Modernität/Kolonialität analytisch zu durchdringen. Letztere beinhaltet auch Gewalt in Bezug auf die Hervorbringung und Verdrängung von Wissen sowie auf die Herstellung von Subjektivitäten (ebd.). Diese Prozesse werden von dekolonialen Autor_innen immer wieder als epistemische Gewalt bezeichnet, zumeist jedoch, ohne diesen Begriff weiter auszuführen. Gemeint sind damit etwa nach Quijano die selektive Aneignung kultureller Errungenschaften von Kolonisierten im Dienste des Kapitalismus, die Unterdrückung alternativer Wissenspraktiken, Sinnstiftung und Subjektivität, die diesem Ziel entgegenstehen, sowie der Zwang zum Erlernen der Dominanzkultur der Kolonisator_innen (Quijano 1993: 209f.).

Zahlreichen dekoloniale Theoretiker_innen greifen die epistemische Dimension der kolonialen Matrix auf und unterscheiden sie analytisch in drei weitere Dimensionen: die Kolonialität der Macht, die Kolonialität des Wissens und die Kolonialität des Seins. Im Folgenden erläutere ich diese eng miteinander verwobenen Konzepte. Darüber hinaus führe ich in die Begriffe Geo- und Körperpolitik des Wissens ein, die für eine vertiefte transdisziplinäre Exploration epistemischer Gewalt hilfreich sind. Nach diesen theoretischen Erörterungen illustriere ich die Konzepte der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein an ganz konkreten und transkontinental miteinander verwobenen Gewaltpraktiken des sogenannten langen 16. Jahrhunderts, also jener Epoche, die aus dekolonialer Perspektive für die Heraus-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bildung des bis heute wirksamen kolonial-kapitalistisch-modernen Machtmodells und seiner hegemonialen Epistemologie in vielerlei Hinsicht konstitutiv war. Ergänzt werden diese Beispiele durch eine marxistisch-feministisch-postkoloniale Analyse der parallel erfolgenden Transformation des Naturverständnisses, die mit den geschilderten Gewaltpraktiken eng verzahnt ist.

Rassifizierung als Achse der Kolonialität der Macht

Insbesondere bei Quijano (1993, 2000, 2016) ist das Konzept der »Kolonialität der Macht« (ebd.) ausgearbeitet, das den »epistemischen Knotenpunkt« (Garbe 2013a: 37) dekolonialer Perspektiven bildet.[6] Im Kern dieses globalen Machtmusters benennt er drei Komponenten: den Kapitalismus als universell durchgesetztes Ausbeutungsmodell, das alle zuvor bekannten Formen der Arbeitskontrolle in sich vereint hat, den Staat als universell durchgesetzte Form öffentlicher Autorität und den Eurozentrismus als heute einzige legitime Form von Rationalität und Wissensproduktion (zit.n. Germaná 2013: 80).

In einer späteren Phase der Debatte der *Modernidad/Colonialidad*-Gruppe wurden dieser Grundkonzeption der Kolonialität der Macht drei weitere Dimensionen hinzugefügt, in denen die europäischen Kolonisator_innen immer mehr Kontrolle zu etablieren verstanden hätten: über Sexualität und Geschlecht, über Subjektivität und Erkenntnis sowie über die Sphäre der Natur und ihrer Ressourcen (Mignolo 2012: 50). Auch wenn er alle diese Dimensionen als miteinander verwoben und relevant anerkennt, stellt Quijano den Rassismus der kapitalistischen Produktionsweise ins Zentrum seiner Analyse und Konzeption der Kolonialität der Macht (zit.n. Kastner/Waibel 2016: 10). Er wertet dabei allerdings die epistemische Dimension gegenüber der ökonomischen auf. Die Mehrheit der Indigenen in Lateinamerika seien nämlich nicht Proletarier_innen (gewesen), sondern Leibeigene – und dies nicht aufgrund ihrer Klassenzugehörigkeit, sondern auf Basis der bereits zuvor erfolgten Rassifizierung, der sie von den Kolonisator_innen unterworfen worden seien (ebd.: 11).

Die aus post- und dekolonialer Perspektive wirksamste unter den sozialen Klassifikationen der Moderne – ›Rasse‹ – etabliert sich nach Quijano stets in Konflikten und sozialen Verteilungsprozessen, in denen historische Auseinandersetzungen fortwirken (ebd.: 13). Zugleich sei es eben jene Kategorie ›Rasse‹, die die Akkumulation des Wohlstands im europäischen Zentrum auf Dauer gewährleiste (ebd.) – und mit ihm die epistemischen und daraus resultierenden anderen Privilegien.

6 Auf Quijanos zentrale Konzepte beziehen sich so gut wie alle dekolonialen Autor_innen. Sie vertiefen es in vielerlei Hinsicht, weshalb ich mich an dieser Stelle stärker auf die lebendige dekoloniale Debatte beziehe als auf die Primärtexte aus seiner Feder.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der Ablösung einer religiös-theologischen durch eine zunehmend säkular-verwissenschaftlichten Epistemologie (Maldonado-Torres 2014: 637) sei die Rassifizierung von Menschen zum »Modus [geworden], um den mit der Eroberung durchgesetzten Herrschaftsverhältnissen Legitimität zu verleihen« (Quijano 2016: 28) und Herrschaftsverhältnisse zwischen Europäer_innen und Nicht-Europäer_innen zu naturalisieren (ebd.). *Raza*, der religiös-theologische Vorläufer der später säkularisierten Kategorisierung *race*, sei zum »Hauptkriterium für die Einteilung der Weltbevölkerung in Rangstufen, Stellungen und Rollen in der Machtstruktur der neuen Gesellschaft« geworden (ebd.: 29), zum »grundlegenden Modus der universellen gesellschaftlichen Klassifizierung« (ebd.).

Die Kolonialität der Macht beschreibt also diejenigen modernen Machtmuster, die, so Catherine Walsh, eine nach der Kategorie ›Rasse‹ vorgenommene Einteilung von Menschen mit der Kontrolle von Arbeit, dem Staat und der Wissensproduktion verknüpft (zit.n. Kastner/Waibel 2016: 14f.). Dieses spezifische Machtmuster konnte der dekolonialen Argumentation zufolge im Laufe von 500 Jahren zu einem globalen Modell werden, weil es in der kolonialen Expansion und der mit ihr verkoppelten Entwicklung des Kapitalismus weltweit zur Anwendung gebracht wurde, erklärt César Germaná anhand der Theorie Quijanos. Dies wiederum sei gerade deshalb gelungen, weil die Idee von *raza/race* eine allerorten einsetzbare soziale Klassifikation von Menschen ermöglicht habe (Germaná 2013: 79), mit der andere Kategorien der Differenzierung überschrieben worden seien. Bereits zuvor und auch anderswo existierende asymmetrische Beziehungen von Ausbeutung, Beherrschung und Konflikt entlang von Geschlecht, Religion oder gesellschaftlichem Rang seien im politischen und epistemischen ›Erfolgsprojekt‹ des Kolonialismus rassifiziert worden, was die damit einhergehenden Machtverhältnisse und Gewaltpraktiken naturalisiert und universalisiert habe (ebd.). Dabei seien die Beherrschten bisweilen selbst zu Kompliz_innen ihrer Unterdrückung geworden, da sie die im modernen Zivilisationsparadigma immer wieder behauptete Überlegenheit der Kolonisator_innen, die zuerst religiös, dann biologisch und schließlich kulturell argumentiert worden sei, zunehmend selbst als legitim und naturgegeben zu betrachten begonnen hätten (ebd.: 81).

Die politischen und sozialen Aspekte dieses Prozesses blieben für die sich herausbildenden Wissenschaften nicht folgenlos. Das sich im Europa des 17. Jahrhunderts etablierende moderne Wissenschaftssystem konnte sich aus dekolonialer Perspektive nur deshalb so erfolgreich durchsetzen, weil Europa zu diesem Zeitpunkt bereits die Kontrolle aller Formen von Subjektivität, Kultur, Wissen und seiner Produktion innegehabt hat. Das trifft zumindest für Südamerika zu. Die Kolonialität der Macht und die mit ihr erfolgte Implementierung von *raza/race* als konstitutives Element der späteren globalen Organisation und Verteilung von Arbeit und Ressourcen hätten dafür die notwendige Voraussetzung dargestellt (ebd.: 80).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Quijano verortet die Entstehung des zuerst theologischen Konzepts *raza*, aus dem im Zuge der Ver(natur-)wissenschaftlichung von Wissen das biologistische Konzept *race* werden sollte, in den frühen europäischen Debatten darüber, ob die zu unterwerfenden Indigenen der Amerikas eine Seele hätten oder nicht (zit.n. Maldonado-Torres 2007: 244). Die fünf Jahrzehnte andauernden innerkirchlichen Auseinandersetzungen, ob es sich bei diesen Menschen überhaupt um Menschen handle, wurde deshalb zum Streitpunkt, weil man sich über die Legitimität der kolonialen Praktiken von Versklavung, Ermordung und Misshandlung uneinig war (Wallerstein 2007). Elemente der beiden Hauptstränge der Mitte des 16. Jahrhunderts geführten Debatte von Valladolid, verkörpert durch Bartolomé de las Casas einerseits und Gines Sepúlveda andererseits (ebd.), setzen sich bis heute in kulturalistisch beziehungsweise biologistisch gerahmtem Rassismus fort (Grosfoguel 2013: 83).

So gänzlich fremd wie die an den Küsten der Amerikas angetroffenen Menschen den ersten europäischen Kolonisatoren erschienen sein mögen, galten sie den Europäer_innen nicht als lediglich auf andere Weise religiös wie etwa die auf europäischem Territorium vertriebenen oder zwangskonvertierten Muslim_innen, Juden und Jüdinnen der spanischen Reconquista (ebd.: 81ff.). Diese habe man zwar als minderwertig und verdächtig erachtet, aber immerhin noch für menschlich gehalten (ebd.). Damit habe zumindest theoretisch die Option der Konversion offen gestanden, die die christliche Gleichheit aller (Christen-)Menschen vor Gott gewährleiste. Die amerikanischen Indigenen hingegen seien von den Kolonisator_innen als überhaupt ohne jeglichen Glauben an irgendeinen Gott betrachtet worden (ebd.: 82).

Da in der frühen christlichen Vorstellungswelt notwendigerweise alle Menschen eine Religion hatten und zur christlichen bekehrt werden konnten, schloss man aus der angenommenen Abwesenheit von Religion konsequenterweise auf das Nichtvorhandensein einer Seele (ebd.: 81). Wer keiner Religion zugeordnet werden konnte, konnte aus europäisch-christlicher Sicht auch keinen Gott haben; wer keinen Gott hatte, konnte demzufolge keine Seele haben; und ohne Seele war man in dieser Logik dem Tier näher als dem Menschen. Da man den in den Amerikas angetroffenen Menschen keinerlei Religiosität im engen christlichen Verständnis zusprechen konnte und wollte, sei also deren Menschsein selbst auf dem Prüfstand gestanden (ebd.: 82). Mitte des 16. Jahrhunderts hat der katholische Klerus nach langen philosophischen, theologischen und rechtlichen Debatten zwar ein indigenes Menschsein im Sinne einer Fähigkeit zur Konversion zum Christentum anerkannt, welche, so das Argument der Kirche, die Seelen der dann nicht mehr so gänzlich anderen zu retten vermocht hätte (ebd.: 83). Von der Vorstellung von

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschsein eines Weißen[7] männlichen europäischen Christen war diese Qualifizierung jedoch weit entfernt.

Noch bevor also Mitte des 17. Jahrhunderts der methodische Skeptizismus des französischen Gelehrten René Descartes zur Debatte stand, den ich im folgenden Punkt der Kolonialität des Wissens diskutiere, hatte sich der dekolonialen These zufolge schon eine subtilere Form des »imperialen, manichäischen, misanthropischen Skeptizismus« (Maldonado-Torres 2007: 245) gegenüber bereits rassifizierten Anderen durchgesetzt – ein auf höchst problematischen epistemischen Grundlagen basierender Generalverdacht, der sich in einer grundlegend imperialen Haltung äußerte (ebd.). Diese Haltung definierte nicht nur die zu unterwerfenden Indigenen in den Amerikas, die im Fortgang des Kolonialismus zu versklavenden Afrikaner_innen und die als biologisch und intellektuell minderwertig erachteten europäischen Frauen sowie erst recht alle Frauen außerhalb Europas. Sie konstituierte auch den modernen imperialen Menschen selbst, der wenig überraschend exklusiv als Weißer, christlicher Mann gedacht wurde, der zumindest nicht arm und krank und später auch heterosexuell zu sein hatte. Ausgestattet mit diesem Selbstverständnis sowie dem epistemischen Privileg, das expandierende Europa und wachsenden Ressourcen als sich neu herausbildenden epistemischen, ökonomischen und politischen Mittelpunkt der Welt hinter sich zu wissen, konnte sich der »imperial man« (Maldonado-Torres 2008: 113) zahlreiche weitere Privilegien aneignen und zu seinen Gunsten durchsetzen.

Unterscheiden und Herrschen in der Kolonialität des Wissens

Am direktesten mit dem Konzept der Kolonialität des Wissens verbunden, aber selten zitiert, ist der Name Edgardo Lander. In seinem eigenen Beitrag zur von ihm herausgegebenen Anthologie *La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencas Sociales* (Lander 1993b) problematisiert der venezolanische Soziologe die Rolle der Sozialwissenschaften im Kontext der Kolonialität der Macht und lotet aus, inwiefern von diesen auch eine theoretisch und politisch wirksame Alternative zum Status quo zu erwarten sei. Auch in *Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought* spricht Lander von einem kolonialen Wissenssystem, weil es Europa gelungen sei, ein Monopol auf ›richtiges‹ und ›wahres‹ Wissen zu etablieren (Lander 2000: 527). Diese vermeintliche Selbstverständlichkeit werde in der modernen Erzählung als Resultat von hierarchisch organisierten Differenzen erklärt und zugleich von ihr mit hervorgebracht, sei es durch ›Rassen‹, ›Kulturen‹ oder andere Klassifizierungssysteme, in denen der Weiße Westen als höchste Stufe der menschlichen Entwick-

7 Die Großschreibung steht dafür, dass es keine phänotypisch eindeutig voneinander abgrenzbaren ›Rassen‹ gibt und diese Konstrukte eines rassistischen Wissenssystems sind. Weiterführend dazu siehe Arndt (2012).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lung imaginiert und jegliche Abweichung davon als Ausdruck einer intrinsischen Unterlegenheit argumentiert werde (ebd.: 527f.).

Lander zufolge besteht die Kolonialität des Wissens in der Verschränkung von zwei Dimensionen. Die eine umfasse die sukzessiven Trennungen und Teilungen der realen Welt ebenso wie der Formen, in denen wir Wissen über diese Welt generieren, die andere das spezifische Zusammenwirken dieser modernen Wissensformen mit kolonialen/imperialen Machtverhältnissen (Lander 1993a: 13f.). Diese beiden Dimensionen würden als Basis für die naturalisierende Konstruktion der modernen Sozialwissenschaften dienen (ebd.: 14). Die erste und wichtigste dieser Differenzierungen sei religiösen, das heißt christlichen Ursprungs: jene zwischen Gott, dem Menschen und der Natur als drei voneinander unterschiedenen Existenzen (ebd.). Diese Vorstellung unterscheidet sich grundsätzlich von jenen indigenen Kosmologien, auf die europäische Kolonisator_innen in den Amerikas und später auch in Asien und Afrika gestoßen sind. Eine für die Kolonialität des Wissens zentrale, spätere Differenzierung, die auf dieser christlichen Unterteilung zwischen Gott, dem Menschen und der Natur basiert, ist nach Lander jene zwischen Körper und Geist und damit auch zwischen Welt und Vernunft (ebd.). Wer im Richtigen – im Christentum – gelebt habe, dem sei Vernunft zugesprochen worden, während auf ewig ans Körperliche gebunden erschienen sei, wer an diesem Privileg keinen Anteil gehabt habe (Maldonado-Torres 2014: 656).

Ich denke, also bin ich

Diese Differenzierung verdichtet sich insbesondere in Descartes' paradigmatischem »Ich denke, also bin ich« (*cogito ergo sum*), das dieser 1641 erstmals formuliert hat (zit.n. Lander 1993a: 14). Dieser zumeist nicht mehr mitgedachte christliche Subtext mag zunächst erstaunen, gilt Descartes' Satz doch als Credo von Aufklärung und Säkularität schlechthin und damit als modernes Gegenprogramm zum einst christlichen Wissensmonopol. Descartes wird von vielen dekolonialen Autor_innen herangezogen, um den Paradigmenwechsel von einer »Theopolitik« (Mignolo 2012: 162) zu einer »Egopolitik« (ebd.) des Wissens zu veranschaulichen. Erster Begriff bezeichnet das theologisch-christliche Paradigma, zweiter das aufgeklärt-säkulare, das in Descartes' *cogito ergo sum* auf den kürzesten und wichtigsten Punkt gebracht wird, um die in der Neuzeit erfolgende Abwendung vom vormals christlichen Welterklärungs- und Sinnstiftungsanspruch zu markieren. In diesem für die Debatte um die Kolonialität des Wissens zentral gesetzten Leitmotiv der Aufklärung entledigt sich das ›ich denke‹ von der vormals exklusiv religiösen Bedingung des ›ich bin‹, so das dekoloniale Argument. Dabei werde jedoch unmissverständlich von der im vorigen Abschnitt erläuterten Unterstellung ausgegangen, dass ›die anderen‹ keine Religion und infolgedessen auch keine Seele hätten und daher keine Menschen seien (Maldonado-Torres

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2014: 648). Damit bleibe das vermeintlich säkulare ›ich denke‹ einem religiösen Begründungszusammenhang eng verbunden.

Dass das kartesianische *cogito ergo sum* tatsächlich keiner radikalen Abwendung von der christlichen Epistemologie gleichkommt, sondern vielmehr als deren säkularisierte Fortsetzung betrachtet werden kann (Apffel-Marglin 2004: 5), macht den Erfolg dieses neuen Wissensmodus aus. Descartes hat zwar einen alternativen Weg zu epistemischer Gewissheit jenseits von zeitgenössischen religiösen Konflikten und Dogmen geöffnet (ebd.). Doch die Vorstellung einer natürlichen Ordnung der Dinge, in der alles nach rein mechanisch-physikalischen Gesetzen ablaufe, die zumindest bis zur Etablierung des Darwinismus immer noch von einem dreifaltigen Gott ins Werk gesetzt worden seien, unterscheide sich kaum von einer vormals rein göttlichen Schöpfungsgeschichte mit theologisch erklärbaren Gesetzmäßigkeiten, so Apffel-Marglin (ebd.). Der große Unterschied zwischen dem einen und dem anderen besteht diesem Argument zufolge in der »Entzauberung der Welt« (Weber 2002: 19), die offensichtlich auf der kolonialen Unterscheidung zwischen Menschsein und Nicht-Menschsein und all den daraus folgenden Vernichtungspraktiken basiert. Ganz im Gegensatz zum modernen Loblied auf diesen Prozess der individuellen Befreiung erachten dekoloniale Theoretiker_innen diese vermeintliche Entzauberung und die mit ihr einhergehende Gewissheit über Richtig und Falsch, Gut und Böse als problematisch und für die Moderne paradigmatisch (Maldonado-Torres 2008: 241) – und das nicht nur aufgrund eines gewaltdurchdrungenen Begründungszusammenhangs, sondern auch aufgrund ihrer ebenso gewaltförmigen Wirkung.

Diese sich mit Descartes öffnende »ontologische Kluft« (Apffel-Marglin 2004: 3) zwischen dem abstrakten Sein der eurozentrischen Philosophie und dem gelebten Sein der Kolonisierten mündet in der modernen Vorstellung von Materie als etwas Unbelebtem, über das der (rationale, europäische, moderne, in seiner Subjektivität radikal entkörperte, zugleich aber auch männlich und Weiß gedachte) Mensch nach Belieben und Kräften verfügen könne (ebd.: 3f.). Und er tut es auch, selbst dann, wenn es sich bei dieser ›objektifizierten Materie‹ um andere Menschen handelt. Jene Menschen würden aus der Perspektive imperialer Subjektivität keine gewöhnlichen anderen darstellen und auch nicht als adäquates Alter Ego taugen (Maldonado-Torres 2008: 182), wie im vorherigen Abschnitt anhand der zentralen Kategorisierung von *raza/race* erläutert. Als unterhalb der Schwelle des Menschlichen gälten sie als verzicht- und vernichtbar, könnten also gleichermaßen gehasst, begehrt oder auch vollständig ignoriert werden (ebd.: 239). Dafür sorgen aus dieser Perspektive die Kolonialität des Wissens, die genau diese Trennung zwischen Geist und Natur in ein Teilen von und Herrschen über Menschen übersetzt, und die Kolonialität der Macht, die diese Trennung im wahrsten Sinne des Wortes in ihnen verkörpert.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Descartes und ähnlich argumentierende Zeitgenossen gelten als Vordenker der Aufklärung und damit als Wegbereiter der Emanzipation aus Unterdrückung und Gewalt.[8] Wie können sie also gleichzeitig rassistisch und frauenfeindlich argumentieren? Bei genauer Betrachtung ist dieses Paradoxon nur ein scheinbares. So argumentiert etwa der US-amerikanische Historiker George M. Fredrickson, dass in einem von so gut wie allen Beteiligten anerkannten System der vererbten Differenz die vollständige Gleichheit zu argumentieren ja gar nicht notwendig sei (Fredrickson 2015: 11f.). Erst wenn dieses System massiv infrage gestellt würde, müsse sich ein neuer Begründungszusammenhang konstituieren, bei dem gleichwohl Kontinuitäten festzustellen seien (ebd.: 45). Am christlichen ebenso wie am säkularisierten Universalismus zeigt der Rassismustheoretiker, wie je nach Kontext unterschiedliche Ausnahmen von der unterstellten Norm etabliert worden seien, um aus Perspektive der Macht jeweils erwünschte Ausschlüsse zu rechtfertigen.

Sowohl im expandierenden Christentum des langen 16. Jahrhunderts als auch in der vermeintlichen Überwindung des religiösen Paradigmas 200 Jahre später durch die Aufklärung habe die real durchaus nicht existierende Gleichheit aller Menschen als Norm gegolten und beide Narrative hätten von sich behauptet, eine Befreiung vom jeweils vorangegangenen Zustand der Ungleichheit zu ermöglichen (ebd.). Hätten einst Volksmythen, Aberglaube und Tradition dabei geholfen, gesellschaftliche Unterschiede aufrechtzuerhalten, so habe die Kirche ein religiöses Wertesystem der Differenz etabliert, die jedoch durch Konversion zum richtigen Glauben zumindest theoretisch überwunden werden konnte. Die spätere biologistisch-rassistische Ideologie habe den christlichen Expansionsanspruch durch Mission und Konversion daher nicht gefördert, sondern untergraben, so Fredrickson (ebd.: 46). Erst die Gedankenwelt der Aufklärung habe die totale Entfaltung eines naturwissenschaftlich begründeten Rassismus ermöglicht (ebd.: 47) und das politische Projekt der kolonialen Expansion Europas habe dieses Wissen globalisiert. Um zur ideologischen Basis einer globalen sozialen Ordnung zu werden, sei es dementsprechend notwendig gewesen, das frühe Konzept *raza* von traditionellen Vorstellungen sozialer und religiöser Hierarchie zu lösen und als *race* allmählich vollständig zu naturalisieren (ebd.).

Auch der aus Puerto Rico kommende und in den USA tätige Soziologe Ramón Grosfoguel (2013) argumentiert, dass der Dreh- und Angelpunkt der modernen Epistemologie, das aufgeklärt-rationale »Ich denke, also bin ich«, in die die umfassende Gewaltförmigkeit der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein eingebettet und ohne sie gar nicht denkbar sei. Um als von Gott unterschiedenes Ich uni-

8 Wissenschafts- und Philosophiegeschichte ignorieren die wenigen, aber in nahezu jeder Epoche vorhandenen weiblichen Denkerinnen weitgehend. Die exklusiv männliche Form erscheint hier als angemessen, weil auch fast keine Schriften von Frauen überliefert sind oder rezipiert werden.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

versell gültiges Wissen und Wahrheit produzieren zu können, hätten eine ontologische und eine epistemische Voraussetzung erfüllt sein müssen, so Grosfoguel, der sein Argument ebenfalls am Beispiel Descartes' veranschaulicht. Dessen erstes, das ontologische Argument laute, der menschliche Geist bestehe aus einer anderen Substanz als der Körper, Gott also in seiner Fluidität und materiellen Nicht-Determiniertheit ähnlich und damit frei von partikularen Verortungen und Verkörperungen sei (ebd.: 75f.). Das zweite, epistemische Argument beruhe auf der Annahme, menschliche Fragen und Zweifel seien allein durch inneren Monolog und rationale Überlegung zu klären, durch einen Solipsismus, in dem die Existenz jeglicher außenweltlichen Objekte vom Bewusstseinszustand dieses räsonierenden Ichs abhänge (ebd.: 76).

Dialogizität und Kommunikation waren für die Frage nach Wissen und Erkenntnis bei Descartes also irrelevant, ja sogar hinderlich. Dasselbe gilt auch für soziale Beziehungen, die an partikulare Verkörperungen und Verortungen gebunden sind und damit für Descartes erkenntnistheoretisch problematisch waren, so die dekoloniale Argumentation. Der lange währenden Theopolitik des Wissens, die das epistemische Privileg der christlichen Theologie sicherstelle, sei mit diesem Denken eine Egopolitik des Wissens, eine Ermächtigung des idealiter rationalen, modernen und universellen Subjekts gegenübergestellt worden (Mignolo 2009a: 19, 2012: 165). Obwohl als radikaler Gegensatz konzipiert, ist der Theo- ebenso wie der Egopolitik die Annahme gemeinsam, weder verkörpert noch verortet zu sein, also sozial ungebunden, entkörpert und damit frei über jeglicher (geo-)politischen Realität schwebend.

Soweit die Theorie. Frauen und Versklavte, Angehörige unterer Gesellschaftsschichten, Kinder, körperlich oder geistig Kranke und in zahlreichen Schattierungen rassifizierte ›andere‹ gelten Descartes und seinen Zeitgenoss_innen jedoch keineswegs als subjekt- und erkenntnisfähig und damit auch nicht als potenzielle Produzent_innen von intelligiblem Wissen. Dennoch wird in der Egopolitik des Wissens am Ende des langen 16. Jahrhunderts nicht weniger behauptet, als die göttliche Autorität über Wissen und Wahrheit ersetzen und damit ebenso universell gültigen, also gewissermaßen gottähnlichen, Anspruch auf Relevanz und Richtigkeit erheben zu können.

Grosfoguel bringt auf den Punkt, was viele dekoloniale Autor_innen mit Rückgriff auf die kartesianische Logik argumentieren:

> »By delinking ethnic/racial/gender/sexual epistemic location from the subject that speaks, Western philosophy and sciences are able to produce a myth about a Truthful universal knowledge that covers up, that is, conceals who is speaking as well as the geo-political and body-political epistemic location in the structures of colonial power/knowledge from which the subject speaks.« (Grosfoguel 2007: 213)

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Basisoperation der Epistemologie der kolonialen Moderne ist demzufolge die Entkoppelung von Materialität und Sozialität einerseits und Erkenntnis(produktions-)fähigkeit andererseits. Mit dem argentinisch-mexikanischen Theologen, Philosophen und Historiker Enrique Dussel fragt Grosfoguel auch danach, wie man auf eine solche auch im Kontext ihrer Zeit recht verwegene Idee gekommen sein konnte (Grosfoguel 2013: 77). Worin also bestehen die politischen, ökonomischen, historischen und kulturellen Möglichkeitsbedingungen für einen europäischen Philosophen Mitte des 17. Jahrhunderts, dies zu denken, und für seine Zeitgenoss_innen und Nachfahr_innen, es ihm gleichzutun (ebd.)?

Ich erobere und vernichte, also bin ich

Dussels Antwort auf diese Frage zielt auf die koloniale Unterseite dieses paradigmatischen modernen Mottos: Dem ›Ich denke, also bin ich‹ (*cogito ergo sum*) sei notwendigerweise die europäische Erfahrung eines ›Ich erobere, also bin ich‹ (*conquiro ergo sum*) vorausgegangen.[9] Nur wer die koloniale Eroberung als Selbstverständlichkeit erachte und sich selbst dementsprechend für das Zentrum der Welt halte, könne überhaupt auf diesen Gedanken kommen – ein »imperial being« (zit.n. ebd.), das seine eigenen Möglichkeitsbedingungen und Privilegien unsichtbar zu machen versteht und auch selbst zu vergessen scheint. Doch nach Grosfoguel fehlt in dieser dekolonialen Erklärung der Kolonialität des Wissens ein wesentliches Bindeglied. Zwischen dem ›Ich erobere, also bin ich‹ und dem ›Ich denke, also bin ich‹ liege nichts weniger als die gewaltsame koloniale Praxis des ›Ich vernichte, also bin ich‹ (*extermino ergo sum*) (ebd.):

> »It is the logic of genocide/epistemicide together that mediates the ›I conquer‹ with the epistemic racism/sexism of the ›I think‹ as the new foundation of knowledge in the modern/colonial world.« (ebd.)

Nur wer sich die Welt zuvor gewaltsam unterworfen und diesen Zustand zur Normalität erklärt hat, kann sich selbst als deren Zentrum und als privilegierten Wissensproduzenten imaginieren, so Dussel (zit.n. ebd.). Nicht die Abwendung von einem christlichen Gott ermögliche dieses Selbstverständnis, sondern die Selbsterhöhung des »imperial man« (Maldonado-Torres 2008: 113), gottähnlich, gottgleich und daher zu allem fähig und auch berechtigt zu sein. Diese Anmaßung erlaubt dem eurozentrischen Subjekt die trickreiche Verquickung der Behauptung eines universellen Menschseins mit der weiterhin ausgeübten Praxis der Unterwerfung der von ihm rassifizierten und sexualisierten ›anderen‹. Das mit der kolonialen Expansion 1492 einsetzende ›ich erobere‹ ist nach Grosfoguel und Dussel also die Grundlage und Möglichkeitsbedingung des ›ich denke‹, das alle

9 Zur Einbettung der kartesianischen Philosophie in ihren zeitgenössischen, christlich geprägten, ideengeschichtlichen Kontext siehe Dussel (2013: 22ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Attribute des christlichen Gotts säkularisiert und diesen Gott damit als Grundlage des Wissens ersetzt (Grosfoguel 2013: 77). Das Descartes'sche Ego ist dem erobernden Ich nicht nur nachgefolgt, sondern hat es verabsolutiert und ihm ein ontologisches Fundament errichtet, so Dussel (2013: 13).

Erst die Logik des Genozids/Epistemizids, also der Vernichtung von Leben und Wissen, verbinde das ›ich erobere‹ mit dem »epistemischen Rassismus/Sexismus« (Grosfoguel 2013: 77) des ›ich denke‹ als neue Grundlage des Wissens in der modernen/kolonialen Welt. Erst das ›ich vernichte‹ bilde die soziohistorische strukturelle Bedingung dafür, das ›ich erobere‹ mit dem ›ich denke‹ zu verschränken (ebd.). Daraus lässt sich schließen, dass die Vernichtung von Wissen und Leben im zweifachen Prozess der Moderne, die aufgrund ihres universalisierten Aufklärungspostulats bis heute als lebensfreundlich und wissensbasiert imaginiert und propagiert werden kann, Hand in Hand miteinander geht, während die Unterseite der Moderne, die Kolonialität, unbenannt bleibt. In welchen ganz konkreten und physischen Gewaltpraktiken sich dies äußerst, diskutiere ich an späterer Stelle in diesem Kapitel entlang von vier beziehungsweise fünf ineinander verschränkten Genoziden/Epistemiziden.

Das lange 16. Jahrhundert

Zuvor will ich jedoch eine Verbindungslinie herstellen zwischen ›1492‹ (dem Beginn der europäischen kolonialen Expansion als Möglichkeitsbedingung der Kolonialität des Wissens), ›1641‹ (der Artikulation des kartesianischen ›Ich denke, also bin ich‹ als Grundlage der Entwicklung der modernen Wissenschaften) und der Gegenwart des 21. Jahrhunderts, von der aus dekoloniale Theoretiker_innen einen großen Bogen zurück zu Descartes und sogar zu Columbus spannen. Der Soziologe und Religionswissenschaftler Maldonado-Torres argumentiert, dass man in Bezug auf das 16. Jahrhundert nicht nur von einer Kopernikanischen Wende oder Revolution sprechen sollte, die die Sonne die Erde als Mittelpunkt des Universums abgelöst habe (Maldonado-Torres 2014: 648). Mindestens ebenso massive Auswirkungen auf unser Verständnis von Welt und Wissen hätten jene hier beschriebenen Prozesse gehabt, die der Autor in Bezug auf den bis heute als Entdecker und Seefahrer verharmlosten italienischen Söldner im Dienste der spanischen Krone, Cristoforo Colombo, als »Columbianische Revolution« (ebd.) bezeichnet.

Erst mit dessen – und anderer europäischer Kolonisatoren – folgenreicher Landung auf dem amerikanischen Kontinent habe das beginnende koloniale Projekt Europas sich räumlich ausgeweitet und zeitlich beschleunigt. Diese Expansion sei mit einem massiven epistemischen Wandel einhergegangen, dessen Auswirkungen bis heute anhalten würden. Diese in der modernen Wissenschaftsgeschichte keineswegs so bezeichnete (geistes- und kultur-)wissenschaftliche Revolution habe die theologisch-klerikale Epistemologie des Mittelalters zutiefst erschüttert

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(ebd.). Zugleich habe sie zentrale Elemente dieses Wissenssystems in Richtung eines sich entwickelnden säkularen Eurozentrismus transformiert, der sich als noch viel folgenreicher und wirkmächtiger erweisen sollte, als seine religiösen Ursprünge dies vermuten ließen. Aus theologischen Exklusionsargumenten und Selbstbehauptungsansprüchen über Macht und Ressourcen seien mit dieser Columbianischen Wende allmählich anthropologische geworden (ebd.: 651) – und das noch lange, bevor sich dieses Wissen als eigenständige Disziplin zur Erforschung und Beherrschung der weltweit Kolonisierten im formalen Wissenschaftssystem etabliert hatte.

Auch bei Quijano beziehungsweise Germaná finden sich Erklärungen für diesen räumlich und zeitlich weit gespannten Bogen. Quijano nennt vier Merkmale des eurozentrischen Wissenschaftsmodells (zit.n. Germaná 2013: 82). Erstens beruhe auf der kartesianischen Erkenntnistheorie ein radikaler Dualismus der Trennung von Subjekt und Objekt. Dabei werde das Subjekt nicht in Raum und Zeit verortet und daher als körperlos betrachtet, was ihm die imperiale Behauptung von Objektivität und Universalität überhaupt erst ermögliche (ebd.). Santiago Castro-Gómez spricht in diesem Zusammenhang von der »Hybris des Nullpunkts« (Castro-Gómez 2005: 13), Donna Haraway in der früheren feministischen Debatte um die Verwobenheit zwischen Standort und Standpunkt noch pointierter vom »god-trick« (Haraway 1988: 581). Beides meint die Anmaßung, einen frei schwebenden, übergeordneten Standort der Beobachtung und damit auch einen universell gültigen Standpunkt einnehmen und von dort aus ›die Wahrheit‹ über alles und vor allem für alle sprechen zu können. Mit der Annahme, dass das materialisierte Objekt des Wissens und auch die darauf basierende Erkenntnis vom entkörperten Subjekt radikal unterschieden werden könnten, geht zweitens die Unsichtbarmachung des/der Forschenden selbst einher, und damit auch seiner/ihrer Interessen, so Quijano (zit.n. Germaná 2013: 82). Drittens wird das damit gewissermaßen von oben und von außen beobachtbare soziale Leben als atomistisch und unverbunden verstanden und in unendlich kleine Entitäten ausdifferenziert, mit denen es sich gut teilen und herrschen lässt (ebd.). Das vierte Merkmal ist nach Quijano die übergeordnete Vorstellung eines gesellschaftlichen Evolutionismus im globalen Maßstab, des unaufhaltsamen Fortschritts nach europäischem Modell, das seinerseits die Spitze dieser linearen Fortschrittserzählung darstellt (ebd.). Wissenschaft in der kolonialen Moderne ist in dieser Lesart also allein schon aufgrund ihrer strukturellen und epistemischen Möglichkeitsbedingungen in erster Linie »Herrschaftsdienst« (Pappe 2011), gerade auch dann, wenn sie als Suche nach Erkenntnis und Wahrheit inszeniert und als Verkörperung der Befreiung von religiöser und damit vormoderner Bevormundung verstanden wird.

Die Kolonialität des Wissens ist also zugleich historisches Erbe und gegenwärtige Herausforderung für kritische Sozialtheorie, die gegen diese Kolonialität argumentiert, ohne sich jemals gänzlich von ihr befreien zu können. Wissenschaft-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ler_innen sind in dieselben ausbeuterischen Produktionsmechanismen verwickelt, die sie aufgrund ihres epistemischen und (geo-)politischen Privilegs akademisch kritisieren können (Bahri 1995: 77). Auch wenn die transdisziplinäre Theoretisierung epistemischer Gewalt einen Versuch darstellt, in der sozialwissenschaftlichen Gewaltdebatte einen Schritt weiter und anderswohin zu kommen, steckt sie also zugleich selbst in einem Dilemma. Dieses gilt es jedoch auszuloten anstatt auszublenden. Ähnlich wie feministische Standpunkttheorie (Ernst 1999; Haraway 1988; Harding 1991; Mendel 2015; Singer 2005), Schwarzer (Collins 1990; Lorde 1984) und Chicana-Feminismus (Anzaldúa 1987; Moraga/Anzaldúa 2015) argumentiert auch post- und dekoloniale Theorie gegen den machtvollen Mythos des »god-trick« (Haraway 1988: 581) und der »Hybris des Nullpunkts« (Castro-Gómez 2005: 13). Ganz im Gegenteil geht es zusätzlich zu dieser in der gewaltvollen Praxis des Kolonialismus verwurzelten intellektuellen Abstraktion um die konkrete räumliche und zeitliche Verortung von Wissen ebenso wie um dessen Verkörperung, insbesondere entlang der Kategorien ›Rasse‹ und ›Geschlecht‹.

Geo- und auch Körperpolitik des Wissens (Mignolo 2012: 162), zwei weitere für die Debatte um Kolonialität wichtige Begriffe, benennen genau das Gegenteil der kartesianischen Behauptung, dass (ganz bestimmtes) menschliches Denken aus sich selbst heraus, abgetrennt von jeglicher sozialen Verortung und Einbettung, möglich und damit universell gültig sei. Mit den deutlich an feministische Theorie angelehnten, diese aber kaum zitierenden Konzepten argumentieren Autor_innen für eine notwendigerweise in Zeit, Raum und Körpern verortete normative (Denk-) Bewegung der Dekolonisierung. Das meint ein Ausgehen von jenen Standpunkten und Standorten, die über Jahrhunderte hinweg an der Unterseite der Moderne, in der Kolonialität, angesiedelt und damit als Orte von Wissensproduktion unintelligibel gemacht worden sind.

Einer solchen, auf vielfache Weise auf gewaltsamer »VerAnderung« (Reuter 2002: 143) basierenden Epistemologie wird das Potenzial zugesprochen, »einen Bruch in der Hegemonie von Theopolitik und Egopolitik« (Mignolo 2012: 162) herbeizuführen, »den beiden Stützen in der Kolonialisierung der Seelen und des Denkens« (ebd.). Diese nicht zuletzt auch personale Dimension wird mit dem Konzept der Kolonialität des Seins reflektiert.

Krieg als Grundlage der Kolonialität des Seins

Der Kolonialität des Seins widmet sich vor allem Maldonado-Torres (2004, 2007, 2008, 2014). Diesem Konzept liegt die Annahme zugrunde, dass koloniale Machtbeziehungen nicht nur in Bezug auf öffentliche Autorität, Sexualität, Wissen, Ökonomie und Natur tiefe Spuren hinterlassen haben, sondern auch in Bezug auf das, was das Sein selbst bedeutet – als Theorie ebenso wie als gelebte Erfahrung (Maldonado-Torres 2007: 242). Damit ergänzt Maldonado-Torres die epistemologi-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Überlegungen zur Kolonialität von Macht und Wissen um eine ontologische Dimension.

Nicht epistemische, sondern ganz direkte physische Gewalt stellt den Ausgangspunkt für seine Überlegungen dar (Maldonado-Torres 2008). Er setzt ein umfassendes Paradigma des Krieges und der Gewalt zentral, in dem gewaltförmige Konfliktaustragung als privilegiertes Mittel zur Herstellung einer Ordnung gelte, die genau in jener Logik der physischen Vernichtung beständig naturalisiert und als alternativlos dargestellt werde. Nicht nur politische Ereignisse unterliegen ihm zufolge dieser Logik, sondern auch soziale Beziehungen, das Wissen und die hegemoniale Vorstellung davon, was das Menschsein bedeutet.

Ich darf vernichtet werden, also bin ich nicht

Maldonado-Torres distanziert sich von der weit verbreiteten Annahme, dass die Ontologie als Teildisziplin der Philosophie ein allgemeines, universelles menschliches Sein beschreiben könne. Wenn er ähnlich wie Grosfoguel (2013) davon spricht, wie das kartesianische ›ich denke‹ (also die epistemologische Dimension) mit dem zweiten Teil des berühmten Satzes ›also bin ich‹ (also mit der ontologischen) in der Kolonialität des Wissens zusammenfällt, geht er, komplementär zu Grosfoguel, nicht in erster Linie vom ›ich vernichte‹ der Kolonisator_innen aus. Vielmehr betont er das, was dieser für das Paradigma von Aufklärung und Moderne verdichtete Satz von Descartes ausschließt, nämlich die Perspektive derer, die vernichtet werden können, dürfen oder sogar sollen. Er spricht daher von einem »Paradigma des Krieges« (Maldonado-Torres 2008: 1), das nicht nur der Kolonialität von Macht und Wissen zugrunde liege, sondern auch eine Kolonialität des Seins hervorbringe. Nicht ausgehend von den Täter_innen denkt er dabei, sondern von den Opfern. Diese Perspektive bringt er in einer prägnanten Ergänzung des oben bereits ausführlich diskutierten Zitats von Descartes zum Ausdruck, auf das auch er zur Veranschaulichung seines Arguments zurückgreift:

> »›I think (others do not think, or do not think properly), therefore I am (others are-not, lack being, should not exist or are dispensable)‹.« (Maldonado-Torres 2007: 252)

Maldonado-Torres plädiert mit Bezug auf antikoloniale Denker wie Aimé Césaire, Frantz Fanon und W. E. B. Du Bois dafür, eben jene Erfahrung der in der modernen Epistemologie nach Descartes Ausgeschlossenen und hier in Klammern Eingeschlossenen zum Ausgangspunkt einer dekolonialen Ontologie zu machen (Maldonado-Torres 2006, 2007). Insbesondere die in antikolonialer Theoriebildung geprägte Figur der *damnés* (Fanon 1961), der »Verdammten dieser Erde« (Fanon 1966), dient ihm als Referenzpunkt zur Vertiefung des Begriffs der Kolonisierten in der post- und dekolonialen Theorie. Diese durch die Kolonialität von Macht und Wissen zu minderwertigen Anderen gemachten Menschen, denen auf Basis ihrer

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rassifizierung nichts weniger als das Menschsein selbst abgesprochen worden sei, seien im Zuge der epistemischen und politischen Mechanismen der Kolonisation auch in einer »ontologischen Differenz« (Maldonado-Torres 2007: 253) verortet worden. Dabei seien sie entweder als Menschen und als politische Subjekte unsichtbar, oder aber als Objekte von Sexualisierung und als Sinnbilder für Bedrohung und das Böse schlechthin extrem sichtbar gemacht worden (ebd.: 257).

Wer jenseits der ontologischen Differenz verortet werde, würde nicht nur zum oder zur Subalternen gemacht, sondern zum sub-ontologischen, unter der Schwelle des für menschliches Sein gehaltenen Sub-jekt (Maldonado-Torres 2008: 18, 239).[10] Dieses verfüge über keinerlei Subjektstatus im politischen Sinne, sondern sei im wahrsten Sinne des Wortes Unterworfene_r und werde vom »alter-ego« (Maldonado-Torres 2007: 257) zum »sub-alter« (ebd.). Für Menschen unterhalb dieser Schwelle sei der Tod keine außergewöhnliche Existenzbedrohung, sondern eine alltägliche Erfahrung, und die Hölle kein Horrorszenario, sondern der Ort, an dem sie zu leben und zu sterben gewohnt seien, wo man jederzeit verletzt, vergewaltigt oder getötet werden könne (ebd.: 255) – und das nicht nur im übertragenen Sinn.

Die von Du Bois erstmals sogenannte Etablierung der »colour line« (Du Bois 1903) als zentrale Demarkationslinie der »Zone der Nicht-Existenz« (Fanon 1967: 8, 2011: 64), des »Abgrundes« (Santos 2007), der »ontologischen Differenz« (Maldonado-Torres 2007) und auch der »Kolonialität der Macht« (Quijano 2000) ist nach Maldonado-Torres eng verwoben mit der ganz konkreten, schmutzigen und grausamen Praxis des Krieges und seinen unzähligen Formen von Gewalt, auch im ganz konkreten, direkten und physischen Sinn. Die einst theologische Erfindung der Teilungs- und Beherrschungskategorie *raza*, die sich als modernes Konzept *race* mit dem Beginn der Neuzeit naturalisiert und global ausgebreitet hat, sei das Vehikel, mit dem Versklavung, Mord und Vergewaltigung dieser Menschen gerechtfertigt würden – ein Prozess, den Maldonado-Torres die »Naturalisierung der Nicht-Ethik des Krieges« (Maldonado-Torres 2007: 256) nennt. Wenn Fanon mitten im antikolonialen Widerstand der 1950er Jahre also zu einem Krieg gegen den Kolonialismus aufgerufen und das nicht nur metaphorisch gemeint habe, so Maldonado-Torres, habe er damit bestehende soziale Beziehungen politisiert, die bereits auf der Prämisse von Krieg entstanden wären (ebd.). Epistemische und ontologische Differenz sollten nach Maldonado-Torres also zwar begrifflich unterschieden werden, doch beide seien mit der kolonialen Ausbeutung, Beherrschung und Kontrolle aufs Engste verbunden (ebd.: 254) – ebenso wie mit dem Krieg als deren Basismodus, also auch mit direkter physischer und personaler Gewalt.

10 Die Bindestriche sind beabsichtigt und orientieren sich an Maldonado-Torres' Schreibweise *sub-ject*.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die von europäischen Klerikern in der Debatte von Valladolid Mitte des 16. Jahrhunderts intensiv und extensiv diskutierte Frage, ob die Indigenen der Amerikas eine Seele hätten, also Menschen seien oder nicht, sei nach Maldonado-Torres somit keine lediglich philosophische Frage der frühneuzeitlichen Theologie gewesen. Vielmehr müsse man sie als eng an die parallel verlaufende politische Diskussion über den ›gerechten Krieg‹ gekoppelt verstehen, an die Rechtfertigung von Unterwerfung, Ausbeutung und Vernichtung (ebd.: 246) im Kontext ganz konkreter physischer Gewaltpraktiken kriegerischer Art. Als die Frage nach der Seele und somit nach dem Menschsein der Indigenen nach fünfzig Jahren endlich geklärt gewesen sei, hätten die frühen Kolonisator_innen bereits eine ganz spezifische Art der Begegnung mit der indigenen Bevölkerung in den Amerikas etabliert, die sich von jener unterschieden habe, wie man sich auf dem europäischen Kontinent seinen Gegner_innen und Feind_innen gegenüber verhalten habe (ebd.). Was auf dem europäischen Kontinent als Ausnahme zumindest einer Rechtfertigung bedurft hätte, sei in Übersee zur Regel einer zunehmend naturalisierten »Nicht-Ethik des Krieges« (ebd.: 247) geworden: die Vernichtung. Ermöglicht worden sei dieser Übergang von der Ausnahme zur Regel durch die in der kolonialen Begegnung erfundene ontologische Differenz. Diese sei zur Grundlage eines neuen Denkens und Selbstverständnisses des »imperial man« (ebd.: 246) geronnen, das bis heute Gültigkeit habe.

Das ist der Kern des Arguments zur Beschreibung der Kolonialität des Seins vom Ausgangspunkt der gewaltsamen Konfliktaustragung, des Krieges, aus. Maldonado-Torres benutzt Krieg als Sammelbegriff für die sehr direkten und physischen Erfahrungen auch von direkter physischer Gewalt als Teil des enormen Ausbeutungs- und Unterwerfungsprozesses im Zuge des Kolonialismus – und nicht nur für eine formalisierte und erklärte bewaffnete Konfliktaustragung. Für die Praktiken des von ihm so genannten Paradigma des Krieges bedarf es ihm zufolge nämlich gar keines formell erklärten Krieges. Vielmehr erfüllten im Kontext der kolonialen Eroberung rassifizierte Menschen die Funktion des permanenten Feindes, der bekämpft werden solle, dürfe und sogar müsse (Maldonado-Torres 2008: 238).

Die im kolonialen Kontext verankerte Etablierung von *raza/race* und hierarchisch-heteronormativ vergeschlechtlichter beziehungsweise sexualisierter Differenzierung sowie die Naturalisierung und allmähliche Säkularisierung dieser Kategorisierungen habe also kriegerisches Handeln und entsprechende Formen von Gewalt von der Dimension der Ausnahme, die kontextspezifisch gerechtfertigt und auch als Opfer gegenüber höheren Zielen gerahmt werde, in die Dimension des ganz gewöhnlichen Massakers verschoben (ebd.: 4). Dieses sei zum Normalfall und Charakteristikum einer Moderne geworden (ebd.), die sich zugleich als gewaltminderndes und sogar gewaltfreies Programm der Zivilisierung versteht. Nicht mehr die Ausnahme der Gewaltanwendung musste fortan gerechtfertigt, sondern für

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deren Nützlichkeit musste argumentiert werden. Damit sei der Krieg selbst naturalisiert worden, was Maldonado-Torres als die dunkelste Seite der westlichen Moderne bezeichnet (ebd.: xii). Eine Gesellschaft, die das Menschsein von einem solchen Paradigma des Krieges aus denke, verübe Maldonado-Torres zufolge Gewalt sogar guten Gewissens, sei unfähig, sich unterschiedlichen Formen von Gewalt entgegenzustellen und rechtfertige Friedensideale, die ihrerseits in Gewalt verstrickt seien (ebd.: 238).

Auch wenn die Vereindeutigung jeglicher auf Rassismus basierenden Gewaltpraxis im Sammelbegriff des Krieges bei Maldonado-Torres diskussionswürdig ist, ist das auf diese Weise gerahmte Konzept der Kolonialität des Seins für meine Begründung der Auseinandersetzung mit epistemischer Gewalt sehr nützlich. Die Rückbindung vermeintlich abstrakter ontologischer Fragen an konkrete physische und personale Gewalt stellt eine Grundlage bereit, um auch über Fragen des Epistemischen mit dem Begriff der Gewalt nachzudenken, der hier ganz bewusst auch direkte, physische und personale Gewalt inkludiert. Ausgehend von diesem Verständnis lässt sich fundiert von epistemischer Gewalt sprechen und eine Konzeptionierung dieses Begriffs auch für die sozialwissenschaftliche Gewaltdebatte entlang von zwei Argumentationssträngen weiterentwickeln: Wissen ist erstens unverzichtbar für die Legitimation und Rationalisierung von Gewaltanwendung, denn die Herausbildung einer modernen eurozentrischen Epistemologie hat Kriege und andere Formen direkter, physischer und personaler Gewalt stets begleitet und gerechtfertigt. Zweitens ist Gewalt, wie die hier diskutierten Positionen deutlich machen, auch konstitutiv für das Wissen selbst.

Um diese dialektische Verwobenheit durchdenken zu können, erachte ich die Konzepte der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein für hilfreich, auch wenn sie auf den ersten Blick keine unmittelbar ableitbaren Optionen für eine konventionelle Operationalisierung von Gewalt in all ihrer Vielschichtigkeit zur Verfügung stellen. Das ist auch nicht ihr Anspruch. Sie können jedoch dazu beitragen, enge Gewaltbegriffe infrage zu stellen, zu ergänzen und daran entlang weiterzudenken, vor allem in Hinblick auf die bislang zu wenig berücksichtigte Dimension des Wissens. Darüber hinaus steht Maldonado-Torres' Position, die Kolonialität des Seins vom Standpunkt derer aus zu denken, die Gewalt erfahren und erleiden, im Einklang mit der von mir gewählten Forschungsperspektive kritischer Theorietraditionen, von der aus ich zur weiteren Theoretisierung epistemischer Gewalt beitragen will.

Nicht einzigartig, aber global systemrelevant

Gegen dekoloniale Perspektiven kann eingewandt werden, dass Krieg und Gewalt nicht erst seit der kolonialen Expansion Europas im langen 16. Jahrhundert grausam und problematisch sind. Ich stimme jedoch mit dekolonialen Autor_innen

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

überein, diese historische Phase als Verdichtungs- und Wendepunkt einer umkämpften Entwicklung zu verstehen, deren Effekte im globalen Maßstab wirksam geworden sind und die daher – im Gegensatz zu früheren Epochen und anderen Weltregionen –auch heute relevant ist. In jenen historischen Prozessen, auf die die Konzepte der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein Bezug nehmen, haben sich politische, ökonomische, soziale und auch epistemische Möglichkeitsbedingungen für das kapitalistische Weltsystem entwickelt, das gegenwärtig die gesamte Welt dominiert. Dies ist nicht nur in ökonomischer, politischer und sozialer Hinsicht der Fall, sondern auch in Bezug auf das, was als intelligibles Wissen gilt, um diese Welt zu verstehen und zu gestalten.[11]

Es ist daher schlüssig, über epistemische Gewalt vom Knotenpunkt der europäischen ›Erfolgsgeschichte‹ von Kolonialismus und Kapitalismus aus nachzudenken – auch wenn historisch frühere oder geopolitisch anderswo zu findende Prozesse von Diskriminierung, Ausbeutung und Vernichtung in ihrer Verwicklung mit jeweils gültigem Wissen des Teilens und Herrschens sehr allgemein als epistemische Gewalt bezeichnet werden können. Dass diesem allgemeinen ein spezifisches Verständnis des Begriffs vorzuziehen ist, werde ich im weiteren Verlauf des Texts Schritt für Schritt argumentieren.

Ich habe mit Dussel und Grosfoguel den Ausgangspunkt der modernen Epistemologie, die kartesianische Philosophie, als Vorläuferin der Aufklärung und ihre Verankerung in der kolonialen Unterseite der Moderne erläutert. In vielfacher Weise schließt auch das Konzept der Kolonialität des Seins von Maldonado-Torres an die Erfahrung der Vernichtung als Möglichkeitsbedingung des bis heute anhaltenden modernen Verständnisses von Wissen und Welt an, wobei er diese vom Standpunkt derer aus durchdenkt, die vernichtet werden (können/dürfen/sollen). Doch worin genau bestand in historischer Hinsicht die von diesen drei Autoren betonte Dimension des ›ich vernichte‹, die das koloniale ›ich erobere‹ mit dem modernen ›ich denke‹ verbindet? Welche konkreten Gewaltpraktiken in der Kolonialität der Macht sind damit gemeint und was haben diese miteinander zu tun? Und was ist daraus schließlich für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt zu lernen?

Zur noch deutlicheren Verortung meiner Argumentation in der hier gewählten Forschungsperspektive illustriere ich im Folgenden ganz konkrete Gewaltpraktiken, auf die die Konzepte der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein Bezug nehmen. An ihnen lässt sich nachzeichnen, inwiefern das Sprechen von epistemischer Gewalt kein abstraktes Unterfangen ist, sondern in einem konkreten Zusammen-

11 Diese Feststellung gilt nicht nur für unseren Planeten, sondern auch für das Weltall, also den Raum außerhalb der Erde, zumal dieser seit dem 20. Jahrhundert von militärischer und ziviler Hochtechnologie durchdrungen und inzwischen auch zum Standort privat betriebener Großprojekte geworden ist.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hang mit der Analyse und Kritik historischer und gegenwärtiger Gewaltpraktiken unterschiedlichster Art steht.

Grosfoguel (2013) spricht von vier miteinander in einem theoretischen ebenso wie praktischen Zusammenhang stehenden Genoziden des langen 16. Jahrhunderts, die zugleich auch Epistemizide gewesen seien. Er beschreibt die Zurichtung und Vernichtung von Menschen und die Auslöschung von Wissen als über drei Kontinente hinweg verwobene gewaltförmigen Prozesse dieser für dekoloniale Perspektiven zentralen Epoche: Erstens die Vertreibung und Vernichtung von Muslim_innen, Juden und Jüdinnen von der iberischen Halbinsel während der sogenannten Reconquista, zweitens die Unterwerfung der Indigenen in der vermeintlich ›neuen‹ Welt, drittens die Versklavung und Verschiffung von Afrikaner_innen als jederzeit erneuerbare Arbeitskräfte zur Ausbeutung der Ressourcen in den kolonisierten Territorien sowie viertens – übernommen von der italienischen Philosophin Silvia Federici (2004), die er selbst jedoch nur kurz zitiert – die sogenannte Hexenverfolgung auf dem europäischen Kontinent.

Feministisch-materialistische Theoretiker_innen haben bereits lange vor der dekolonialen Debatte darauf hingewiesen, dass im Zuge dieser miteinander verwobenen Prozesse auch die Natur selbst zum Objekt und Opfer der für die Moderne konstitutiven Epistemologie und Produktionsweise geworden sei (ebd.; Merchant 1983; Mies 1986). Sie beschreiben den Paradigmenwechsel hin zu einem fragmentiert-rationalistischen Naturverständnis als eng verzahnt mit der europäischen kolonialen Expansion und deren epistemischen und politischen Umbrüchen innerhalb Europas (Boatcă 2003; Pelizzon 2002; Zuckerhut 2011). Diese Argumentation fügt den vier von Grosfoguel genannten einen fünften Vernichtungsprozess hinzu.

Vier Genozide/Epistemizide und die Transformation der Natur

In seinem Aufsatz *The Structure of Knowledge in Westernized Universities. Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long* 16^{th} *Century* argumentiert Grosfoguel (2013), dass es in den ersten 150 bis 200 Jahren des kolonialen Projekts zu vier rasch aufeinander folgenden und miteinander in Verbindung stehenden Genoziden gekommen sei, die zugleich auch Epistemizide gewesen seien. Diesund jenseits des Pazifiks seien nicht nur Millionen von Menschen vernichtet, sondern auch umfangreiche Wissensbestände und alternative Existenzweisen ausgelöscht worden. Diese vier Genozide/Epistemizide, so Grosfoguel, der diese Begriffe stets mit Schrägstrich zu einer Einheit verschränkt, seien konstitutiv für die bis heute nachwirkenden epistemischen und zahlreichen darauf basierenden weiteren Privilegien Europas – und insbesondere seiner Weißen, christlichen, und wie feministisch-marxistische Theoretiker_innen ergänzen, über Eigentum verfügenden, Männer (ebd.).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Muslim_innen, Juden und Jüdinnen auf der iberischen Halbinsel

Den Beginn des ersten Genozids/Epistemizids macht Grosfoguel dort aus, von wo die koloniale Expansion ausgegangen war. Er datiert den Ausgangspunkt dieses doppelten Vernichtungsprozesses unmittelbar bevor Christoph Columbus und andere sich auf den Weg ins vermeintliche Indien gemacht haben: auf der iberischen Halbinsel. Das dortige katholische Königshaus hatte über mehrere Jahrhunderte hinweg und mit großem Aufwand die Rückeroberung (*reconquista*) andalusischen Territoriums betrieben, was nichts anderes bedeutet als dessen gewaltsame (Re-) Christianisierung. Im Namen einer sogenannten Blutreinheit (*limpieza de sangre*) wurden Muslim_innen ebenso wie Juden und Jüdinnen ermordet, vertrieben oder zwangskonvertiert. Die dahinter liegende Idee der Herstellung einer Einheit zwischen staatlicher Identität, Territorium und religiöser Identität der Bevölkerung kann nach Grosfoguel als Vorläuferin des Modells des modernen Nationalstaats bezeichnet werden (2013: 79).

Die Reconquista habe aber nicht nur den physischen Tod für viele Menschen bedeutet, sondern sei auch mit der Vernichtung ihrer Erinnerung, Spiritualität und Kultur einhergegangen, was Grosfoguel als »kulturellen Genozid« (2013: 78) beziehungsweise als »Epistemizid« (ebd.: 73) bezeichnet. Dass es sich bei der zur Rechtfertigung dieses Genozids/Epistemizids bemühten *raza* zwar um eine religiös-theologische Rahmung, nichtsdestotrotz aber um ein proto-rassistisches Konzept gehandelt habe, zeige sich in den Begriffen, mit denen die Konvertierten bezeichnet worden seien. Moriscos beziehungsweise Mauren wurden die ehemals muslimischen, Marranos die ehemals jüdischen Neo-Christ_innen genannt (ebd.: 78). Der Begriff Morisco/Maure scheint nicht zufällig etymologisch mit dem spanischen Begriff für schwarz, *moro*, verwandt, der wiederum aus dem lateinischen *morus/maurus* und dem griechischen *mauros* kommt (Forbes, zit.n. Maldonado-Torres 2014: 650). Er kann also zugleich als ethnisierte wie auch als geopolitische Kategorie verstanden werden, die auf religiösen Kriterien ebenso basiert wie auf phänotypischen Merkmalen (ebd.).

Die Gründe dafür liegen Grosfoguel, Maldonado-Torres, Fredrickson und anderen zufolge in der Verquickung der historisch parallel verlaufenden Genozide/Epistemizide, in denen sich Vorläufer der modernen/kolonialen Kategorisierungsweise ›Rasse‹ herausbildeten. Während die als Moriscos verfolgten Muslim_innen und die als Marranos ebenfalls abwertend bezeichneten Juden und Jüdinnen von der iberischen Halbinsel vertrieben oder zur Konversion gezwungen worden seien, hätten die in dieser Eindeutigkeit und Identität noch gar nicht existierenden ›Europäer_innen‹ Ende des 15. Jahrhunderts Schwarze Afrikaner_innen bereits als seelenlose, tierähnliche Lebewesen am untersten Ende einer zunehmend rassistisch gerahmten Skala des (Nicht-)Menschseins qualifiziert (Grosfoguel 2013: 83f.). Bereits

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mitte des 15. Jahrhunderts waren nämlich portugiesische Kolonisatoren[12] auf den Kanarischen Inseln und in Nordafrika gelandet und hatten dort Menschen versklavt und auf die iberische Halbinsel gebracht. Dazu habe es aber noch gar keines expliziten ideologischen Rassismus bedurft, denn es hätte rechtlich und religiös begründet werden können, diese Menschen zu unterwerfen, und es habe sich noch nicht um ein Massenphänomen gehandelt, so Fredrickson (2015: 31).

Zugleich habe auch in der breiten Bevölkerung, die niemals zuvor einen Schwarzen Menschen zu Gesicht bekommen hätte, ein tief verwurzelter Aberglauben an eine alttestamentarische Legende für ein rassistisch aufgeladenes Ressentiment gesorgt (ebd.: 27). Dieser Legende zufolge sei Ham, der Sohn Noahs, mit einem Fluch für eine – als sexuell und inzestuös überlieferte – Sünde bestraft und dabei im wahrsten Sinne des Wortes schwarz geworden, was all seine Nachkommen fortan zum Dienen verdammt habe (ebd.: 39). Auch wenn sexualisierte und andere Vorurteile gegen und Diskriminierung von Schwarzen Menschen also bereits aus früheren Jahrhunderten bekannt waren, als sich die Weiß/Schwarz-Dichotomie noch aus christlicher Vorstellungswelt speiste (ebd.; Husmann 2010), war es aus dekolonialer Perspektive die Etablierung der kolonialen Moderne im langen 16. Jahrhundert, die aus der mittelalterlichen Farbsymbolik Europas eine moderne/koloniale Machtachse zur Organisation und Verteilung von Arbeit und Ressourcen im globalen Maßstab gemacht hat. Schwarze Menschen seien damals ähnlich wie Muslim_innen als minderwertig betrachtet worden, und beider zunehmend biologistische Rassifizierung habe sich wiederum in Europa selbst rasant beschleunigt (Grosfoguel 2013: 81).

Indigene in den Amerikas

In Bezug auf den zweiten Genozid/Epistemizid verweist Grosfoguel auf den engen zeitlichen und politischen Zusammenhang zwischen binneniberischer Expansion und den Anfängen des transatlantischen Kolonialismus.[13] Kaum eine Woche nach dem offiziellen Abschluss der Reconquista entsandte das kastilische Königshaus den Italiener Columbus ins vermeintliche Indien, womit nur ein knappes Jahr später die koloniale Expansion in die Amerikas ihren Anfang nehmen konnte (ebd.: 79). Denn während in der arabischen Welt und China die Entwicklung weitreichender

12 Über die direkte Beteiligung von Frauen an diesen frühen Raubzügen und Eroberungsreisen wird von den hier zitierten dekolonialen Autoren leider nicht gesprochen, es ist aber davon auszugehen, dass in allen Phasen der Kolonisierung auch Frauen zumindest in untergeordneten Funktionen beteiligt waren.

13 Ausführlicher diskutiert Fredrickson mit Bezug auf Robert Bartlett (1996) die Erfahrung europäischer Binnenkolonisation bis an die Ränder des Kontinents. Diese sei ebenfalls von der protorassistischen Behauptung der Überlegenheit etwa gegenüber der irischen, skandinavischen oder auch osteuropäischen Bevölkerung begleitet gewesen (Fredrickson 2015: 23f.).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Handelswege florierte, befand sich Europa im ökonomischen Niedergang, was die Suche nach neuen Ressourcen aller Art massiv vorantrieb.

Diese Verbindung zwischen dem ersten und dem zweiten Genozid/Epistemizid herzustellen, ist aus dekolonialer Perspektive wichtig, denn nur so könne man verstehen, dass und wie die in der spanischen Reconquista erprobten Methoden des Unterscheidens und Herrschens auch in der sogenannten Neuen Welt angewandt worden seien. Dem Verbrennen jüdischer und muslimischer Bibliotheken auf europäischem Boden habe auf dem amerikanischen Kontinent das Verbrennen indigener Wissensarchive in Form von Kodizes entsprochen, und die an den Indigenen brutal exerzierte Zwangskonversion und Evangelisierung sei unmittelbar zuvor an muslimischer und jüdischer Bevölkerung in Europa tausendfach erprobt worden, sehr oft von denselben Protagonisten (ebd.: 80). Auch auf umgekehrtem Wege habe die Verwobenheit dieser beiden Prozesse massive Auswirkungen gehabt. Die von der spanischen Halbinsel in die Amerikas exportierte religiöse Kategorie *raza* habe sich in der kolonialen Praxis gegenüber den Indigenen zunehmend in Richtung einer biologistischen Differenzierung, zu *race*, entwickelt (ebd.: 84).

Reimportiert nach Europa habe die Diskriminierung der europäischen Juden und Jüdinnen sowie der Muslim_innen daher zunehmend anthropologisch begründete rassistische Züge angenommen (Maldonado-Torres 2014: 648). Bald habe auch bei der Diskriminierung und Vernichtung dieser Menschen und ihres Wissens nicht mehr die richtige/falsche Religion im Fokus der Unterscheidung gestanden, sondern wie in den Kolonien die infrage gestellte Menschlichkeit selbst (ebd.: 651). Das mittelalterliche Konzept der religiös argumentierten ›Blutreinheit‹ habe auf den transatlantischen Wegen der Kolonisierung eine neue Bedeutung erhalten und sei in Form eines zunehmend naturwissenschaftlich begründeten Rassismus zum »Boomerang-Effekt des Kolonialismus« (Grosfoguel 2013: 84) für und in Europa selbst geworden. Diese Argumentation verbindet den politischen Übergang von der Kategorie ›Religion‹ zur Kategorie ›Rasse‹ mit einem auch epistemologischen Wandel und umgekehrt.

Dennoch hält Grosfoguel fest, dass es sich bei dieser frühen Diskriminierung nach Kriterien einer ›Blutreinheit‹ ebenso wie bei mittelalterlicher Judenfeindlichkeit nicht um ›rassische‹ Konzepte im heutigen Sinne gehandelt habe, zumal das Menschsein der Betroffenen im Gegensatz zur späteren Logik des biologistischen Rassismus noch außer Streit gestanden sei (ebd.: 78). Aus heutiger Sicht bemerkenswert und vielfach übersehen ist Grosfoguel zufolge das geteilte Erbe antimuslimischer und antijüdischer Ressentiments und Diskriminierung auf Basis eines christlichen Proto-Rassismus der Reconquista. Dementsprechend sei auch Antisemitismus kein Effekt der Verwissenschaftlichung von *race* im 19. Jahrhundert, sondern bereits seit dem 16. Jahrhundert etabliert, als ein von europäischen Eliten propagierter und im sogenannten Volksglauben verankerter vorstaatlicher biopolitischer Rassismus (ebd.: 85).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Afrikaner_innen

Die Praxis, Menschen in Afrika in großem Maßstab zu entführen, zu versklaven und als kostenlose Arbeitskräfte in die Amerikas zu verschiffen, stellt aus dekolonialer Perspektive eine unmittelbare Folge der Debatte von Valladolid und den dritten Genozid/Epistemizid dar. Mit der dort verhandelten Entscheidung, die Indigenen der Amerikas nicht mehr töten und versklaven zu dürfen, sondern zu christianisieren, habe es dort an Arbeitskraft zur Erreichung des vorrangigen Ziels des kolonialen Projekts, der ökonomischen Ausbeutung von Menschen und Ressourcen in der für die Europäer_innen ›Neuen Welt‹, gefehlt, so Grosfoguel (2013).

Spätestens ab dann sei *raza* kein religiöses Konzept des Unterscheidens und Herrschens mehr gewesen, sondern ein biologistischer Grundpfeiler der kolonialen Moderne beziehungsweise des sich herausbildenden kapitalistischen Weltsystems, das immer konkretere Gestalt anzunehmen begonnen habe (Maldonado-Torres 2014). Millionen von Afrikaner_innen verloren ihr Leben in diesem über mehrere Jahrhunderte andauernden Genozid/Epistemizid, in dem Menschen nicht nur ihrer physischen Existenz, sondern auch ihrer Sprache, ihrer Kultur, Spiritualität, Erinnerung und vor allem ihrer Würde beraubt wurden. Das sei möglich gewesen, weil aus dem einstigen Subjekt mit einer anderen Religion, dem sogenannten Morisco oder Mauren, ein phänotypisch rassifizierter Schwarzer gemacht worden sei, der kein Subjekt im politischen Sinne einer Zuerkennung von Menschlichkeit dargestellt habe, sondern lediglich ein Sub-jekt,[14] einen Unterworfenen beziehungsweise zu Unterwerfenden (ebd.: 655).

Die Wahrnehmung von Afrikaner_innen, die im europäischen Denkhorizont ebenso wie in der Realität bald nur mehr als Versklavte existiert hätten, habe eine Kombination der Gewaltpraktiken mittelalterlicher Politik und Epistemologie der richtigen/falschen Religion einerseits und der modernen Variante der Rassifizierung andererseits gebildet (ebd.: 654). In Erinnerung an die eigenen Niederlagen während der mittelalterlichen Kreuzzüge seien die Mitte des 15. Jahrhunderts mit Muslim_innen gleichgesetzten Afrikaner_innen als gewalttätig und wild imaginiert worden, was deren brutale Versklavung, Vergewaltigung und Ermordung erst recht legitimiert habe (ebd.). Aus den ›Moros‹, der Bezeichnung für nordafrikanische Muslim_innen, seien die zu versklavenden ›Neger‹ Afrikas geworden. In der Kategorie ›schwarz‹ verdichte sich bis heute die massive Abwertung und Entmenschlichung beider Klassifizierungssysteme, des vormals religiös-ethnischen wie des beginnenden anthropologisch-rassistischen (ebd.). Der in gängigen Diskurspositionen gern verharmloste deutsche Begriff des ›Mohren‹ kündet heute noch von dieser Verquickung (Johnston-Arthur 2004; Polaschegg 2005: 75ff.).[15] Das heute aus anti-

14 Siehe Fußnote 10 in diesem Kapitel.

15 Ein illustratives Beispiel ist die Figur des Angelo Soliman, eines aus Afrika geraubten Kindes, das als Geschenk im europäischen Adel landete, höhere Bildung erhielt, als Erwachsener bei

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rassistischer Perspektive zu Recht als problematisch erachtete ›N-Wort‹ ist somit gleichbedeutend mit einem Verständnis der damit Bezeichneten als ›natürliche/r Sklave/Sklavin‹ (Maldonado-Torres 2014: 654).

Fredrickson weist darauf hin, dass die frühe, christlich inspirierte protorassistische Abgrenzung gegenüber konvertierten Juden und Jüdinnen und Muslim_innen, die die Grundlage für späteren Schwarz-Weiß-Rassismus bildet, bereits mit einer Klassendimension eng verwoben war (Fredrickson 2015: 34f.). Während jüdische *conversos* durchaus auch den mittleren Schichten angehört und trotz zahlreicher Diskriminierungen besser angesehene und bezahlte Tätigkeiten ausgeübt hätten, seien die muslimischen *moriscos* durchwegs Bauern und Bäuerinnen sowie Handwerker_innen und daher von sozialem Aufstieg in weit stärkerem Ausmaß ausgeschlossen gewesen (ebd.). Demzufolge ist die im dritten Genozid/Epistemizid verschärfte Kategorie *raza* und später *race* also nicht nur eng mit Religion verschränkt, sondern auch mit ›Klasse‹ – die, ebenso wie ›Rasse‹, als soziales Phänomen ebenfalls bereits lange existierte, bevor sie als analytisches Konzept intelligibel gemacht wurde.

›Hexen‹ in Europa

Als vierten Genozid/Epistemizid dieser Periode nennt Grosfoguel jenen an widerständigen und marginalisierten europäischen Frauen (Grosfoguel 2013: 85f.). Damit stellt er die gewaltsamen Ereignisse auf dem amerikanischen und dem afrikanischen Kontinent mit jenen in Europa in einen weiteren Zusammenhang. Deutlich weniger ausführlich als über die drei anderen Prozesse spricht er damit eine in der post- und dekolonialen Debatte wie auch in anderen Traditionen kritischer Theoriebildung immer wieder vernachlässigte Dimension an.[16] Auf europäischem Boden sind die in der Reconquista, der Eroberung der Amerikas und der Versklavung von Afrikaner_innen erprobten und bewährten Gewaltpraktiken Grosfoguel zufolge vor allem an Menschen verübt worden, die für eine zum expansionistischen Christentum alternative Epistemologie gestanden seien (ebd.). Überwiegend jene Frauen, aber auch Männer, die über intergenerational tradiertes Wissen über Heilung, Sexualität und Reproduktion verfügt hätten oder dessen auch nur verdächtigt

---

Hofe tätig war und schließlich auch in eine Freimaurerloge aufgenommen wurde. Bilder von ihm zeigen ihn in orientalisch anmutenden Kleidern und Accessoires wie Turban und Pluderhosen. Nach seinem Tod wurde sein Körper präpariert und im Kaiserlichen Naturalienkabinett der Habsburger Monarchie in Wien als ›afrikanischer Wilder‹ mit afrikanisch anmutenden Attributen eines inszenierten Lebens im ›Busch‹ ausgestellt. Siehe dazu Blom/Kos (2011).

16 Eine Ausnahme ist der kolumbianisch-US-amerikanische Anthropologe Arturo Escobar, der in seinem Text *Worlds and Knowledges Otherwise* (2007) mögliche Anschlussstellen zwischen der Modernität/Kolonialität-Debatte und feministischer Theorie identifiziert. Mignolo greift insbesondere in seinem Konzept der Körperpolitik feministische Autor_innen wie Gloria Anzaldúa (1987) auf, tut dies jedoch ohne ausführliche Rezeption ihrer Schriften.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

worden seien, habe man im Rahmen der sogenannten Hexenverfolgung gefoltert und ermordet (ebd.: 85f.). Mit ihnen sei auch jenes zumeist mündlich und praxisnah überlieferte Wissen vernichtet worden, das eine Herausforderung und Bedrohung für die politische, soziale und religiöse Ordnung der Neuzeit dargestellt habe (ebd.).

Mit Verweis auf das zu diesem Thema grundlegende Werk von Federici (2004, 2012) argumentiert Grosfoguel, dass sich bereits im Mittelalter bekannte Diskriminierungspraktiken gegenüber bestimmten marginalisierten Frauen insbesondere zwischen 1550 und 1650 intensiviert und zu regelrechten ›Hexenjagden‹ ausgeweitet hätten (Grosfoguel 2013: 86). Dass die im Kolonialismus fußenden Möglichkeitsbedingungen für die spätere Entwicklung des Kapitalismus mit dem von Federici sogenannten Krieg gegen Frauen sowohl auf europäischem Territorium als auch in Übersee zeitlich eng zusammenfielen, ist aus dieser Perspektive jedenfalls kein Zufall (Federici 2012: 16).

Federici selbst stellt in ihrem Buch *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation* (2004) die sogenannte Hexenverfolgung in einen deutlichen und vor allem größeren Zusammenhang mit biopolitischen Entwicklungen im Zuge der Etablierung des kapitalistischen Weltsystems. Wie sie überzeugend argumentiert, hat Foucaults Machtkritik und Körpertheorie ausgerechnet diesen Aspekt ausgeblendet (Federici 2012: 9), und auch bei Grosfoguel bleibt er unberücksichtigt. Federici nennt den Kapitalismus eine Konterrevolution der herrschenden Klassen angesichts breiter sozialer Konflikte und antifeudaler Kämpfe, in denen sich erste von Frauen getragene und gewissermaßen ›mittelalterlich-proletarische‹ Widerstandsformen gegen die Praxis der Leibeigenschaft verbunden hätten (ebd.: 27). Vor diesem Hintergrund stellt sie Arbeitsverweigerung gegen den Frondienst und Widerstand gegen den Waffendienst (ebd.: 32f.) in einen Zusammenhang mit der weiblichen Verweigerung der sexuellen Reproduktion (ebd.: 50). Gerade letztere sei nach den europäischen Pestepidemien und dem seit den verlustreichen Kreuzzügen virulenten Männermangel zu einem massiven demografischen Problem für die Eliten geworden, die zur Wohlstandssicherung auf möglichst viele billige Arbeitskräfte angewiesen gewesen seien (ebd.).

Die ursprüngliche Akkumulation sei nicht nur über die Ausbeutung von Arbeitskraft und die Konzentration von Kapital erfolgt, sondern auch über eine »Akkumulation von Unterschieden und Spaltungen innerhalb der Arbeiterklasse, sodass Hierarchien, die auf dem Geschlecht, aber auch auf der ›Rasse‹ und auf dem Alter beruhen, für die Klassenherrschaft und die Herausbildung des modernen Proletariats konstitutiv wurden« (ebd.: 82). Der Kapitalismus und sein Zwilling, der Kolonialismus, hätten also tiefe Spaltungen im »Körper des Proletariats« (ebd.) geschaffen, die der »Verschärfung und dem Verschleiern der Ausbeutung dienlich gewesen sind« (ebd.).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vor diesem Hintergrund verortet Federici die sogenannte Hexenverfolgung. Als Hexen denunzierte, zumeist alleinstehende, verarmte, manchmal auf Prostitution angewiesene, oft kinderlose oder aus anderen Gründen marginalisierte Frauen sowie insbesondere Hebammen und Heiler_innen seien nicht nur dann verfolgt und ermordet worden, wenn ihre Lebensweise als Widerspruch gegen Autorität und als Anstiftung zu sozialem Unfrieden verstanden worden sei (ebd.: 223). Ihre alternativen Wissens- und Seinsweisen insbesondere zu Sexualität und Reproduktion seien auch in einem übergeordneten Sinne als (bio-)politische Bedrohung und als Widerstand interpretiert worden, als systemgefährdende Autonomie und als Verweigerung der Integration in die Anfänge einer neuen gesellschaftlichen Produktionsweise (ebd.). Die Praxis der sogenannten Hexenverfolgung habe dementsprechend eine ganze Welt von Wissen, Praktiken und kollektiven Seinsweisen zerstört, die im vorkapitalistischen Europa die Basis eines gewissen Maßes an weiblicher Macht bedeutet hätten (ebd.: 127).

Aus diesem spezifischen Verfolgungs- und Vernichtungsprozess vor allem von marginalisierten und/oder dissidenten Frauen sei schließlich das bürgerliche Ideal der passiven, keuschen, wortkargen (Ehe-)Frau hervorgegangen, das die Geschlechterpolitiken der kommenden Jahrhunderte in Europa ebenso wie in seinen Kolonien prägen sollte (ebd.). Erfunden in den Folterkellern und im Angesicht der Scheiterhaufen (ebd.: 226) wurde mit diesem Ideal ein komplementäres Bild zur naturalisierten (indigenen, schwarzen oder sozial unterprivilegierten europäischen) Frau auf den Plan gerufen. Dies- und jenseits des Atlantiks wurden sexualisierte ebenso wie rassifizierte Körper nicht nur mit religiösem, sondern zunehmend auch mit wissenschaftlichem Eifer zur Quelle allen Unheils und mit brutaler Gewalt zum Austragungsort der miteinander verwobenen Genozide/Epistemizide gemacht. Federici zufolge haben diese Vernichtungsprozesse enormen Einfluss aufeinander genommen (ebd.: 241), und ihre Protagonist_innen seien nicht nur aus der Kirche, sondern immer öfter auch aus politischen Institutionen hervorgegangen (2012: 205).

Versklavung in Übersee und sogenannte Hexenverfolgung in Europa können also als räumlich dislozierte, aber epistemisch und politisch eng miteinander verwobene Experimentierfelder der herrschenden Klassen für neue Formen von Arbeitskontrolle und Repression verstanden werden. Der »Kampf gegen den rebellischen Körper« (ebd.: 167) habe sich dabei als Terrain der Etablierung eines neuen, all diese Praktiken rechtfertigenden Wissens angeboten. Dieser Zusammenhang erklärt nach Federici, wie es möglich sein konnte, dass Diskurse von Vernunft, Rationalität und Fortschritt mit einem so massiven Angriff auf den als deviant markierten Körper korrespondierten (ebd.: 175) – in den Kolonien (auf Indigene), auf den Plantagen (auf Versklavte) und in Europa selbst (vor allem auf Frauen).

Dieser vierte Genozid/Epistemizid erweitert und vertieft die in den drei zuvor genannten zentrale religiöse beziehungsweise anthropologische Kategorie *ra-*

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

za/race um die Kategorien Geschlecht und Sexualität, die zugleich auch in globaler Hinsicht und intradependent mit Klasse gedacht werden. Grosfoguel spricht von »epistemischem Rassimus/Sexismus« (2013) als miteinander verkoppelte Ausdrucksform der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein, führt den zweiten Teil des Begriffspaars und auch die Klassenfrage jedoch kaum weiter aus. Der 200 Jahre andauernde Prozess der sogenannten Hexenverfolgung genießt in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Debatte ungleich weniger Aufmerksamkeit als die Rassifizierung und Versklavung der Kolonisierten, die in post- und dekolonialer Theorie als zentrale Achse der kolonialen Ordnung der Welt und als Grundstein des Mythos der Moderne gilt. Wenn die Dimension des epistemischen Sexismus zur Sprache kommt, wird sie wiederum kaum mit der Kategorie Klasse verschränkt. Damit verzichten viele post- und dekoloniale Autoren auf profunde kapitalismuskritische und zugleich feministische Analysen des Kolonialismus, die Theoretikerinnen wie Federici (2004), Maria Mies (1986) oder Carolyn Merchant (1983) bereits viele Jahre vor ihnen vorgelegt haben. Auch Autorinnen wie María Lugones (2007, 2010), Gloria Anzaldúa (1987) oder Cherríe Moraga (Moraga/Anzaldúa 2015), die von ihren dekolonialen Zeitgenossen ebenfalls nur am Rande zitiert werden, haben diese intersektionale Dimension herausgearbeitet. Sie sind es, die *race/gender/sex*-Fragen auch in den für das dekoloniale Argument zentralen Zusammenhang mit Klasse beziehungsweise mit der Analyse und Kritik des globalen Kapitalismus stellen.

Global etablierter Rassismus/Sexismus

Dem Einwand, dass es Ideen von ›Rasse‹ ja bereits in früheren und auch außereuropäischen Gesellschaften gegeben habe, und dass auch das Patriarchat keine Erfindung des europäischen Kolonialismus sei, hält Sheila Pelizzon (2002) wie viele andere dekoloniale und Weltsystemtheoretiker_innen entgegen, dass es gar nicht darum gehe, diese beiden Elemente als Ursprung allen Übels festzumachen. Es ist gerade die im Kolonialismus weiter und vor allem global ausdifferenzierte Unterscheidung zwischen ›domestizierter‹ und ›wilder‹ Weiblichkeit, zwischen partieller Emanzipation und massiver Entrechtung, zwischen Kooptation und Ausschluss, die die Kategorien ›Geschlecht‹ und ›Sexualität‹ im komplementären Wechselspiel zwischen Europa und seinen Kolonien und in ihrer Inter- und Intradependenz mit der Kategorie ›Rasse‹ und Klasse zu besonders hartnäckigen, im Lauf der Zeit vollständig naturalisierten Platzanweisern und Kontrollmechanismen gemacht haben.

Erst auf Basis dieser Wechselwirkungen kann man erkennen, dass es sich weder bei Rassismus noch bei Sexismus um ahistorische oder voneinander isolierte Unterdrückungssysteme handelt, wie dies – im Gegensatz zu Klassismus – oft vermittelt wird. Vielmehr geht es darum, auf welche Weise all diese auf epistemischen und ontologischen Kategorisierungen basierenden Herrschaftsmechanismen miteinander und mit ökonomischen und politischen Brüchen und Verschiebungen im

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lokalen, regionalen und schließlich auch globalen Kontext verwoben sind. Nach Pelizzon ist es daher unabdingbar zu analysieren, wie es dazu kommen konnte, bereits bestehende, regional weit verstreute Hierarchisierungen und Unterdrückungsformen auf der Basis von Geschlecht und Sexualität einerseits und auf der zuerst religiös gerahmten und später rassifizierten Kategorisierung von Menschen andererseits auf eine Weise zu bündeln, dass sich daraus ein ökonomisches und epistemisches System mit globaler Durchsetzungskraft entwickeln konnte (ebd.).

Dies ist auch der gemeinsame Nenner der vier von Grosfoguel benannten Genozide/Epistemizide. Im Widerschein der Scheiterhaufen und in den Folterkellern der sogenannten Hexenprozesse wurden Grundlagen für die spätere Häuslichkeit der prototypischen europäischen Frau nach bürgerlichem Modell gelegt, um die relative sexuelle und ökonomische Autonomie ganz realer, insbesondere ärmerer und widerständiger Frauen auf dem ökonomisch darbenden europäischen Kontinent einzudämmen. Auch die Versklavungsschiffe aus Afrika trugen dazu bei, die zuvor über religiöse Parameter behauptete Überlegenheit der Weißen ›Rasse‹ und der europäischen ›Zivilisation‹ in immer stärker naturwissenschaftlich begründetem Denken durchzusetzen. In den christlichen Missionen der sogenannten neuen Welt wurden die bewährten Foltermethoden aus den europäischen ›Hexenprozessen‹ ebenso angewandt, wie in Europa die von Übersee reimportierten Kontrollsysteme und Gewaltpraktiken in der Durchsetzung einer neuen Arbeitsdisziplin und Sozialordnung auf Basis eines nicht nur epistemischen Rassismus/Sexismus ausdifferenziert wurden. Auf den Plantagen und in den Bergwerken der Amerikas wurde schließlich auf diesem Wege so viel Kapital angehäuft, dass europäische Eliten 300 Jahre später auch nach Süden und Osten expandieren und schließlich die ganze Welt mit ihrem Wirtschaftssystem, ihrer imperialen Lebensweise, ihren kulturellen und sozialen Praktiken und nicht zuletzt ihrem privilegierten, weil inzwischen universalisierten Wissen dominieren konnten.

Dies sind die ganz direkten und physischen Gewaltpraktiken, aus denen wissenschaftlicher Rassismus, Sexismus und Klassismus entstanden sind. Dass das Epistemische von Gewalt in einem engen Sinne deutlich zu unterscheiden sei, und dass das eine mit dem anderen nichts zu tun habe, kann vor dem Hintergrund dieser Perspektive nicht behauptet werden. Selbstverständlich verliefen die beschriebenen Prozesse nicht linear, und sie sollen auch nicht als total(itär-)e missverstanden und damit vereinfacht werden. Bisweilen durchaus widersprüchliche Entwicklungen haben in harten Kämpfen und über einen langen Zeitraum hinweg das hervorgebracht, was auch von dekolonial argumentierenden Autor_innen im Rückblick mitunter allzu selbstverständlich als homogene Entität des ›kapitalistischen Weltsystems‹ oder als ›Europa‹ bezeichnet wird. Im Bewusstsein der aus meiner Sicht berechtigten Kritik an einer allzu großzügigen Verdichtung der Argumentation erachte ich den hier dargelegten Zusammenhang dennoch als produktiv für eine konzeptionelle Vertiefung des Begriffs epistemische Gewalt. Die hier

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschilderten und miteinander verbundenen Genozide/Epistemizide stellen einen nützlichen roten Faden dar, entlang dessen ich mein Argument zum Zusammenhang von Wissen und Gewalt weiterverfolge.

Ergänzt werden muss diese Argumentation jedoch um einen wichtigen Aspekt, der in der tendenziell androzentrischen, zwar postmarxistischen, aber nicht mehr sehr materialistischen, dekolonialen Debatte bisweilen in Vergessenheit gerät: das Verhältnis des sich etablierenden *imperial man* zur Natur und sein sich im Laufe des langen 16. Jahrhunderts radikal veränderndes Verständnis von ebendieser.

Unterwerfung und Transformation der Natur

Einen fünften Vernichtungsprozess dieser Epoche benennen bereits in den 1980er Jahren feministische Autorinnen. Mit der ebenfalls im langen 16. Jahrhundert einsetzenden substanziellen Transformation des Naturverständnisses beschreiben sie eine facettenreiche epistemische, politische und nicht zuletzt ökonomische Entwicklung, der mit den von Grosfoguel benannten vier Genoziden/Epistemiziden aufs Engste verbunden ist. »Gewalt war […] ein Schlüsselwort und eine Schlüsselmethode, mit der der Neue Mann seine Herrschaft über Frauen und Natur errichtete« (Mies 1989: 109), schreibt die deutsche Soziologin Maria Mies schon Jahre vor der internationalen Rezeption lateinamerikanischer Debatten über die koloniale Moderne. Ihr Fokus auf ein sich im Zuge der Kolonisierung der sogenannten Neuen Welt radikal veränderndes Verständnis der Beziehungen zwischen den Menschen und ihren natürlichen Lebensgrundlagen stellt eine produktive Verbindungsstelle für eine theoretische Verankerung der Begriffsarbeit zu epistemischer Gewalt in der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein dar und geht über diese drei Konzepte hinaus. Ihr Argument vereint die oben genannten vier Genozide/Epistemizide, indem sie deren Ineinanderwirken in Bezug auf einen grundlegenden Paradigmenwechsel analysiert und diesen noch deutlicher als viele dekoloniale Autor_innen in einer materialistischen Kapitalismuskritik verankert.

Mies zeichnet nach, wie die Natur ausgebeutet und unter Weiße, europäische und immer auch privilegierte männliche Herrschaft gebracht wurde, während zugleich marginalisierte Frauen in Europa unterworfen und privilegierte domestiziert sowie Kolonien in Übersee etabliert und ausgebeutet wurden. Mit dieser Analyse verbindet Mies wesentliche Umwälzungsprozesse der frühen Neuzeit, die zuvor kaum so zusammengedacht worden waren. Sie tut dies auf ähnliche Weise wie vor ihr Merchant (1983) und nach ihr Federici (2004) sowie die bereits genannten Autoren aus der dekolonialen Debatte, die sich jedoch nur am Rande auf feministische Theorien beziehen.

Bereits in ihrem zuerst auf Englisch erschienenen Schlüsselwerk *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour* (1986) spricht sie nicht nur von direkter körperlicher Gewalt, sondern auch ausdrücklich

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von einem grundlegenden epistemischen Wandel, der mit ökonomischen und politischen Prozessen der europäischen Expansion Hand in Hand gegangen sei. Dieser Wandel habe gleichermaßen die Kolonisierung nach außen wie auch die von ihr als »Hausfrauisierung« (Mies 1989: 138) bezeichnete Kolonisierung nach innen, die zuerst bürgerliche Domestizierung von Frauen bis tief hinein in proletarische Milieus, ermöglicht und gerechtfertigt – und weitreichende Folgen nach sich gezogen. Auch wenn Mies keine konzeptionellen Fragen zu unterschiedlichen Gewaltbegriffen erörtert und den erst später kursierenden Begriff epistemische Gewalt nicht verwendet, spricht aus jedem Kapitel ihres Werks die Analyse und Kritik einer engen Verschränkung von Gewalt und Wissen(schaft).

Insbesondere mit Bezug auf das Buch *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution* der US-amerikanischen Philosophin Merchant (1983) argumentiert sie, dass der Aufstieg der Naturwissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert mit einem grundlegenden und bereits früher einsetzenden Wandel des Naturverständnisses einhergegangen und von der kolonialen Eroberung nicht zu trennen sei. Dieses Verständnis habe sich weg entwickelt von der Natur als einem lebendigen Organismus, der sich in kosmologischen Metaphern wie ›Mutter Erde‹ widerspiegle, hin zur Vorstellung eines enormen Vorratslagers an Ressourcen, die es mit immer effizienteren mechanischen Apparaturen und neuen Techniken auszubeuten gelte (Mies 1989: 93). Der positiven Konnotation einer nährenden Mütterlichkeit der Natur hätte nach Merchant zwar bereits vor diesem Paradigmenwechsel die Vorstellung einer wilden, unkontrollierbaren und zerstörerischen Kraft gegenübergestanden (Merchant 1983: 3). Auch ist Merchant und Mies klar, dass epistemische und politische Trennungen zwischen Männern und Frauen bereits in früheren patriarchalen Gesellschaften Normalität waren. Mit der Moderne und ihrem Paradigmenwandel habe sich jedoch das Bild der zu unterwerfenden, zu kontrollierenden Natur – versinnbildlicht im weiblichen Körper und übertragen auf die zu unterwerfende Neue Welt – auf alle Lebensbereiche ausgeweitet und universalisiert (ebd.; Mies 1989: 92). Der »Untergrund des kapitalistischen Patriarchats oder der zivilisierten Gesellschaft«, so Mies, verdankt sich also der »Unterordnung von Frauen, Natur und Kolonien« gleichermaßen (Mies 1989: 95).

Im Kontext der Kolonialität des Wissens habe ich bereits auf Maldonado-Torres' Rede von der Columbianischen wissenschaftlichen Revolution beziehungsweise Wende verwiesen, die er der Kopernikanischen voranstellt (Maldonado-Torres 2014: 648). Ebenfalls mit Bezug auf Kopernikus als Namensgeber für einen Paradigmenwechsel spricht auch Merchant von einer weiteren epistemischen Revolution des langen 16. Jahrhunderts. Während die kopernikanische Wende das Bild des Himmels über den Köpfen der Menschen einem radikalen Wandel unterworfen hätte, hätten sich nämlich auch die Vorstellungen über die Erde unter ihren Füßen massiv verändert (Merchant 1983: xviii). Beides habe für das allmähliche Verschwinden der antiken beziehungsweise vormodernen Vorstellung

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eines organischen, ganzheitlichen Kosmos zugunsten eines Bildes von einem fragmentierten, ausbeutbaren Reservoir an toter Materie gesorgt (ebd.).

Diese Vorstellung geht Hand in Hand mit den Vernichtungsprozessen der hier genannten Genozide/Epistemizide. Das neue Leitbild, sich die Natur im wahrsten Sinne des Wortes untertan zu machen, wurde dieser Lesart zufolge gleichermaßen auf allzu wider- und selbstständige sowie wissende Frauen in Europa, auf indigene Männer und Frauen in den Amerikas, auf versklavte Menschen in/aus Afrika wie auch auf die Natur selbst angewandt. Zugleich wurden diese Unterwerfungen als zivilisatorischer Fortschritt, als Kulturleistung, als Herrschaftstechnik und Machtanspruch einer ganz spezifischen Minderheit gerahmt, die sich nicht nur in Taten manifestiert hat. Auch in ihrer Vorstellungswelt begann sich diese Minderheit mit zunehmender Selbstverständlichkeit über die Natur zu erheben und sich als von ihr getrennt zu imaginieren, so Merchants und Mies' Argumentation.

Die enge Verwobenheit heute globaler Klassenfragen mit ›Sexualität‹ und ›Rasse‹ sowie die Verwobenheit dieser dichotomisierenden Kategorisierungsweisen mit der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein wird auch bei Lugones (2007, 2010) und Freya Schiwy (2007) deutlich. Sie ergänzen ihre Analyse um den bei Mies und Merchant noch wenig infrage gestellten Aspekt einer hierarchisch konzipierten Zweigeschlechtlichkeit. Beide argumentieren, die heteronormative Vorstellung von ›Geschlecht‹ sei selbst ein kolonialer Import und bei der Zerstörung anderer Völker, Kosmologien und Gemeinschaften äußerst hilfreich gewesen . Seien diese einmal zerstört, ließe sich auch die Natur selbst besser nach dem neuen mechanistischen und linearen Modell der Akkumulation ausbeuten, so das Argument. Damit eigneten sich diese Klassifikationen bestens zur Entwicklung und vor allem Rechtfertigung sozialer Kontrollmechanismen innerhalb Europas und in den Kolonien gegenüber all jenen, denen im Gegensatz zum kulturell-zivilisatorisch als überlegen behaupteten Europa ihre angebliche Nähe zur Natur zum Verhängnis gemacht wurde, sowie zur Begründung des immer stärker werdenden Raubbaus an der Natur selbst. Mit dieser Ergänzung schließen Lugones und Schiwy an Mies' und Merchants frühere Kritik am Wandel des Naturverständnisses produktiv an und vertiefen das Argument des gewaltförmigen epistemischen Wandels der kolonialen Moderne entlang ihrer mit ›Rasse‹, ›Klasse‹ und ›Sexualität‹ intersektional verwobenen heteronormativen Dimension.

Beispielhaft lässt sich die Verbindung zwischen epistemischem Rassismus/Sexismus und der Transformation des Naturverständnisses an dem in Europa jahrhundertelang benutzten Folterhandbuch mit dem Titel *Der Hexenhammer* (Kramer [Institoris] 2015) zeigen. Erstmals erschien es 1486, also nur wenige Jahre vor Columbus' Aufbruch ins vermeintliche Indien, in der deutschen Stadt Speyer. Nach Merchant würden sich die darin empfohlenen Methoden der sogenannten Hexenverfolgung in Europa kaum von jenen der Drangsalierung und Vernichtung von

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Indigenen in den Amerikas unterscheiden (Merchant 1983: 134) und einen darüberhinausgehenden epistemischen Wandel anzeigen.

Interessant ist dahingehend der spätere Diskurs zu europäischer ›Hexenverfolgung‹ und Kolonisation, in dem berühmte Intellektuelle wie etwa Descartes, Francis Bacon oder Jean Bodin sowohl das eine als auch das andere vehement vertreten hätten und zugleich als Vordenker von Aufklärung und Fortschritt in das europäische kollektive Gedächtnis moderner Philosophie eingehen hätten können (ebd.). Auch Mies thematisiert Bacon als einen der ›Väter‹ der modernen Naturwissenschaften, der »die gleichen gewalttätigen Mittel empfahl, um der Mutter Natur ihre Geheimnisse zu entlocken, wie sie von Kirche und Staat benutzt wurden, um an die Geheimnisse der Hexen zu kommen« (Mies 1989: 93). Wie insbesondere diese beiden Autorinnen argumentieren, sei die zu unterwerfende und auszubeutende Natur nunmehr mit ähnlichen mechanistischen Verfahren fragmentiert, gefoltert und penetriert worden, wie auch an den sogenannten Hexen immer neuere mechanische und physikalische Foltermethoden ausprobiert worden seien (Merchant 1983: 168; Mies 1989: 109). Die Verfahren zu dieser Art von ›Wahrheitsfindung‹ hätten nicht nur begrifflich jenen der Inquisition der spanischen Reconquista geähnelt, sondern auch methodisch. Diese neuen wissenschaftlichen Methoden hätten Wissen und Gewalt auf zuvor unbekannte Weise vereint (Mies 1989: 109) und diese Verbindung mit einem zuvor unbekannten Anspruch auf Rationalität, Wahrheit, Vernunft und Fortschrittlichkeit gerahmt.

Wie bereits in der Diskussion des vierten Genozids/Epistemizids an Frauen und Häretiker_innen in Europa erläutert, betonen feministische Autor_innen die materialistische Dimension dieser ineinandergreifenden Prozesse deutlich stärker als dies in der dekolonialen Debatte zumeist der Fall ist. Sie stellen fest, dass Sklaverei und Hexenverfolgung ideale Experimentierfelder für neue Formen von Repression und Arbeitskontrolle dargestellt hätten – ausgedacht und ausgeführt nicht durch Europäer_innen im Allgemeinen, sondern vor allem von Angehörigen der dort herrschenden Klassen (Federici 2012: 130), und zur Anwendung gebracht sowohl in der ›neuen‹ als auch in der ›alten Welt‹. Die ›Ergebnisse‹ dieser Herrschaftstechniken und Gewaltpraktiken sind dieser Argumentation zufolge weit über die gemarterten Körper hinaus in einer bis heute anhaltenden rassifizierten und vergeschlechtlichten internationalen Arbeitsteilung und Ressourcenverteilung sowie in einem fragmentierten, mechanistischen Naturverständnis wirksam geworden. Die neue, naturwissenschaftliche und mechanistische Philosophie des Fragmentierens und Klassifizierens, die ganzheitlichere alternative Wissensformen auch durch deren Vernichtung zu überwinden trachtete, habe dafür die notwendigen epistemischen Grundlagen bereitgestellt (ebd.: 175).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwischenfazit zur Kolonialität von Macht, Wissen und Sein

> »We live on the other side of the line that someone traced while thinking of us but aiming at not thinking of us anymore. We are invisible, inaudible, and illegible because the success of previous revolutions decided not to include us.«
> (Manifesto for Good Living/Buen Vivir, zit.n. Santos 2014: 8)

Zwei Denktraditionen – die post- und dekoloniale sowie die materialistisch-feministische – habe ich in diesem Kapitel zusammengeführt, um deutlich zu machen, entlang welcher theoretischen und epistemologischen Voraussetzungen ich zu einer Theoretisierung epistemischer Gewalt beitragen will. Die Erfindung der Kategorie ›Rasse‹ ist dafür zentral, und sie muss intersektional mit ›Geschlecht‹ und ›Sexualität‹ zusammengedacht und in den Kontext der Möglichkeitsbedingungen und Konsequenzen des heute globalen Kapitalismus und ebenfalls global zu denkender Klassenfragen gestellt werden. Auf Basis der hier geschilderten Argumente erscheint es mir überzeugend, die frühe europäische Expansion in die Amerikas in diese Betrachtung substanziell miteinzubeziehen, weil in ihr nicht nur politische und ökonomische, sondern auch epistemische und ontologische Grundlagen für gegenwärtige Wissens- und Seinsweisen gelegt wurden.

Für die hier ins Zentrum gerückte Periode des langen 16. Jahrhunderts kann man nicht von Wissenschaft im heutigen engeren, modernen Sinne sprechen. Dennoch wird mit der Berücksichtigung der gewaltdurchdrungenen Kolonialität von Macht, Wissen und Sein und deren Konkretisierung in vier beziehungsweise fünf Genoziden/Epistemiziden deutlich, wie sich die politischen und ökonomischen Prozesse der kolonialen Expansion auch in unser heutiges Wissenschaftssystem eingeschrieben und es mit hervorgebracht haben. Epistemische Gewalt soll hier also nicht als verallgemeinerter Begriff abstrahiert, sondern in jenem frühen Zusammenhang von Gewalt und Wissen begründet werden, dessen Auswirkungen bis in die Gegenwart der kolonialen Moderne reichen.

Ohne Anspruch auf historische Vollständigkeit und fern der Behauptung eines chronologischen Kausalzusammenhangs erachte ich es ausgehend von den hier diskutierten Positionen für plausibel und sinnvoll, diesen weiten Bogen in Raum und Zeit zu spannen. Für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt erscheint es mir weniger nützlich, auf einzelne historische Ereignisse Bezug zu nehmen, als vielmehr die Verwobenheit der hier beschriebenen Phänomene und Prozesse in den Fokus zu rücken. Ich verorte mein Anliegen einer Theoretisierung epistemischer Gewalt also ganz bewusst in den gewählten Denktraditionen und nicht in

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einem abstrakten Universalismus eurozentrischer Epistemologie, auch wenn meine eigene Wissenspraxis der anhaltenden Kolonialität ebenfalls nicht vollständig entkommen kann. Damit plädiere ich ausdrücklich dafür, ein Konzept epistemischer Gewalt von der Prämisse der kolonialen Moderne aus zu denken, in der dieses Wissen selbst verortet bleibt – und die es im Bewusstsein der scheinbaren Widersprüchlichkeit dieses Unterfangens zugleich mit zu verändern, zu dekolonisieren, trachtet.

Direkte physische Gewalt ist also eng mit der Dimension des Wissens und dem sich herausbildenden System Wissenschaft im modernen Sinne verzahnt. Es geht mir aber um mehr als um ein funktionales Verständnis einer diskursiven Legitimation einerseits und von direkter physischer Gewalt andererseits. Von epistemischer Gewalt zu sprechen bedeutet nicht, lediglich die Muster der Rechtfertigung anderer Gewaltformen zu entziffern. Es bedeutet auch, die gewaltförmige Qualität des Wissens selbst mit in Betracht zu ziehen. Die Trennlinie zwischen vermeintlich eindeutiger Gewalt und ihrer diskursiven Einbettung in Wissen lässt sich nicht aufrechterhalten. Wir können und müssen Wissen und Gewalt zusammendenken.

Der Begriff der epistemischen Gewalt ermöglicht dies. Doch was wird darunter von jenen verstanden, die ihn bereits benutzen und zum Teil auch definieren?

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 3: Begriffslandschaften epistemischer Gewalt

> »Of course, the phenomenon in question would not ordinarily be thought of as violence: it is too respectable, too academic, too genteel for that. It is violence all the same, and deserves to be seen for what it is.«
> (Norman 1999: 353)

Was können wir unter epistemischer Gewalt überhaupt verstehen? In der Politikwissenschaft, in den Internationalen Beziehungen und in der Friedens- und Konfliktforschung stößt der Begriff zumeist auf Unverständnis und Ablehnung oder wird schlicht nicht benutzt. Viele Autor_innen in kultur- und geisteswissenschaftlichen Fächern, in denen post- und dekoloniale Theoriebildung schon fester verankert ist, verwenden den Begriff hingegen, ohne ihn näher zu erläutern.[1] Insbesondere in feministisch-postkolonialen Debatten verfügt er mit der starken Rezeption von Spivak (1988) über große Selbstverständlichkeit und wird daher oft nur mit kurzer Referenz auf selbige verortet (Ayotte/Husain 2005; Brunner 2011; Löw 2009; Moreton-Robinson 2011; Mudimbe 1994; Wai 2012). Bekannt ist der Begriff auch an jenen Rändern der Bildungsforschung, an denen epistemische Gewalt im Zusammenhang mit indigenen Kämpfen um Zugang zu oder um alternative Praktiken von Bildung und Wissen als selbstverständlicher Fachbegriff verwendet und nicht mehr näher erläutert wird (Branson/Miller 2000; Chandler 2010; Fredericks 2009). Auch in anderen Zusammenhängen wird von epistemischer Gewalt gesprochen, als ob bereits hinlänglich bekannt wäre, worum es sich dabei genau handelt (McLaren/Pinkney-Pastrana 2000; Namaste 2009).

Daher wird auf Begriffsarbeit und Theoretisierung weitgehend verzichtet, oft auch auf jegliche Zitation zur Verortung des Begriffs (Cremin/Echavarría/Kester

1 Die meisten Konzeptionierungen des Begriffs gehen auf dessen frühe Verwendung durch Foucault, Said und Spivak zurück. Diese drei für die post- und dekoloniale Debatte zentralen Autor_innen stelle ich im weiteren Verlauf jedoch nicht in den Fokus meiner Argumentation, da ich die Breite und Vielfalt der seither stattfindenden Begriffsarbeit würdigen und ausloten will.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2018; Hughes 2015; Menski 2016). An diesem Kreuzungspunkt von großem Unverständnis einerseits und großer Selbstverständlichkeit andererseits verorte ich meine transdisziplinären Explorationen rund um den Begriff epistemische Gewalt.

Charles Tilly zufolge stellt das Sortieren und Einordnen eine erste Verständnisstufe dessen dar, was es zu (er-)klären gilt. Diese Tätigkeit generiert nicht nur Systematik, sondern beinhaltet einen erkenntnistheoretischen Wert hinsichtlich des Gegenstandes selbst (Tilly 1977: 153). Es daher zu fragen: Was genau wird als epistemische Gewalt bezeichnet, vor welchem Hintergrund und mit welchen Zielen? In welchen wissenschaftlichen Debatten ist der Begriff überhaupt anzutreffen und in welcher Form?

Entlang dieser Leitfragen (ver-)sammle ich im Folgenden eine Vielzahl an disziplinär unterschiedlichen begrifflich-konzeptionellen Annäherungen an epistemische Gewalt und ordne sie drei thematischen Bündelungen zu. Diese durchqueren zugleich drei unterschiedliche Wissenschaftsfelder, die ihrerseits bereits inter- und transdisziplinär sind und eine Vielzahl heterogener Theorien und Epistemologien umfassen: Friedens- und Konfliktforschung und deren Umfeld, Feministische Wissen(schaft-)skritik sowie Post- und Dekoloniale Theorie. Auf, in und zwischen ihnen vollzieht sich die facettenreiche Arbeit an einem Denkwerkzeug, das sich bei seinem Gebrauch verändert und in Bewegung ist. Es soll hier also keine deterministische Definition epistemischer Gewalt festgeschrieben, sondern eine Annäherung aus verschiedenen Richtungen unternommen werden. Zuvor ist jedoch eine semantische Feinheit zu klären, die auch mein Erkenntnisinteresse näher spezifiziert: Epistemisch oder epistemologisch?

Während die meisten Autor_innen von *epistemischer* Gewalt sprechen, ist der Begriff der *epistemologischen* Gewalt nur vereinzelt anzutreffen. Mehr oder weniger explizit geht es dabei um die Unterscheidung von Wissen in einem generellen Sinne einerseits und spezifisch wissenschaftlichem Wissen andererseits. Doch auch diese wird nur selten trennscharf gemacht. Am explizitesten tut dies Andrea Ceriana Mayneri (2014), indem er sich auf Foucaults Verbindung des Begriffs Episteme mit dem Konzept des Dispositivs bezieht, das das Diskursive in einen engen Zusammenhang mit materiellen Bedingungen und sozialen Praktiken stellt (Foucault 1973, 1978). Unter epistemischer Gewalt versteht Mayneri »jene Form von Gewalt, die im Augenblick der Begegnung mit dem Anderen entsteht, welcher die Durchsetzung von Regeln des Denkens und Handelns folgt, die zu Unterordnung und Hierarchisierung führen« (Mayneri 2014: 86). Epistemische Gewalt in einem weiteren Sinne kann also, muss aber nicht direkt von den Wissenschaften ausgehen, sondern äußert sich auch in anderen Wissensbeständen und -praktiken.

Demgegenüber bezeichnet Mayneri als epistemologische eine noch spezifischere Form von Gewalt der akademischen Unterscheidung dessen, was als wissenschaftlich gelten kann, von dem, was von dieser Wissenschaftlichkeit aus-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschlossen und ihr als objekthaft unterworfen wird (ebd.: 87). Implizit liegt auch Andrew Normans (1999) Begriffsverwendung diese Trennung zwischen Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft zugrunde, wenn er mit epistemologischer Gewalt die Epistemologie der modernen Philosophie problematisiert (ebd.: 353). Vandana Shiva (1990), Valentin-Yves Mudimbe (1994) und Zubairu Wai (2012) sprechen ebenfalls von epistemologischer und nicht wie die meisten anderen Autor_innen von epistemischer Gewalt. Sie begründen diese auf Erkenntnistheorie verweisende Begriffswahl allerdings nicht explizit und gehen in ihren Arbeiten über den Rahmen eines exklusiv akademischen Verständnisses auch weit hinaus. Ihre Verwendung des Begriffs lässt jedoch im Gegensatz zu Mayneri und Norman an der Zentralität der kolonialen Frage und an deren Verwobenheit mit der Entstehung und Entwicklung der Wissenschaften keinen Zweifel.

Mein Erkenntnisinteresse rund um epistemische Gewalt als Phänomen und als Begriff richtet sich insbesondere auf die Wirkmächtigkeit von wissenschaftlichem Wissen im Zusammenhang mit unterschiedlichen Formen von Gewalt, insbesondere im Feld der internationalen Politik. Da ich diese Frage jedoch als Teil des Sozialen und Politischen betrachte und nicht als davon isoliertes erkenntnistheoretisches Problem, erachte ich den Begriff der epistemologischen Gewalt als zu spezifisch, da er das damit bezeichnete Problem als rein akademisches erscheinen lässt. Dass dies nicht der Fall ist, ist angesichts der bereits erörterten Kolonialität von Macht, Wissen und Sein offensichtlich. Daher spreche ich nicht von epistemologischer, sondern von epistemischer Gewalt, auch wenn meine eigenen Überlegungen im Feld der wissenschaftlichen Wissensproduktion ihren Ausgang genommen haben und insbesondere auf diese abzielen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Spuren im Umfeld der Friedens- und Konfliktforschung

> »Gewalt denken hei[ss]t, gegen sie andenken.«
> (Waldenfels 2000: 9)

Wo es um die Analyse direkter physischer Gewalt im politischen Kontext geht, wird epistemische Gewalt bislang kaum berücksichtigt. Der dort gepflegte, zumeist enge politikwissenschaftliche Gewaltbegriff findet vorrangig in empirischen Arbeiten Anwendung, was wiederum mit einer nur gering ausgeprägten Theorietradition des Fachs einhergeht. Darüber hinaus sorgt auch eine zweifache Annahme von Gewaltlosigkeit mit dafür, dass epistemische Gewalt (noch) kein Thema der Friedens- und Konfliktforschung, der Internationalen Beziehungen und der Politikwissenschaft ist. Das vorherrschende eurozentrisch-aufklärende Wissenschaftsverständnis inklusive seiner kritischen Ausprägungen geht davon aus, dass Wissenschaft, ähnlich wie Politik, im Allgemeinen das Gegenteil beziehungsweise sogar ein Gegenmittel zu Gewalt darstellt. Gerade weil Gewalt zumeist als direkte und physische Gewalt vereindeutigt oder erst gar nicht weiter definiert wird, kann sie in dieser Perspektive vom eigenen wissenschaftlichen Tun als vollständig abgetrennt verstanden werden.

Wie bereits dargelegt, wird Gewalt zumeist als anderswo, anderswer und anderswas gefasst (Brunner 2016a: 48, 2016c: 94) – oder, wenn doch irgendwie ›hier‹ und ›bei uns‹, dann als bedauernswerte Ausnahme oder als vergangen und überwunden (Kurtenbach/Wehr 2014: 106). Das Gewaltmonopol des Staates gilt den meisten Politolog_innen sowie Friedens- und Konfliktforschenden grundsätzlich als friedensförderliches Element der Zivilisierung anderer Gewaltformen (Weller 2003: 485), und die dem Staat und seinen Politiken dienenden Wissenschaften werden als deren Werkzeug betrachtet. Darüber hinaus wohnt weiten Teilen der Friedens- und Konfliktforschung ein gesellschaftspolitisches wie auch wissenschaftliches Selbstverständnis inne, das, in der Friedensforschung explizit, in der Konfliktforschung implizit, von einer positiven Utopie der Gewaltfreiheit und von Pazifismus geprägt ist (Brücher 2008, 2013). Dies bringt starke Normen und Werte mit sich, denen die wissenschaftliche Praxis nicht immer entsprechen kann (Jaberg 2009). Schließlich werden post- und dekoloniale Perspektiven, die den Begriff epistemische Gewalt zwar auch noch nicht systematisiert haben, ihn aber verwenden, in der Friedens- und Konfliktforschung erst allmählich rezipiert (Brunner 2011; Cárdenas 2016; Chojnacki/Namberger 2014; Engels 2014; Exo 2015; Ziai 2016).

Es ruft daher unter Wissenschaftler_innen dieser politikwissenschaftlich dominierten Forschungsfelder oft Zweifel und Widerstände hervor, wenn Wissenschaft selbst als potenziell gewaltförmig thematisiert und von epistemischer Ge-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

walt gesprochen wird. So lassen sich nur vereinzelte Stimmen finden, die einen expliziten Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Gewalt herstellen. Noch weniger tun dies über den Begriff epistemische Gewalt. Nicht im engeren Sinne in der Friedens- und Konfliktforschung, doch in deren näherer Nachbarschaft finden sich vereinzelte Spuren einer Begriffsbestimmung epistemischer Gewalt, die auf deren Funktion der Legitimierung anderer Gewaltformen fokussieren (Gebrewold 2008, 2009). Darüberhinausgehende Verständnisse epistemischer Gewalt, die diese im Wissen selbst verorten, sind hier rar.

Potenzial der Gewaltlosigkeit im Symbolsystem Wissenschaft

Der Philosoph und Friedensforscher Hans Saner spricht an einer kurzen Stelle des Kapitels *Personale, strukturelle und symbolische Gewalt* in seinem Buch *Hoffnung und Gewalt* (Saner 1982) explizit von epistemischer Gewalt. Diese sieht er entlang seiner Frage nach der »Gewalt der *durchgesetzten* Bedeutung« (ebd.: 87)[2] im Wechselspiel mit ästhetischer, religiöser und ideologischer Gewalt, welche er allesamt dem Konzept symbolischer Gewalt (Bourdieu/Passeron 1973) unterordnet. Bourdieus Begriff der symbolischen Gewalt ist für ihn zentral, weil Symbolsysteme strukturelle und schließlich auch personale Gewalt absichern und sogar »durch eigene Gewaltformen […] zu Gewalt konditionieren« (Saner 1982: 84) würden. Dennoch verwendet Saner symbolische Gewalt nicht in einem engeren Bourdieu'schen Verständnis, da ihm dieses zu »scholastisch und szientistisch« (ebd.: 77) erscheint. Er spricht von symbolischer Gewalt, »wenn anerkannte Bedeutung[en], deren Träger Repräsentationszeichen sind, zu nachweislichen Schädigungen führen« (ebd.: 84). In diesem verkürzten Sinne bezieht sich auch der Friedensforscher Dieter Kinkelbur auf Saners Verständnis epistemischer symbolischer Gewalt als eine Herrschaft von Symbolen und Artefakten, die Kriegsbereitschaft mit hervorbringen und Gewalt rechtfertigen würden (Kinkelbur 2000: 26).

Saner selbst vergleicht die Wissenschaften mit der Kunst, um epistemische symbolische Gewalt zu erklären:

> »So wie die Kunst eine inner- und eine au[ss]er-ästhetische offene Flanke zur Gewalt hat, aber eigentlich durch die Offenheit ihrer Produktivität und durch die Vieldeutigkeit ihrer Werke gewaltlos sein könnte, so ist Wissenschaft nach innen und au[ss]en zur Gewalt offen, obwohl sie, im kritischen Bewusstsein der Voraussetzungen, der operablen Begriffe, der Methoden und der überprüfbaren Resultate, gewaltfrei sein könnte.« (Saner 1982: 89)

Auch wenn er sich mit den gewaltförmigen und -fördernden Dimensionen wissenschaftlichen Wissens auseinandersetzt, hält Saner als Friedensforscher an der

2 Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Möglichkeit genuin gewaltfreier Forschung fest, ohne dies jedoch näher zu begründen. Damit berührt er einen wunden Punkt der Friedensforschung, für die Gewaltfreiheit ein zumindest implizites Prinzip darstellt. Die grundsätzliche Ablehnung jeglicher Form von Gewalt, die darin mitschwingt, geht mit einem Habermas'schen Diskursverständnis einher (Habermas 1981), das Sprechen, Verhandeln und Wissenschaft-Betreiben, analog zu einem Arendt'schen Verständnis des Politischen (Arendt 1970), als genuin gewaltfrei versteht. Nichtsdestotrotz hält Saner Wissenschaft in zweierlei Hinsicht als für Gewalt anfällig, wenn er weiter ausführt:

> »Nach innen öffnet sich diese Flanke, sobald sich Wissenschaft für die einzig legitime Erkenntnisweise hält, die alle übrigen Arten des Weltverstehens prinzipiell vernichtet. Das kann nur geschehen durch eine Reihe von Verkehrungen in ihrem Selbstverständnis, in dem sie sich nun für voraussetzungslos hält, die reduktiven Begriffe mit den Sachen an sich identifiziert, die induktive Logik für die Logik des Denkens schlechthin hält, eine Methode zur allein berechtigten erklärt und ihre Resultate durch Letztbegründungen absolut sichern will. Nun wird sie als Rationalismus zum Imperialismus des Denkens und durch die ihr eigene Aggressivität zur Zerstörerin der Vernunft der Welt.« (Saner 1982: 89)

> »Nach au[ss]en ist sie offen für Gewalt, sofern sie sich mit ideologischen Interessen durchsetzen lässt und diesen, in vermeintlich wissenschaftliche Weise, dient. […] Vermutlich dient der größte Teil der Wissenschaft auch au[ss]erwissenschaftlichen, ideologischen, Interessen, ohne dies selber zu durchschauen.« (ebd.: 89f)

Diese Einteilung der Wissenschaft in einen Innen- und einen Außenraum kann als Versuch gelesen werden, die Domäne der Wissenschaften von jener der Ideologie abzugrenzen, denn letztere könne nach Saner im Gegensatz zu ersterer keinesfalls als gewaltfrei gelten (ebd.: 90). Er unterscheidet strikt zwischen wissenschaftlichem und außerwissenschaftlichem Wissen, das ungleich leichter in den Verdacht des Ideologischen zu geraten scheint. Hier wird Außerwissenschaftliches nicht in erster Linie als Ressource für alternatives und auch friedensförderndes Wissen, sondern als Hort des Ideologischen verstanden – ganz so, als wäre demgegenüber Wissenschaft genuin ideologiefrei und per se interesselos, weil, wie zuvor erläutert, der Kunst verwandt und der Aufklärung verpflichtet. Epistemische Gewalt wird damit als bedauerliche Abweichung von grundsätzlich ideologie- und gewaltfreier Wissenschaft konzipiert, die lediglich nicht immer selbstaufgeklärt genug sei, um ihre eigenen Defizite zu erkennen und gegebenenfalls zu beheben.

Aus post- und dekolonialer Perspektive ist das Verhältnis zwischen Wissen(schaft) und Gewalt kein grundsätzlich positives, das nur punktuell auf Irrwege gerät und lediglich unter widrigen Umständen potenziell problematisch wird. Auch die Abgrenzung zwischen wertgeschätzter Wissenschaft und abzulehnender Ideologie erscheint obsolet. Wenn Saner die Ignoranz oder gar Auslöschung von

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht primär wissenschaftlichen Erkenntnisweisen und Wissensformen durch das System Wissenschaft selbst anspricht, stimmt er hingegen mit einem Argument dekolonialer Perspektiven überein und bietet damit einen potenziellen Anknüpfungspunkt zwischen diesen beiden Traditionen. Doch bei epistemischer Gewalt handelt es sich nicht um Abweichungen von einer ansonsten gewaltfreien Realität – vielmehr konstituieren diese von Saner so benannten Verkehrungen die Realität der anhaltenden kolonialen Moderne.

Das einzige Korrektiv zu gewaltförmiger Herrschaft, die auch durch epistemische symbolische Gewalt aufrechterhalten wird, sieht Saner in der »Idee der permanenten friedlichen Revolution, die durch personale Integrität, durch solidarische Macht und durch die Reinigung der Symbole einen neuen Frieden sucht« (ebd.: 94). Was er mit dieser Reinigung der Symbole meint, bleibt ungeklärt. Doch mit der Frage nach Integrität und Solidarität baut der Philosoph eine Brücke zur Psychologie, aus der eine weitere friedensforschende Annäherung an epistemische Gewalt stammt.

Mentale Mauern und Forschungslücken auf unwegsamem Gelände

Beinahe dreißig Jahre nach Saner lokalisiert Luc Reychler als damals Vorsitzender der *International Peace Research Association* in seinem Vortragsmanuskript *Intellectual Solidarity, Peace and Psychological Walls* das Problem beim handlungsmächtigen, aufgeklärten und vor allem akademischen Individuum (Reychler 2010). Dieses wird für die Überwindung epistemischer Gewalt als fähig und zuständig erklärt:

> »Mental walls can be created intentionally and remain operational because of neglect or insufficient efforts to dismantle them. In that case, we are dealing with epistemic violence. In this paper, ›epistemic violence‹ is defined as the active or passive inhibition of knowledge and know-how that could be used for furthering international cooperation and sustainable peace-building.« (ebd.: 5)

Man könnte meinen, Reychler sei nahe an dekolonialen Positionen, wenn er die Ausgrenzung von in Hinblick auf Friedensförderung qualitativ besserem Wissen kritisiert. Bedenkenswert ist diese Definition jedoch, wenn es darum geht, dieses andere Wissen in bestehende Praktiken des *Peacebuilding* zu integrieren. Gerade Letzteres kann nicht friktionsfrei funktionieren, denn radikal anderes, herrschaftskritisches Wissen ist mit herkömmlichen Verfahrensweisen, Begriffen und Zugängen meist nicht kompatibel. Auch die Vorstellung von nicht näher erläuterten mentalen Mauern ist problematisch, wenn man epistemische Gewalt als weitverzweigtes und asymmetrisch organisiertes Verhältnis, heterogene Praxis, komplexes Verhältnis und dynamischen Prozess versteht.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In seinen weiteren Ausführungen unterscheidet der Autor vier Voraussetzungen, die epistemische Gewalt hervorbrächten und sich mit dem Begriff Reduktionismus zusammenfassen ließen:

> »Four types of conditions which make epistemic violence possible can be distinguished: (a) the existence of a rough and unleveled playing field, (b) a reductionist research process, (c) significant gaps in the research, and (d) the curtailment of the impact of critical thinking and data on the opinion- and decision making.« (ebd.)

Die Möglichkeitsbedingungen für alternatives, kritisches, transformatives Wissen sind in der Tat asymmetrisch über verschiedene Felder der Auseinandersetzung verteilt. Auch von einem systemimmanenten Reduktionismus im Prozess der Forschung selbst kann man ausgehen – doch die Frage ist, wie man diesen versteht. Reychler bezieht sich mit dem Begriff des Reduktionsimus auf Shiva, die kritisiert, ein überwiegender Teil der Forschung diene direkt oder indirekt dazu, manifeste Gewalt auszuüben, weil immense Ressourcen in militärnahe Technikentwicklung und Rüstungsforschung fließen würden (Shiva 1990: 232).

Im Gegensatz zu der von ihm zitierten Autorin, die die Problematik ausdrücklich in die Systemkonkurrenz des Kalten Krieges und in eine Opposition von Kommunismus versus Kapitalismus einordnet, lokalisiert Reychler das Problem epistemischer Gewalt zwei Jahrzehnte später in keiner Weise in einem geopolitisch verstandenen Raum-Zeit-Verhältnis von Zentrum und Peripherie, von struktureller Dominanz und Marginalisierung oder von ökonomischen Zusammenhängen. Zwar räumt er ein, dass Wissenschaft weder neutral noch frei von Werten und Interessen sei und dass ihre Rahmenbedingungen sich für die an ihr Beteiligten äußerst ungleich erweisen. Doch verortet er die primäre Herausforderung und Handlungsebene nicht auf systemischer oder (wissenschafts-)politischer, sondern auf persönlicher Ebene. Wiederholt spricht er von psychologischen Barrieren, die es im Sinne eines Abbaus von epistemischer Gewalt zu überwinden gelte:

> »The dismantling of the psychological walls is necessary to build sustainable peace in the world. […] [W]e are especially interested in changes of the political-psychological climate or the software of peace building. Sustainable peace building requires the development of an integrative political-psychological climate, characterized by the perception of a mutually benefiting future, a we-ness feeling, dealing with past, and the dismantling of psychological or mental walls.« (Reychler 2010: 4)

Man kann diese Forderung nach einem zwischenmenschlich-akademischen Klimawandel durchaus begrüßen. Doch aus post- und dekolonialer Perspektive sind psychologisierende Antworten auf geopolitische Herausforderungen wenig überzeugend, wenn das eine in keinerlei Relation zu dem anderen gesetzt und vor al-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lem nicht in der kolonialen Dimension angesprochen wird. Wenn die Analyse global asymmetrisch organisierter Herrschaftsverhältnisse von einem international tätigen Sozialwissenschaftler und Friedensforscher übersprungen und dabei ein inklusives Wir-Gefühl heraufbeschworen wird, schreiben sich euro- und androzentrische Universalisierungstendenzen ungebrochen fort.

Eher ließe sich möglicherweise eine Verbindungslinie zu einem post- und dekolonialen Verständnis von epistemischer Gewalt herstellen, wenn Reychler weiter ausführt, dass dem, was wir nicht wissen, was nicht gesagt oder nicht sichtbar wird, nicht genug Aufmerksamkeit gewidmet werde (ebd.: 14). Daraus leitet er eine wissenschaftliche Verantwortung für jene ab, die in diesem System privilegiert sind – eine Forderung, die auch post- und dekoloniale Wissenschaftler_innen wiederholt formuliert haben (Bahri 1995; Gutiérrez Rodríguez 2010; Spivak/Harasym 1990). Reychler selbst spricht von Solidarität, was auf den ersten Blick überzeugend wirkt. Der Forschungsgemeinschaft komme die Schlüsselverantwortung zu, sensible Fragen anzusprechen und intellektuelle Solidarität zu stärken (Reychler 2010: 17). Doch was heißt das in der Praxis des wissenschaftlichen Tuns und Lassens von miteinander in Konkurrenz stehenden Wissensökonomien (Dörhöfer 2010; Lohmann/Rilling 2002), deren Ressourcen und Einflussmöglichkeiten nicht aus Zufall äußerst ungleichmäßig über den Globus verteilt sind und in denen Wissen zunehmend zur Ware wird (Keim 2013; Sahrai/Sahrai 2006; Weingart 2006)?

Intellektuelle Solidarität erachte ich durchaus als probates Mittel zur Reduktion wissenschaftsimmanenter Phänomene epistemischer Gewalt. Sie ist ein wichtiges Element post- und dekolonialer Perspektiven, die mit der daraus abgeleiteten Forderung des aktiven »Verlernens von Privilegien« (Spivak, zit.n. Castro Varela/Dhawan 2015: 163) über eurozentrischen Humanitarismus hinausgehen. Solidarität in diesem Sinne kann jedoch nur unter Anerkennung der Voraussetzung gedeihen, dass inhaltlich, strategisch oder auch erkenntnistheoretisch unterschiedliche Standpunkte zwischen grundsätzlich als gleichberechtigt anerkannten Parteien bearbeitet werden. Dies muss aber von der analytischen Feststellung begleitet werden, dass Gleichheit zwar das Ziel, in den meisten Fällen jedoch nicht den realen Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Debatte im Nord/Süd- beziehungsweise West/Ost-Verhältnis darstellt, weil diese Debatte ebenso asymmetrisch ist wie die politischen Ungleichheitsverhältnisse es sind, innerhalb derer sie mit ungleichen Ressourcen geführt wird. Wird diese umfassende Asymmetrie ignoriert, kann aus gutgemeinter Solidarität nur allzu leicht schlecht gemachte Wohltätigkeit werden.

Diese in Reychlers individualistisch-psychologisierender Lesart deutlich werdende Tendenz kann mit einem post- und dekolonial inspirierten Konzept epistemischer Gewalt durchbrochen werden, denn epistemische Gewalt verweist auf die Verwobenheit innerhalb von und zwischen Gewalt- und Ungleichheitsverhältnissen sowie auf die geopolitische Asymmetrie der *colonial condition*, in der auch die solidarische Praxis notwendigerweise verortet bleibt. Der Mainstream der gegen-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wärtigen Friedens- und Konfliktforschung, Internationalen Beziehungen und/oder Politikwissenschaft ist von diesem Selbstverständnis jedoch weit entfernt und erachtet Solidarität als Mangel an Objektivität oder Überschuss an Moral – und damit eher als Befangenheit denn als Voraussetzung für eine friedensfördernde wissenschaftliche Praxis.

Dialogdefizit an den Grenzen der Vernunft

Der bereits erwähnte Philosoph Norman kann nur indirekt dem Feld der Friedens- und Konfliktforschung zugeordnet werden, doch seine erkenntnistheoretischen Überlegungen zu epistemologischer Gewalt sind in zweifacher Hinsicht dorthin kompatibel. Zum einen ist der Aufsatz *Epistemological Violence* (1999) in einem Band einer Reihe zu Fragen der Friedensphilosophie erschienen, zum anderen behauptet der Autor darin einen intrinsischen Zusammenhang zwischen moderner Philosophie und dem menschlichen Umgang mit Konflikten. Er argumentiert, die Konzeption von Vernunft, die die Philosophen[3] seit mehreren Jahrhunderten beschäftige, beeinträchtige unser Verständnis von sinnstiftendem beziehungsweise vernunftgenerierendem (*reason giving*) Dialog und damit auch die menschliche Fähigkeit zur gewaltfreien Konfliktlösung negativ (ebd.: 353). Vernunft wird dabei auf kurzem Wege verknüpft mit Rechtfertigung und Beurteilung: Jegliche Rechtfertigung sei bereits eine Antwort auf eine Konfliktkonstellation und zugleich der Beurteilung eines Sachverhalts oder Arguments unterworfen (ebd.: 354).

Diese Funktion der Rechtfertigung hat Norman zufolge unvermeidbare Auswirkungen auf das vorherrschende Verständnis von Vernunft, denn wem Recht gegeben werde, dem werde Vernunft allein aus dem Grund zugeschrieben, dass der vertretene Standpunkt sich auf eine rationale Rechtfertigung beziehen lasse (ebd.). Die kartesianische Prämisse, Wissen beruhe immer auf soliden Grundlagen, impliziere, dass einmal anerkannte Rechtfertigungen für bestimmte Standpunkte quasi automatisch zur Geltung kämen (ebd.: 354f.). Diesen Typ der Rechtfertigung durch Vernunft bezeichnet er als »These der notwendigen Erlaubnis« (*required license thesis*) (ebd.: 357), in der sich jegliche Behauptung und Meinung auf eine argumentative oder faktische Garantie rückbeziehen lassen können müsse. Anderen Standpunkten hingegen werde zugeschrieben, simple Meinung oder persönliche Befindlichkeit zu sein, gerade weil sie sich nicht auf konventionalisierte Grundlagen berufen können oder wollen. Auch wenn er im Text selbst den titelgebenden Begriff epistemologische Gewalt nicht mehr verwendet, ist es diese These, die implizit als deren Definition fungiert:

3 Der Text gibt keinerlei Anlass zur Vermutung, dass der Autor damit auch Philosophinnen meinen könnte.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »The thesis does a very real, if subtle and inadvertent, violence to the norms that govern, and thereby determine the adjudicative potential of, reason-giving dialogue.« (ebd.: 358)

Von ihm epistemologisch genannte Gewalt tue also jenen sozialen Normen Gewalt an, die das menschliche Urteilsvermögen von und in vernunft- und sinngenerierendem Dialog leite und auch bestimme. Sie sei subtil und erfolge unbeabsichtigt, habe aber großen Einfluss auf die handelnden Akteur_innen, so Normans Argumentation. Bemerkenswerterweise scheint der Autor aber davon auszugehen, dass die existierenden Normen selbst nicht von epistem(olog-)ischer Gewaltförmigkeit mit konstituiert, sondern auf andere, gewaltfreie Weise in die Welt gekommen sind. Interessanterweise wird somit soziales kommunikatives dialogisches Handeln zum Ort der Gewaltfreiheit schlechthin, wohingegen epistem(olog-)ische Gewalt allein in der Erkenntnistheorie verortet wird.

Im weiteren Verlauf des Texts unterscheidet Norman liberale von autoritären Epistemologien und führt verschiedene normative Zugänge zur oben genannten, im Prinzip von beiden Zugängen geteilten These an (ebd.: 358ff.). Autoritäre Epistemologien würden mit einer Hermeneutik des Verdachts, mit Skepsis oder »epistemischer Schuld« (*epistemic guilt*) (ebd.: 359) operieren, bei der die Beweislast dort liege, wo eine Behauptung aufgestellt und zu dominantem Wissen werde. Dabei werde alles, das sich nicht innerhalb der gegebenen Parameter rechtfertigen könne, aus dem Raum der Rechtfertigbarkeit ausgeschlossen. Demgegenüber würden liberale Epistemologien von einer »epistemischen Unschuld« (*epistemic innocence*) (ebd.: 361) ausgehen, bei der die Beweislast dort liege, wo eine etablierte Behauptung herausgefordert wird und erst falsifiziert werden muss.

Norman kommt zu dem Schluss, autoritäre ebenso wie radikalliberale (*crudely liberal*) Epistemologien seien problematisch, weil sie uns gerade auch in der dialogischen Praxis zu Generalisierungen nötigen würden, obwohl wir darin doch auch vernünftige und kontext-sensible Kriterien anwenden könnten, die jedoch nicht weiter ausgeführt werden. »Warum«, so Norman, »sollten wir entweder Verdacht oder Vertrauen als universell angemessene epistemische Haltung akzeptieren, wo uns doch die Erfahrung lehrt, dass beide ihren Platz haben?« (ebd.) Durch die eine ebenso wie die andere Epistemologie leide das menschliche Verständnis davon, wie man in der Praxis selbst Sinn und Vernunft herstellen und Begründungen artikulieren könne (*reason-giving practice*). Diese für den Umgang mit Konflikten so zentrale interaktive Praxis würde somit entstellt, eine Praxis des gegenseitigen Verständnisses zwischen Menschen, der zugleich bereits jene Normen innewohnen, die wiederum die Praxis als solche definieren und erhalten (ebd.). Mit diesem apodiktischen Fazit des Weder-Noch endet der Aufsatz abrupt, ohne den Begriff der epistem(olog-)ischen Gewalt noch einmal ins Spiel gebracht zu haben.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In Hinblick auf eine transdisziplinäre Theoretisierung epistemischer Gewalt hinterlässt auch dieser Text einen ambivalenten Eindruck. Erstens steuert der Autor in seiner Begriffsarbeit direkt das Feld der philosophischen Erkenntnistheorie an und verortet das Problem in der Tradition philosophischen Wissens selbst. Norman hält dieses Wissen für problematisch, doch mit keinem Wort benennt er es als universalistisch, euro- oder androzentrisch, in seinem historischen und politischen Entstehungszusammenhang oder auf sonstige Art und Weise in soziale Verhältnisse eingebettet. Zugleich mahnt er die Kontextualisierung von Behauptungen an, um dem engen Korsett autoritärer oder liberaler Erkenntnistheorie zu entkommen. Der Text kommt zweitens mit sehr wenigen Referenzen aus und bleibt völlig ohne Verweis auf eben jene philosophischen Traditionen, in denen zum Zeitpunkt des Verfassens bereits intensive Wissenschaftskritik an genau jenem Universalismus der kartesianischen Prämissen geübt wird, die auch Norman Unbehagen bereiten. Drittens formuliert der Philosoph, gemessen an den Konventionen seines Fachs, erstaunlich unpräzise. Mit *reason* scheint abwechselnd Vernunft, Begründung oder auch Sinn gemeint zu sein, und auch Normans für das Argument zentrale Konfliktverständnis bleibt undifferenziert und in keinerlei Debatte eingebettet. Es bleibt auch unklar, ob es ihm um interpersonale Alltagskonflikte geht oder um politische Konflikte internationalen Ausmaßes im Sinne der Friedens- und Konfliktforschung. Viertens impliziert Normans Begriff des Dialogs genau jene normative liberale Konzeption, die er in Bezug auf den Zusammenhang von Rechtfertigung, Beurteilung und Vernunft kritisiert. Ohne diese Begriffe zu verwenden, scheint der Autor den Universalismus und auch die epistemologische Vernachlässigung sozialer Praxis in der westlichen Philosophie zu kritisieren. Doch das für das Argument zentrale, dabei aber kaum argumentierte Junktim von Dialog und Konfliktlösung, das Norman zum Ausgangspunkt für seine Überlegungen zum Zusammenhang von wissenschaftlichem Wissen und Gewalt macht, bleibt jenem universalistischen und vermeintlich objektiven, weil abstrahierten Denken zutiefst verhaftet. Fünftens schließlich erscheint die Unterscheidung zwischen philosophisch-erkenntnistheoretischem Wissen einerseits und Dialog-Praxiswissen andererseits nicht überzeugend, weil Norman damit implizit behauptet, die dialogische Aushandlung als Modus der Konfliktbearbeitung verfüge per se über die guten, gewaltfreien Normen und stelle damit den Königsweg der Konfliktlösung dar.

Zudem überrascht das Festhalten an dieser Entscheidung zweier genuin unterschiedlicher Domänen des Wissens, weil er eingangs genau diese Unterscheidung selbst kritisiert. Die erkenntnistheoretisch und philosophisch für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt notwendige Abstraktionsleistung überdeckt hier jegliche Historizität, geopolitische oder sonstige soziale Verortung von Konflikten und damit auch ihrer Asymmetrie, die sich ganz im Ideal des Dialogischen aufzulösen scheint. Dieses Ideal des menschlichen Dialogs und seiner wie von Zauberhand gewaltfrei etablierten sozialen und epistemischen Normen wird in Normans

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verständnis von einer erkenntnistheoretischen Philosophie, die in seiner Beschreibung keinerlei Kontextualisierung in Raum und Zeit erfährt, von epistemologischer Gewalt bedroht.

Diesen Widersprüchen zum Trotz eignet sich ein Teil der Argumentation durchaus für eine transdisziplinäre Begriffsbildung zu epistemischer Gewalt im von mir dargelegten Sinne. Ebenso wie feministische, post- und dekoloniale Theorien übt Norman starke Kritik an den epistemischen Grundlagen der Moderne in Form euro- und androzentrischer Philosophie. Deren Fokussierung auf Individuum einerseits und Universalismus andererseits problematisiert der Autor als politische ebenso wie als epistemische Schieflage. Zudem zeigt der Text, dass nicht nur kritische Herausforderer_innen hegemonialer Epistemologien Zweifel am euro- und androzentrischen Zirkelschluss zwischen Begründung und Recht(fertigung) von Behauptungen und Ansprüchen einerseits und der Zuschreibung von Vernunft und damit auch von Legitimität andererseits anmelden. Dieses Denken stößt zunehmend auch innerhalb seines eigenen Terrains an Widersprüche und Grenzen.

Die Selbstverständlichkeit der Unterscheidung von vermeintlich rationalem, vernunftgeleitetem, objektivem Wissen aufseiten jener Akteur_innen, die die jeweils intelligiblen Rechtfertigungen für ihre Ansprüche geltend machen können, von vermeintlich irrationalen, emotionsgeleiteten, subjektiven Meinungen aufseiten derer, denen dies nicht gelingt, verliert zunehmend an Überzeugungskraft. Damit werden die epistemische Gewaltförmigkeit eben jener Selbstverständlichkeit der Unterscheidung und die bereits in unser Wissen eingelagerten Möglichkeitsbedingungen des Teilens und Herrschens immer besser sichtbar.

Wissen, Territorium, Raum und Verkörperung

Zwei Beiträge aus der Kritischen Geografie verweisen auf materielle Dimensionen des Phänomens epistemische Gewalt. Sie stehen in starkem Kontrast zu Normans entkörpertem, abstrahiertem Verständnis von epistemischer Gewalt und lösen das ein, was Alexandra Engelsdorfer (2017) unter einem der Friedens- und Konfliktforschung angemessenen *local turn* versteht, der imstande sein müsse, den eurozentrischen Bias der Unterscheidung zwischen einem universalisierenden Globalen und einem partikularisierten Lokalen zu durchbrechen.

Mit Benedikt Korf (2006) lässt sich die Frage der Naturalisierung des (post-)kolonialen Territoriums problematisieren und mit Kenneth MacDonald (2002) jene des (post-)kolonialen Körpers. Beide werden von den Autoren als (geo-)politisch umkämpft verstanden. Damit wird sowohl das Phänomen als auch der Begriff epistemische Gewalt auf den Boden der im vorigen Kapitel erläuterten Kolonialität von Macht, Wissen und Sein gestellt, die auch heute noch wirksam ist. Auch wenn die im Folgenden diskutierten Autoren sich nicht explizit in dieser Denktradition ver-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

orten und den Begriff ohne weitere Querbezüge zu etwaigen andere Begriffsverwendungen allzu selbstverständlich verwenden, bildet der Aspekt der räumlichen Verkörperung von epistemischer Gewalt in Leib und Land eine wichtige Schnittstelle zu später diskutierten Ansätzen der feministischen wie auch der post- und dekolonialen Theorie.

Korf nutzt den Begriff epistemische Gewalt für eine Analyse des langjährigen Konflikts in Sri Lanka. Anstatt diesen wie oft üblich als ethnischen zu essenzialisieren oder als Ressourcenkonflikt zu simplifizieren, geht es ihm darum, »die sozialen und politischen Prozesse zu betrachten, die zu Gewalt in politischen Auseinandersetzungen führen« (Korf 2006: 627). Damit meint der Autor direkte physische Gewalt. In dem kurzen Text diskutiert er zwei wissenschaftliche Beiträge von Geografen an zwei Universitäten Sri Lankas, in denen Rechtfertigungen für territoriale Grenzziehungen einer singhalesisch-nationalistischen Politik entworfen werden. Während der erste Beitrag eine tamilische, also in Opposition zur dominanten Bevölkerungsgruppe stehende Konzeption von ›Heimatland‹ mit dem kolonialen Repertoire von Bevölkerungsstatistiken und Kartografie zu entwerten versuche, so der Autor, berufe sich der zweite auf topografische und damit als natürlich verabsolutierte Kriterien zur territorialen und damit auch politischen Neuordnung des Landes, um die Ansprüche der Tamil_innen zu delegitimieren. Beide Argumentationsweisen – Rationalisierung und Naturalisierung – würden wirkmächtige geografische Imaginationen und damit ein diskursives Terrain entwerfen, auf dem epistemische Gewalt am Werk sei:

> »Die ›Verwissenschaftlichung‹, ›Rationalisierung‹ und Naturalisierung von *geographical imaginations* schafft Legitimation für politische Ansprüche auf territoriale Räume und die Nutzung von natürlichen Ressourcen. Rationalisierung, die Legitimierung für diskriminierende Politiken schafft, wurde in diesem Beitrag als epistemische Gewalt bezeichnet.« (ebd.: 632)[4]

Zentral für die Frage nach Ein- und Ausschlüssen ist für Korf einerseits Definition und andererseits Legitimation – zwei Grundelemente epistemischer Gewalt. Beides bettet er in ein Gramscianisches Verständnis von Hegemonie und Deutungsmacht ein, wenn er den Begriff noch genauer definiert:

> »Epistemische Gewalt ist eine indirekte Form der Gewalt, die durch die Festigung bestimmter ›*truth claims*‹ bestehende strukturelle Abgrenzungsprozesse legitimieren hilft. Epistemische Gewalt kann sowohl Definitionsmacht als auch Legitimationsmacht sein, indem sie Diskurse produziert, die in Gramscis Sinne hege-

4 Hervorhebungen im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

monial sind. Diese hegemonialen Diskurse definieren und grenzen ein, welche Formen und Zwecke von Gewalt gerecht(fertigt) sind.« (ebd.: 627)[5]

Diese Definition bildet den expliziten oder impliziten Kern zahlreicher Konzeptionierungen epistemischer Gewalt als etwas, das andere, noch problematischere und vor allem meist direkte physische Gewaltformen legitimiert, sei es durch diskursive Rahmungen bestehender Phänomene ex post oder auch durch deren Definition ex ante.

Bemerkenswert an Korfs Ausführungen ist, dass er den thematisierten Konflikt zwar in »postkolonialen Transformationsprozessen« (ebd.) verortet, den Begriff postkolonial dabei aber lediglich als deskriptives Merkmal für die ehemalige britische Kolonie Ceylon verwendet. Ansonsten stellt er weder empirische noch theoretische Bezüge zu postkolonialen Perspektiven her. Epistemische Gewalt scheint damit lediglich ein Mittel in einem binnengesellschaftlichen Ringen zwischen Singhales_innen und Tamil_innen zu sein, während der historische Kontext des Kolonialismus und seine Folgen für die Gegenwart sowohl als Konfliktfaktoren als auch als Elemente ihrer Theoretisierung ausgespart bleiben. Dennoch ist die Dimension der Definition und Legitimation für die weitere Begriffsbildung zu epistemischer Gewalt wichtig, insbesondere im hier thematisierten Kontext von politisch umstrittenem Territorium.

Eine Naturalisierung nicht nur des geografischen Raumes, sondern auch von bestimmten Teilen seiner Bevölkerung thematisiert MacDonald (2002) am Beispiel der unterdrückenden Arbeitsbedingungen und mangelnden Rechte von Sherpas in der Tourismusindustrie im Karakorum-Gebirge in Pakistan. Er macht epistemische Gewalt am Verhältnis zwischen Körpern fest und verortet dieses Verhältnis in der Globalisierung und im Diskurs über (Menschen-)Rechte. Zudem beschreibt er es in Hierarchisierungsprozessen, die er mit Klassenverhältnissen und Rassifizierung im globalen Kontext sowie im Zusammenhang mit dem kolonialen Erbe von Macht- und Wissensverhältnissen erklärt.

Im Gegensatz zu Korf hat MacDonald bei seinen Überlegungen zu epistemischer Gewalt nicht nur die Körper der ehemals Kolonisierten im Blick, sondern unterscheidet zwischen jenen der entrechteten Sherpas und jenen der immer zahlreicher werdenden, vor allem europäischen und US-amerikanischen, Bergtourist_innen. Während die einen vermeintlich selbstverständlich als entwürdigte und rechtlose Arbeitskräfte ohne Sicherheit und Komfort ihrer Tätigkeit nachgingen (ebd.: 76), gälten die anderen als potenzielle Überbringer_innen von Demokratie und Aufklärung in einer bedauerlicherweise strukturschwachen Weltregion, die vom Tourismus in mehrfacher Hinsicht profitiere (ebd.: 82). Die Beziehungen zwischen diesen beiden Gruppen skizziert der Autor dementsprechend als asymmetrische

5 Hervorhebungen im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und von epistemischer Gewalt durchzogene, weil ganz bestimmtes Wissen dafür sorge, dass diese Ungleichheit aufrechterhalten werde.

Mit ein Grund dafür sei die Art, wie wir Distanz verstünden, wie diese in der touristischen Begegnung vermeintlich verschwinde und gerade dabei jedoch immer wieder hergestellt würde. MacDonald skizziert Distanz nicht nur in ihrer räumlichen Dimension, sondern auch in einer moralischen (ebd.: 65). Diese trete erst durch die intensivierte Globalisierung in Erscheinung und bringe eine Kategorie von distanten und unsichtbaren Anderen hervor (ebd.). Auch wenn wir immer mehr über die Welt wüssten, sei unser Wissen über weit entfernte Menschen und Orte von Repräsentationen in Massenmedien oder nur sporadischen touristischen Kontakten geprägt, also höchst unzureichend (ebd.: 66). Entgegen der Vorstellung eines ›globalen Dorfes‹ blieben diese distanten Anderen daher außerhalb jener unmittelbaren Sphäre, in der moralische Überlegungen Gültigkeit beanspruchen könnten – und das habe massive Auswirkungen auf die rechtliche Situation der Sherpas (ebd.). Das sei deshalb der Fall, weil die in hegemonialen westlichen Diskursen gängige Konzeption von Moral ein Erbe aus vormodernen Zeiten sei, als Nähe – dem Konzept der Familie oder später auch der (Staats-)Bürgerschaft (*citizenry*) inhären – das zentrale Kriterium dafür gewesen sei, in moralischen und damit auch rechtlichen Fragen ein- oder ausgeschlossen zu werden (ebd.: 67). Der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und ihrem universellen Geltungsanspruch zum Trotz sei dieses Erbe einer Vorstellung räumlicher Nähe auch den heute wirksamen Vorstellungen von (internationalem) Recht und Moral immer noch eingeschrieben. Das, so MacDonald, sei in einer zunehmend globalisierten und auf Distanzbeziehungen beruhenden Welt völlig unangemessen (ebd.).

Mit zunehmender Globalisierung und gleichzeitiger Verstärkung eines universalen Menschenrechtsdiskurses wird MacDonald zufolge das geografische Problem der Moral erkennbar (ebd.). Die schwere Arbeit der Träger und die durchaus physische Gewalt, die sie dabei in Form von Gesundheitsschädigung und geringer Lebenserwartung erlitten, werde durch einen seit 150 Jahren währenden Prozess der Naturalisierung gerechtfertigt, der sich in historischen Reiseberichten ebenso finde wir in der gegenwärtigen Praxis vor Ort (ebd.: 82). Ein Teil der epistemischen Gewalt liege darin, wie durch ›Rassen‹- und Klassenverhältnisse zwischen zahlenden Tourist_innen und schlecht bezahlten, ungeschützten Träger_innen eine moralische Distanz und damit auch reale Machtverhältnisse immer wieder hergestellt würden (ebd.: 72). Doch nicht nur die unterschiedliche Verortung entlang der Warenkette des Abenteuertourismus befestige die immer wieder von Neuem naturalisierte Differenz zwischen den einen und den anderen (ebd.: 69). Diese Art des Reisens selbst sei es, die dieser exotisierenden, naturalisierenden Differenzen bedürfe (ebd.: 82). Erst durch die beständige Befestigung dieser Differenzen werde eine Trekkingtour zum Abenteuer, das einst Reisende und heute Tourist_innen ins Karakorumgebirge bringe (ebd.: 78, 82).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese boomende Industrie schaffe also zwar immer wieder Begegnungen zwischen ansonsten sehr weit voneinander entfernten Menschen, doch gerade im Setting des von MacDonald mit institutionalisierter Gewalt bezeichneten Trekkingtourismus reproduziere sich die zutiefst verkörperte Hierarchie zwischen den einander fremd bleibenden Beteiligten (ebd.: 82). Einem liberal-humanitären Globalisierungsdiskurs zum Trotz hat die durchaus direkte und körperliche Begegnung zwischen den einen und den anderen hier keinerlei enthierarchisierenden Effekt, im Gegenteil (ebd.: 81). Obwohl die heutigen Reisenden sowohl um die desaströsen Arbeitsbedingungen der Träger_innen als auch um den universellen Anspruch der Menschenrechte wüssten, hätte dieses Wissen keinerlei Auswirkungen auf das Verhalten vor Ort (ebd.). Der über rassifizierte und Klassenverhältnisse ausgebeutete Körper der Sherpas wird damit zum Austragungsort epistemischer Gewalt, und das Setting des internationalen Abenteuertourismus sorgt für deren Institutionalisierung.

MacDonald ist der einzige Autor in diesem bereits sehr weit abgesteckten und hinsichtlich einer Auseinandersetzung mit epistemischer Gewalt dünn besiedelten Feld, der explizit auf den Körper als Austragungsort epistemischer Gewalt verweist und deren Einbettung in postkoloniale, globalisierte und vor allem rassifizierte Klassenverhältnisse problematisiert. Zwar definiert er an keiner Stelle den von ihm sogar als Haupttitel seines Aufsatzes benutzten Begriff epistemische Gewalt. Auch die punktuelle Gleichsetzung mit institutionalisierter Gewalt wird nicht weiter begründet. Doch der klare Verweis auf das koloniale Erbe der Rassifizierung und auf daraus resultierende Arbeitsverhältnisse schreibt sich eindrucksvoll in ein post- und dekolonial fundiertes Verständnis epistemischer Gewalt ein.

Obwohl er seinen Text nicht in feministischen Debatten verortet, stellt dieser Fokus eine bemerkenswerte Gemeinsamkeit mit diesen dar – gerade in Bezug auf die Theoretisierung epistemischer Gewalt, die ihrer abstrakten Konnotation zufolge wenig mit dem Körperlichen, dem Physischen, dem Materiellen zu tun zu haben scheint. Dass dem nicht so ist, wird insbesondere im Abschnitt über feministische Konzeptionierungen epistemischer Gewalt thematisiert. Der im Folgenden diskutierte Text bildet eine Schnittstelle zwischen diesen beiden Feldern.

Sprache, Diskurs, Macht – und Widerstand

Einen der bisher wenigen Versuche, den Begriff epistemische Gewalt in der Friedens- und Konfliktforschung sowie in den Internationalen Beziehungen zu verorten, hat Laura Appeltshauser (2013) unternommen. Sie hat zentrale englischsprachige Referenzwerke beider Disziplinen nach ihren Gewaltbegriffen befragt und ist zu einem ernüchternden Fazit gekommen. Insbesondere in der ideologisch aufgeladenen Engführung und mangelnden Theoretisierung des Gewaltbegriffs selbst liegt der Autorin zufolge ein Reservoir eben jener epistemischer Gewalt

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zugrunde, die darüber entscheide, welche und wessen Gewalt auf dem Terrain internationaler Politik als legitim und welche als illegitim gelte (ebd.: 33). Darüber hinaus macht Appeltshauser plausibel, dass es sich bei epistemischer Gewalt nicht nur um eine binnenwissenschaftliche Praxis handelt. Sie werde vielmehr über Sprache, Diskurs und Wissen in zahlreichen weiteren Feldern globaler Politik wie Diplomatie, Entwicklungszusammenarbeit, Wirtschaftspolitik oder Menschenrechtsarbeit täglich ausgeübt (ebd.: 32f.). Das heißt: Epistemische Gewalt entsteht auch dort, wo explizit an der Reduktion von Gewalt gearbeitet wird.

Vor diesem Hintergrund plädiert Appeltshauser für eine Begriffsbildung zu epistemischer Gewalt an der Schnittstelle von anti-, post- und dekolonialer Theorie einerseits und kontinentaleuropäischer Gewalt- und Sprachkritik andererseits. Als zentrale Begriffe, die es zusammenzudenken gelte, setzt sie Sprache, Diskurs und Macht, zumal sie ihr Anliegen klar im *linguistic turn* verortet, der selbst dieses hartnäckig positivistisch dominierte Feld allmählich erreicht (ebd.: 5). Als dafür nützliche Autor_innen nennt sie einerseits Fanon, Spivak sowie die bereits erwähnte *Modernidad/Colonialidad*-Gruppe, der sie am meisten Potenzial für einen Beitrag zu einer Theoretisierung epistemischer Gewalt zuschreibt (ebd.: 25ff.). Andererseits greift sie dazu auch auf Butler, Žižek, Derrida, Lacan, Benjamin, Foucault, Bourdieu und Heidegger aus der europäischen/eurozentrischen Tradition Politischer Theorie zurück (ebd.: 18ff.).

All diese Bezüge geraten im Text zu kurz und zu heterogen, um daraus ein kohärentes Konzept abzuleiten, doch die Eckpunkte ihres Ansatzes zeigen in eine aus meiner Sicht schlüssige Richtung. Mit Benjamins Gewalttheorie verweist Appeltshauser auf die symbolische und (de-)legitimierende Ordnung von Gesetz, Moral und Gewalt, mit Heidegger und Žižek auf die gewaltförmige Dimension von Sprache und Denken, mit Butler auf die Dimension der Subjektivierung, mit Lacan auf Entfremdung, mit Bourdieu und Derrida auf die Frage nach Klassifikation und Legitimation, mit Foucault auf den Aspekt der Institutionalisierung, mit Fanon und Spivak auf Verdammung, Subalternisierung und die Leugnung von Subjektivität, mit der *Modernidad/Colonialidad*-Gruppe schließlich auf die Herstellung von marginalisierter, fragmentierter und hierarchisierter Andersheit und die damit einhergehende Befestigung des aufgeklärten, modernen, eurozentrischen Selbst.

Auch wenn Appeltshauser keines dieser Elemente einer potenziellen Konzeptionierung epistemischer Gewalt vertieft, formuliert sie im Fazit ihrer Arbeit einige überzeugende Gründe dafür, warum es sich lohne, der bisherigen Leerstelle der »epistemischen Dimension von Gewalt in globaler Politik« (ebd.: 32) künftig intensiver nachzugehen (ebd.: 32ff.). Viele ihrer Argumente finden sich auch in meinen Formulierungen wieder, zumal unser beider Interesse an epistemischer Gewalt an derselben interdisziplinären Schnittstelle verortet ist. Darüber hinaus sind wir beide mit der expliziten Präferenz für eine Verbindung feministischer und post- beziehungsweise dekolonialer Perspektiven zu ähnlichen Schlüssen gekommen, was

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Notwendigkeit und Nützlichkeit einer weiteren Theoretisierung epistemischer Gewalt betrifft. Diese umfassen ein dezidiert weites und vielschichtiges, prozessuales und relationales Gewaltverständnis, eine Vorstellung von epistemischer Gewalt als Bindeglied zwischen und Teil von vielen anderen Gewaltformen, ein Plädoyer für die Benennung von Gewalt an bisher unbedachten Stellen sowie eine kritische Reflexion des impliziten und expliziten Anspruchs der Gewaltfreiheit im Kontext von Wissen und Wissenschaft (ebd.: 32).

Eines von Appeltshausers Argumenten habe ich bislang nicht angeschnitten. Es betrifft die auf den ersten Blick irritierende Forderung, epistemische Gewalt nicht nur als destruktiv zu verstehen, sondern auch als potenziell produktiv zu denken. Denn epistemische Gewalt, so Appeltshauser, könne auch Räume des Widerstands und der Resignifizierung und damit einer Ethik der Gewalt eröffnen (ebd.: 33). Was das bedeutet, wird in ihrer Arbeit nicht ausgeführt. Der Gedanke einer produktiven, widerständigen epistemischen Gewalt taucht jedoch in keiner der anderen konzeptionellen Auseinandersetzungen mit epistemischer Gewalt auf. In der dekolonialen Debatte ist im Zusammenhang mit dem Konzept des »Grenzdenkens« (*border thinking*) (Grosfoguel 2008; Mignolo 2009b; Samman 2002) von »epistemischem Ungehorsam« (*epistemic disobedience*) (Mignolo 2009a, 2012) die Rede, doch der Begriff der epistemischen Gewalt wird für diese positive Bezugnahme vermieden. Obwohl sie dieselben Autoren mehrfach anführt, bezieht sich Appeltshauser in ihren Überlegungen zu widerständiger epistemischer Gewalt nicht auf diese und ähnliche Konzepte. Vielmehr scheint sie dabei auf Judith Butlers Rezeption von Walter Benjamin zurückzugreifen, die ich in Kapitel 4 diskutiere.

Für einen friedens- und konfliktforschenden Zugang stellt Appeltshausers Argument einer potenziell legitimierbaren, weil widerständigen epistemischen Gewalt jedenfalls eine Herausforderung und Provokation dar: nicht nur scheint Gewalt damit potenziell überall zu sein, sondern mehr noch, sie wird als möglicherweise nicht nur abzulehnende, sondern potenziell auch zu begrüßende Gewalt der Resignifizierung gedacht, die potenziell dazu beitragen kann, Macht-, Gewalt- und damit auch Herrschaftsverhältnisse herauszufordern und zu verändern.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Feministische Annäherungen an Phänomen und Begriff

> »If one is to unravel the idea that violence works, then one must unravel the extraordinary and complex ideational and material infrastructure needed to sustain a world in which the fact that violence works is self-evident.«
> (Frazer/Hutchings 2008: 105)

In der feministischen Theoriebildung existiert eine lange und reiche Tradition von Wissen(schaft-)skritik als Gesellschaftskritik. Oft schließt diese auch die Analyse von Gewaltverhältnissen mit ein.[6] Dies ist deshalb der Fall, weil feministische Kritik an Herrschaftswissen in sozialen Bewegungen und Initiativen wurzelt und gesellschaftliche Wirksamkeit im Sinne von mehr Gerechtigkeit und weniger Ungleichheit zum Ziel hat. Zum Problemkomplex epistemischer Gewalt gehört in diesem Zusammenhang auch die beim viel diskutierten Gang durch die Institutionen erfolgende Einverleibung und Entnennung von Bewegungswissen in wissenschaftliche(r) Expertise (Ernst 1999; Mendel 2015; Singer 2005). Diese stellt selbst ein Phänomen epistemischer Gewalt dar, das auch in dieser Arbeit nicht vollständig vermieden werden kann. Auch in der Friedens- und Konfliktforschung sowie im erweiterten Feld der Internationalen Beziehungen hat feministische Wissen(schaft-)skritik Widerhall gefunden, beziehungsweise ist sie von dort aus in stetigem Ringen mit dem jeweiligen Mainstream des Fachs mit entwickelt worden.[7]

Wie Encarnación Gutiérrez-Rodríguez (2010) zeigt, bildet wiederum vor allem die Tradition von Chicana, Schwarzen und Queeren Feministinnen sowie jener aus dem Globalen Süden einen wesentlichen Bestandteil post- und dekolonialer Theoriebildung und Kritik (ebd.), die ihrerseits ein fruchtbares Umfeld für die Kon-

6 Dazu gibt es unzählige Referenzmöglichkeiten. Für meine wissenschaftliche Sozialisation prägend waren unter anderem Audre Lorde (1984), Gayatri Chakravorty Spivak (1988), Donna Haraway (1988), Patricia Hill Collins (1990), Chandra Talpade Mohanty (1991), Sandra Harding (1991), Waltraud Ernst (1999), Birgit Sauer (2001), auch gemeinsam mit Sieglinde Rosenberger (2004) und Eva Kreisky (1997), Mona Singer (2005), Christine von Braun und Inge Stephan (2005) und viele andere.

7 Auch hier gibt es eine Fülle an Ressourcen. Für meine Lektüren an der Schnittstelle von politischer und epistemischer Gewalt zentral waren bislang Gayatri Chakravorty Spivak (1988), Cynthia Enloe (1989, 2000, 2004), Tordis Batscheider (1993), Meyda Yeğenoğlu (1999), Christine Sylvester (2002), Krista Hunt und Kim Rygiel (2006), Brooke A. Ackerly, Maria Stern und Jacqui True (2006), Jasbir Puar (2007), Robin Lee Riley, Chandra Talpade Mohanty und Minnie Bruce Pratt (2008) und viele andere.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeptionierung von epistemischer Gewalt darstellt.[8] Auch wenn diese Stimmen von den kanonisierten Autoritäten post- und dekolonialer Theoriebildung nur am Rande zitiert werden, sind deren epistemologische Wurzeln in vielfacher Weise ineinander verflochten. Aufgrund ihrer Auseinandersetzung mit Unterwerfung und Ausschluss haben insbesondere Feminist_innen aus dem Globalen Süden und jene mit Rassismuserfahrung Gewalt- und Ungleichheitsverhältnisse seit jeher mit Fragen von Wissen und Macht zusammengebracht. Auch in der feministischen Standpunkttheorie euro-amerikanischen Ursprungs (Harding 1991; Harding/Hintikka 1983; Hartsock 1983) wird der Dimension des Wissens besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Dementsprechend denken Autor_innen aus diesen Wissenstraditionen über Gewalt relationaler und prozesshafter nach als dies in euro- und androzentrischen Traditionen der Gewaltkritik der Fall ist.

Bei ihren Überlegungen rund um epistemische Gewalt fokussieren feministische Autor_innen dementsprechend nicht isoliert auf den philosophischen Aspekt des Wissens und Erkennens oder auf die auch politisch wichtige Frage, ob man das Problem nun als Gewalt bezeichnen solle oder nicht. Bevor sie diese Unterscheidung durchaus kontrovers diskutieren, halten sie vielmehr fest, dass die Konzeptionierung epistemischer Gewalt erstens aus Perspektive der von ihr betroffenen Opfer stattfinden solle und zweitens die sozioepistemischen Umstände der involvierten Praktiken des (Ver-)Schweigens und des (nicht) Gehörtwerdens berücksichtigen müsse.

Diese Umstände sind nicht nur eine Frage interpersoneller Handlungsspielräume und lokaler Strukturen, die Feministinnen weltweit für den jeweiligen Kontext erkunden und herausfordern. Sie sind immer auch geopolitisch lokalisierbar, von der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein mitgeprägt und daher nicht jenseits dieser Kolonialität denkbar. Die Qualität dieser Rahmenbedingungen ist aus feministischer Perspektive, die überwiegend mit weiten Gewaltbegriffen arbeitet, mit (epistemischer) Gewalt besser beschrieben als mit Macht, weil auf diese Weise die Verwobenheit mit anderen Formen von Gewalt zum Ausgangspunkt ihrer Theoretisierung und zum Ziel ihrer Herrschaftskritik gemacht werden kann.

Koloniale Repression und postkoloniale Repräsentation

Spivaks frühe Erörterung epistemischer Gewalt steht für eine dezidiert feministische wie auch für eine postkoloniale Gewalt- und Wissenskritik. Ihr bis heute

8 Aus dem breiten Spektrum dieser Traditionen waren für mich neben Encarnación Gutiérrez Rodríguez (1999, 2003) insbesondere Gloria Anzalduá (1987), María Lugones (2007, 2010), Patricia Hill Collins (1990), Audre Lorde (1984) und Chandra Talpande Mohanty (1991, 2002) prägend.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

viel diskutierter Aufsatz *Can the Subaltern Speak?* (Spivak 1988) ist für das Verständnis von epistemischer Gewalt paradigmatisch und mittlerweile kanonisiert. Darin hat die in den USA tätige indische Literatur- und Kulturwissenschaftlerin den Begriff epistemische Gewalt von Foucaults Analysen der (nicht nur epistemischen) Gewaltdurchdrungenheit der europäischen Moderne entlehnt und sich ihn für eine explizit postkoloniale und zugleich feministische Kritik von Wissens- und Gewaltverhältnissen im von Großbritannien kolonisierten Indien angeeignet. Zudem geht die Autorin hart ins Gericht mit der europäischen Tradition linker Kritik und Theorie, in der sie selbst wissenschaftlich sozialisiert wurde. Spivak artikuliert mit ihrer Zuspitzung auf die Frage danach, ob Subalterne sprechen könnten, also eine zweifache Kritik am kolonialen beziehungsweise imperialen Zusammenhang von Wissen und Gewalt.[9] Während die eine Kritik in die britisch-indische Kolonialzeit verweist, adressiert die andere Spivaks prominente intellektuelle Zeitgenossen insbesondere in der französischen Linken der 1980er Jahre.

Am Beispiel der sogenannten Witwen(selbst-)verbrennung im kolonialen Indien legt Spivak dar, wie sich unzählige Gewaltpraktiken der britischen Kolonialherrschaft normalisiert hätten, während letztere sich mit dem aufgeregt diskutierten Verbot von *suttee/sati*, so die Bezeichnung dieses Rituals in Sanskrit, den Anstrich von Modernität, Zivilisiertheit und damit politische Legitimität verschafft habe. Patriarchale koloniale und lokale Eliten, die vom Kolonialismus profitierten, hätten sich auf dem Rücken recht- und stimmloser verwitweter ländlicher Frauen darüber verständigt, was als (il-)legitime Gewalt gelte und wer zu deren Ausübung berechtigt sei. »Anstatt die weibliche Handlungsmacht zu verteidigen«, was der Rhetorik und Praxis der Frauenbefreiung vom Joch des lokalen Patriarchats durchaus entsprochen hätte, »nutzte der Kolonialstaat den Körper der Witwen als ideologischen Kampfschauplatz« (Castro Varela/Dhawan 2015: 196). Die auf den – in diesem Falle in Indien errichteten – Scheiterhaufen zu verbrennenden Frauen selbst hätten weder in der zeitgenössischen lokalen politischen Debatte noch in späteren wissenschaftlichen oder literarischen Resonanzen westlicher Intellektueller Gehör gefunden. In einem Setting massiver sozialer, ökonomischer und politischer Ungleichheit und (nicht nur) epistemischer Gewalt seien ihre Stimmen nicht gehört, nicht verstanden, nicht in den Raum des Intelligiblen eingelassen worden.[10]

Die komplexen Prozesse des zum Schweigen Bringens in der Produktion, Distribution und Konsumption von Wissen benennt Spivak mit dem starken Begriff *epistemic violence* und – der konzeptionellen Unterscheidbarkeit im Englischen zum

9 Zur Begriffsdebatte um Subalternität siehe Castro Varela/Dhawan (2015: 186ff.).

10 Sie werden es in hegemonialer Wissensproduktion bis heute nicht oder nur unter ganz bestimmten Bedingungen, wie vergleichbare Debatten über sogenannte kulturbedingte Geschlechtergewalt zeigen. Siehe dazu Sauer/Strasser (2008); Brunner (2016b); Dietze (2016); Brunner/Hrzán (2009).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Trotz – eben nicht mit *epistemic power*. Diese »epistemische Gewalt des Imperialismus« (Spivak 1999: 127) kann sich wiederum in zahlreiche andere Formen von Gewalt übersetzen, letztere werden von ersterer mit hervorgebracht und sind bestenfalls analytisch, nicht jedoch phänomenologisch voneinander zu trennen. Vielleicht hat Spivak auch deshalb die anschaulichen Beispiele von Witwenverbrennung und weiblichem Selbstmord im Spannungsfeld zwischen kolonialen und lokalen patriarchalen Diskurs- und Gewaltregimes gewählt, ohne dabei das heterarchische Zusammenspiel der Kategorien ›Rasse‹, Sexualität, Klasse und geopolitische Positionierung außer Acht zu lassen, die ihrerseits an der Gewaltförmigkeit des gesamten Settings Anteil haben.

In Anlehnung an Foucault hebt sie mit dem Begriff epistemische Gewalt die Unterscheidung von Macht (*power*) und Gewalt (*violence*) auf (Dhawan 2007: 251), die in politischer Theorie ebenso wie in sozialwissenschaftlicher Gewaltforschung unterschiedlicher Ausrichtung bis heute Gültigkeit beansprucht. Ganz anders als Foucault hingegen, der bei seinen Analysen von Wissens-Macht-Gewalt-Komplexen exklusiv auf Europa fokussiert, macht sie das asymmetrische globale Setting miteinander verwobener kolonialer und lokaler Gewaltpraktiken im Zusammenspiel von Wissen, Macht und Herrschaft zur Hauptgrundlage ihrer Argumentation. Zentral für ihre Annäherung an den Begriff epistemische Gewalt ist das Moment der Herstellung einer prekarisierten kolonialen Subjektivität, die sie in ein breites Feld überlieferter lokaler und importierter kolonialer Gewaltpraktiken und Diskurse eingebettet sieht und als Resultat einer imperialistischen Politik der Wissensproduktion versteht:

> »The clearest available example of such epistemic violence is the remotely orchestrated, far-flung, and heterogeneous project to constitute the colonial subject as Other. This project is also the asymmetrical obliteration of the trace of that Other in its precarious Subject-ivity.« (Spivak 1988: 280f.)[11]

Als Feministin zeigt Spivak diese hierarchisierende »VerAnderung« (Reuter 2002: 143) sowohl an subalternen als auch an relativ privilegierten indischen Frauen, die von lokalen patriarchalen Eliten unterdrückt und zugleich dem Kolonialregime Großbritanniens unterworfen waren. Der Widerspruch und Widerstand der betroffenen, vor allem subalternen Frauen bleibt im von Männern dominierten und zwischen Kolonisator_innen und lokalen Eliten geführten Diskurs ihrer Zeit ebenso wie in der späteren national(istisch-)en Geschichtsschreibung ungehört. Selbst die geringsten Spuren ihrer Subjektivität, wie etwa ein korrekt buchstabierter Name, wurden im Zuge der Wissensproduktion über sie ausgelöscht, wie Spivak zeigt. Als postkoloniale Theoretikerin verweist sie dabei auf die Gleichzeitigkeit von Moder-

11 Die Schreibweise Subject-ivity findet sich so im Originaltext.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nität und Kolonialität, die diesen Prozess konstituiert, jedoch von den führenden europäischen Theoretiker_innen ihrer Zeit kaum berücksichtigt wird:

> »It is well known that Foucault locates epistemic violence, a complete overhaul of the episteme, in the redefinition of sanity at the end of the European eighteenth century. But what if that particular redefinition was only a part of the narrative of history in Europe as well as in the colonies? What if the two projects of epistemic overhaul worked as dislocated and unacknowledged parts of a vast two-handed engine?« (Spivak 1988: 280f.)

Diese Betonung der »verwobenen Geschichte/n« (Randeria 1999) Europas mit seinen Kolonien ist wegweisend für unzählige postkoloniale Arbeiten mit und nach Spivak und bildet eine in Hinblick auf epistemische Gewalt zentrale Achse ihres berühmten Texts. Die Autorin verdeutlicht, welche Leerstellen und Komplizenschaften selbst kritische westliche Wissenschaft durchziehen, die ihrem Eurozentrismus nicht entkommen kann, solange sie die anhaltende Kolonialität der gegenwärtigen Situation nicht anerkennt.

Eine dieser Komplizenschaften besteht nach Spivak in der (post-)marxistischen Interpretation dessen, was Repräsentation theoretisch und politisch bedeuten kann und soll. An diesem Begriff entwickelt sie eine weitere Argumentationsachse des Texts, der nicht auf die koloniale Vergangenheit Indiens verweist, sondern auf die europäische Theorieproduktion nach dem formalen Ende der politischen Dekolonisierungsprozesse der sogenannten Dritten Welt. Mit einer Relektüre von Karl Marx‹ Begriff der Repräsentation zeigt Spivak, wie die unpräzise Übertragung des Begriffs ins Französische und Englische dessen politisch relevante Doppelbedeutung von Vertretung und Darstellung verwischt. Doch das Problem geht über eine semantische Dimension weit hinaus. Anhand einer zeitgenössischen Debatte über die Verantwortung linker Intellektueller in Europa für die Entrechteten und Subalternen der Welt legt sie dar, dass es im Zuge einer romantisierenden Verklärung von Mikropolitik auch problematisch sei zu behaupten, dass Subalterne ohnedies für sich selbst sprechen könnten, wenn dabei historische und gegenwärtige Makro- und Geopolitiken des Imperialismus sowie die auf der epistemischen Gewalt des Rassismus basierende internationale Arbeitsteilung ausgeblendet würden.

Während es bei Marx ausdrücklich um den signifikanten Unterschied zwischen politischer Vertretung (*sprechen für*) einerseits und ästhetischer Darstellung (*sprechen von*) andererseits gehe, so Spivak, fielen diese durchaus relevanten Bedeutungen in der zeitgenössischen politisch-theoretisch-aktivistischen Debatte, die sich vom Ansinnen des Vertretens distanziere, ununterscheidbar ineinander. Subalterne würden in einer unfreiwillig eurozentrischen Wende linker Kritik zu vermeintlich autonomen Subjekten erklärt, die sich selbst vertreten könnten, tatsächlich aber nur als *native informants* positioniert würden (Dhawan 2010: 376), also

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als indigene Informant_innen im Dienste alter und neuer Überlegenheitsgesten. Sie müssten sich gegen ihren Willen als solche darstellen, um überhaupt gehört zu werden, während sich ihre partielle und untergeordnete Sicht- und Hörbarkeit nicht unmittelbar in politische Handlungsmacht übersetzen lasse. Politische Vertretung ist Spivak zufolge also zwar nicht unmöglich und auch nicht zu verurteilen, doch sie trage immer auch zur Darstellung dessen bei, was oder wen sie zu vertreten beanspruche (Castro Varela/Dhawan 2003: 276).

Sich vom privilegierten Boden eurozentrischer Verortung aus vermeintlich selbst zu marginalisieren und zugleich zu behaupten, die Subalternen könnten ohnehin für sich selbst sprechen, wie Spivak dies etwa Foucault vorwirft, sei also nicht der richtige Weg, um im Sinne der Entrechteten zu handeln (ebd.: 277f.). Vielmehr manifestiere sich unter der Bedingung der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein gerade auch in einer falsch verstandenen Ablehnung politischer Repräsentation, die einem »versteckten Essentialismus« (Dhawan 2010: 376) gleichkomme, eine zweite Dimension epistemischer Gewalt. Die erste Dimension, die in der gewaltförmigen, überschreibenden Repräsentation der aktiven Fürsprache liegt, wird damit nicht aus der Welt geschafft, sondern vielmehr in ihrer Kehrseite wirksam.

Spivaks Auseinandersetzung mit epistemischer Gewalt an der Schnittstelle von postkolonialer und feministischer Theorie hat erheblich dazu beigetragen, die in vielerlei Hinsicht gewaltförmige koloniale und imperiale Dimension des Zusammenhangs von Wissen einerseits und Macht, Gewalt und Herrschaft andererseits thematisieren zu können sowie epistemische Gewalt als eigenständigen Begriff zu etablieren. In ihm sind wesentliche Elemente der weit verstreuten Begriffsverwendung in feministischen ebenso wie in post- und dekolonialen Zusammenhängen, die einander oft überschneiden, bereits angelegt, weshalb sich die meisten Autor_innen, die ihrerseits über epistemische Gewalt nachdenken, explizit oder implizit auf diese kanonisch gewordene Kontextualisierung von Phänomen und Begriff beziehen. Abseits dieses kanonisierten Texts über epistemische Gewalt existieren jedoch noch weitere informative und differenzierte Zugänge zu Phänomen und Begriff, wie das nun folgende Beispiel zeigt.

Kapitalismus und Militarismus

Etwa zur gleichen Zeit wie Spivak, aber in Bezug auf epistemische Gewalt selten rezipiert, formuliert die indische Naturwissenschaftlerin Shiva ein weiteres Verständnis von epistemischer Gewalt. Ihre ausdrückliche Betonung der materiellen Seite epistemischer Gewalt und deren Verortung in der Herausbildung und Durchsetzung des Kapitalismus stellt ein wichtiges Gegenstück zu Spivaks Fokus auf Repräsentation dar, der sowohl in feministischen als auch in postkolonialen Debatten

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ungleich stärker verwendet wird, wenn es darum geht, sich einen Begriff von epistemischer Gewalt zu machen.

In ihrem Aufsatz *Reductionist Science as Epistemological Violence* (Shiva 1990) macht die vor allem als Umweltaktivistin und Feministin bekannte Autorin deutlich, dass es sich bei von ihr epistemologisch genannter Gewalt keineswegs um ein kognitives oder mental-psychologisches Problem handelt, wie Reychler dies mit Bezug auf ihren Aufsatz vorschlägt. Auch geht es ihr nicht primär um die Ebene von Wissen und Repräsentation wie Spivak. Vielmehr stellt Shiva die spezifische Form ökonomischer Organisation, die auf Ausbeutung, Profitmaximierung und Kapitalakkumulation beruht, ins Zentrum ihrer materialistischen Kritik (ebd.: 238): den Kapitalismus. Diesen macht sie für einen wissenschaftlichen Reduktionismus verantwortlich, der epistem(olog-)ische Gewalt hervorbringe. In einem späteren Text definiert sie diesen Reduktionismus, der andere, nicht-reduktionistische Wissenssysteme unterworfen und ersetzt habe, anhand von zwei Elementen. Er reduziere die menschliche Fähigkeit, die Natur zu erkennen, indem er andere Wissende und andere Wege der Erkenntnis ausschließe, und er reduziere die Fähigkeit der Natur zur schöpferischen Erneuerung, indem er sie als leblose Materie manipuliere und ausbeute (Shiva 1995: 38).

Reduktionismus und die mit ihm einhergehende Gewalt auf der Ebene des Wissens ist nach Shiva kein epistemologischer Zu- oder Unfall, sondern steht in einem deutlichen Zusammenhang mit der spezifischen ökonomischen Organisation des Kapitalismus (Shiva 1990: 238). Er würde überdies nicht nur durch seine eigene Mythologie geschützt, sondern auch durch wirtschaftliche und militärische Interessen. Diesen diene er, weil er die Antwort auf die Bedürfnisse einer ganz spezifischen Form von wirtschaftlicher und politischer Organisation sei. Die Dimension des Wissens ist von diesen Faktoren also nicht zu trennen, wie Shiva argumentiert:

> »Die reduktionistische Weltanschauung, die Industrielle Revolution und das kapitalistische Wirtschaftssystem sind die philosophischen, technologischen und wirtschaftlichen Bestandteile desselben Prozesses.« (Shiva 1995: 39)

Mehrfach bezieht sie sich auf den Paradigmenwandel der ›wissenschaftlichen Revolution‹ des 16. Jahrhunderts, den ich mit Merchant, Mies und Federici diskutiert habe. Darin wird die moderne Naturwissenschaft – die zum reduktionistischen und mechanistischen Leitmodell für alle Wissenschaften werden sollte – »als ein universales, wertfreies Wissenssystem konzipiert, das durch die Logik seiner Methode für sich beansprucht, zu objektiven Schlüssen über das Leben, das Universum und beinahe alles zu kommen« (ebd.: 36). Shivas postkoloniale Kapitalismuskritik ist feministisch geprägt: Die Kolonisierung von Quellen der Lebenserneuerung bedeute die endgültige Krise, weil in diesem kolonial-kapitalistisch-patriarchalen Paradigma »Regenerationszyklen auseinandergerissen und […] in einen linearen Fluss von Rohmaterialien und Gütern gezwungen« (ebd.: 49) würden.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welche sehr konkreten materiellen und sozialen Implikationen dieser Reduktionismus mit sich bringt und auf welche Weise er nicht nur Wissen, sondern auch die Lebensgrundlage von Menschen und die Natur selbst zerstört, erläutert sie am Beispiel des Widerstandes von Frauen in einer ländlichen Region Indiens gegen moderne Forstwirtschaft (Shiva 2014), an der Patentierung von Pflanzen durch die Pharmaindustrie, an der Transformation der Landwirtschaft durch die Abhängigkeit von synthetischen Düngemitteln und manipuliertem Saatgut (Shiva 1990) oder auch an den modernen Technologien der Reproduktionsmedizin (Shiva 1995).

Auch bei Shiva wird deutlich, dass epistem(olog-)ische Gewalt nicht nur durch ›falsche‹ Anwendung von Wissen entsteht und nicht nur eine Frage der Legitimation ist, sondern in diesem Wissen selbst angelegt ist. In Hinblick auf Naturwissenschaften und Technik führt die Autorin an, dass 80 Prozent aller Forschung weltweit mehr oder weniger direkt der Kriegsindustrie und groß angelegter Gewaltausübung im Kontext der kapitalistischen Ökonomie dienen würden (Shiva 1990: 232). Das daraus entstehende Wissensmonopol dieser Wissenschaften wirke sich auf vier Ebenen gewaltförmig aus:

> »[…] violence against the subject of knowledge, the object of knowledge, the beneficiary of knowledge, and against knowledge itself.« (ebd.: 233)

Das sei epistemologische Gewalt, so Shiva. Damit ist gemeint, dass erstens die Träger_innen von derart monopolisiertem Gewalt-Wissen ebenso in dessen Gewaltförmigkeit verstrickt wie zweitens die Gegenstände selbst durch diesen Blick geprägt seien, dass drittens die Empfänger_innen Schaden durch ein solches Wissen nähmen und viertens dem Wissen selbst Gewalt angetan würde, indem es eben eine bestimmte Form, einen bestimmten Inhalt annehme, wodurch Alternativen nahezu verunmöglicht würden. Diese Fragmentierung von Wissen mache alle Nicht-Expert_innen zu Unwissenden, aber auch alle Expert_innen, sobald sie das Feld ihrer eigenen Expertise verließen (ebd.). Durch diese künstliche Trennung könne die tatsächliche und umfassend Unwissenheit sogenannter Expertise geschickt verheimlicht und zugleich der Anspruch für Beherrschung und Unterwerfung gefestigt werden (Shiva 1995: 36f.). Jegliche anderen beziehungsweise marginalisierten Wissensformen zur Lösung dringender Probleme der Menschheit hätten dieser vierfachen Gewaltförmigkeit gegenüber einen schweren Stand, weil sie vor allem sozialen Nutzen anstrebten und damit nicht primär der Logik der Gewinnmaximierung und des Machterhalts dienten (Shiva 1990: 232).

Dennoch existierten diese vielfachen Versuche der Generierung alternativen Wissens, woraus ein nicht nur epistemischer, sondern ganz klar auch ein politischer Kampf resultiere, der materielle ebenso wie intellektuelle Dimensionen durchquere (ebd.: 255). Das ist ganz im Sinne späterer dekolonialer und indigener Perspektiven, die für eine radikale Abkehr von den Wissensbeständen eines elitären Expert_innentums und für ein Denken plädieren, das von marginalisier-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tem Wissen ausgeht (Denzin/Lincoln/Smith 2008; Smith 2005; Vázquez 2012). Shiva geht nicht weiter darauf ein, ob auch rand- und widerständiges Wissen epistemisch gewaltförmig sein kann, oder ob es gar, wie Appeltshauser (2013) argumentiert, einer strategischen epistemischen Gewaltförmigkeit bedürfe, um das konstatierte Problem zu überwinden. Der Totalität ihrer Analyse zum Trotz hält sie in ihren Überlegungen zu epistemologischer Gewalt an einem Gegenbild guter und richtiger, der Wahrheitssuche verpflichteter kritischer Wissen(schaft-)ssysteme zum Wohle der Menschheit fest (Shiva 1990: 233) und argumentiert dies mit feministischer Wissenschafts- und Kapitalismuskritik.

Epistemische Ungerechtigkeit und epistemische Unterdrückung

Ebenfalls aus der feministischen Tradition der Wissen(schaft-)skritik kommt die britische Philosophin Miranda Fricker (2007), die den Begriff der epistemischen Ungerechtigkeit geprägt hat. Ähnlich wie Mies, Merchant und Federici nennt auch sie Rassismus und Sexismus als konkrete politische und soziale Beispiele, aus denen epistemische Ungerechtigkeit erwachse. Ganz im Gegensatz zu Spivak, die zwar unkommentiert, dafür aber unmissverständlich den Gewaltbegriff einsetzt, kommt Gewalt bei Fricker ebenso wenig vor wie die koloniale Dimension. Vielmehr rahmt sie ihr Anliegen als eine verallgemeinerbare Ethik des Wissens, das zwar durchaus sozial und politisch zu verorten sei, dem man jedoch auf ethisch-epistemologischer Ebene des individuellen und institutionellen Handelns begegnen solle. Fricker bemüht das philosophische Vokabular »intellektueller oder ethischer Tugenden« (ebd.: 176), die es zu entwickeln gelte, um epistemische und hermeneutische Gerechtigkeit herzustellen. Zugleich grenzt sie sich in ihren gegenwartsbezogenen Überlegungen vom vermeintlich objektiven und abstrakten Gerechtigkeitsdiskurs der klassischen Philosophie durchaus ab (ebd.: 1ff.).

Sie unterscheidet zwei Formen epistemischer Ungerechtigkeit. Von einer »Ungerechtigkeit der Zeug_innenschaft« (ebd.: 1) sei zu sprechen, wenn ein bestimmtes Vorurteil dazu führe, dass ein_e Zuhörer_in die Aussage eines_einer Sprechenden entwerte, wenn die Glaubwürdigkeit des_der Einen durch die Vorurteile des_der Anderen reduziert werde oder wenn er_sie nicht in gleichem Maße als Wissenssubjekt anerkannt werde wie andere Menschen (ebd.). Als Beispiel nennt Fricker die Begegnung zwischen einem Polizisten und einer Schwarzen Person, deren Aussage weniger Glauben geschenkt wird als etwa einer Weißen. Sie spricht hier von einem Vorurteil in der »Ökonomie der Glaubwürdigkeit« (ebd.), das vor allem mit Identität und Macht sowie den sozialen Imaginationen über die an einer Interaktion Beteiligten zu tun habe (ebd.: 4).

Als »hermeneutische Ungerechtigkeit« (ebd.: 1) bezeichnet die Autorin das gewissermaßen vorgelagerte Problem, dass bestimmte Erfahrungen überhaupt nicht zu kollektiven, geteilten epistemischen Ressourcen würden, weil sie sozial ebenso

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie hermeneutisch marginalisiert seien (ebd.). Damit entstünde eine Kluft, in der keine Intelligibilität, kein Sinn hergestellt werden könne über das, was die einen von den anderen trennt (ebd.). Hier führt Fricker das Beispiel sexualisierter Gewalt an, die von den Betroffenen nicht als solche benannt und problematisiert werden könne, wenn etwa einer Gesellschaft ein kritisches Verständnis des Problems fehle. In diesem Zusammenhang spricht sie von einem kollektiven Defizit in der »Ökonomie kollektiver hermeneutischer Ressourcen« (ebd.), von einer hermeneutischen Ungleichheit, die mit sozialer Ungleichheit einhergehe.

Um epistemische Ungerechtigkeit zu überwinden, so Fricker, bedürfe es letztlich eines kollektiven soziopolitischen Wandels, wobei sie in Bezug auf ihren Gegenstand auch das Ethische als politisch versteht. Im Kontext dieser Definition erscheint es der Autorin nicht plausibel, von Gewalt und Strukturen zu sprechen und diese historisch und (geo-)politisch zu verorten. Sehr allgemein spricht sie von Ungerechtigkeit, der mit einer politisch-sozialen Ethik der besseren epistemischen Haltung begegnet werden könne.

Auf Fricker bezieht sich Barrett Emerick in seinen Überlegungen zur nicht angemessen übersetzbaren »violence of silencing« (Emerick 2019), in denen er im Gegensatz zu ihr den Begriff epistemische Gewalt benutzt. Diese versteht er als jene Gewalt»in which a person is violated in their capacity as a knower« (ebd.: 33), wobei er unterstreicht, dass Gewalt am erlebten Ergebnis zu messen sei und nicht an der Intention. Er argumentiert, dass jemand, der oder die – aus welchen Gründen auch immer – zum Schweigen gebracht werde, darunter jedoch nicht leide, in den eigenen epistemischen Möglichkeiten auch nicht eingeschränkt würde (ebd.: 42). In diesem Falle, so Emerick, erleide die persönliche Integrität – das zentrale Kriterium für seine Definition von Verletzung und Gewalt – keinen Schaden. Umgekehrt könne man aber durchaus von epistemischer Gewalt sprechen, wenn gar keine Intention vorliege, aber dennoch jemand zum Schweigen gebracht würde und dies als Verletzung der persönlichen Integrität erfahre (ebd.: 41).

Ausgehend von Spivaks Verständnis epistemischer Gewalt und angelehnt an Frickers Begriff der epistemischen Ungerechtigkeit entwickelt die US-amerikanische Philosophin Kristie Dotson das Konzept der epistemischen Unterdrückung (Dotson 2011, 2012, 2014). Fricker argumentiert, dass es für die Identität einer Person zentral sei, sich auch als Wissende_r zu verstehen (Fricker 2007: 44). Epistemische Ungerechtigkeit liege also dann vor, wenn jemand in Bezug auf die eigenen Wissensmöglichkeiten eingeschränkt würde (ebd.). Davon ausgehend konzeptioniert Dotson unterschiedliche Prozesse epistemischer Gewalt, die auf Seiten der Marginalisierten, Unterdrückten, Entrechteten und Subalternisierten zu einem Verstummen, zu einer nicht-Hörbarkeit und nicht-Verstehbarkeit führen würden (Dotson 2012, 2014).

In ihrem Aufsatz *Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing* (Dotson 2011) behält sie Spivaks Begriff der epistemischen Gewalt bei und analysiert damit

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

misslungene Kommunikationshandlungen, die erst vor dem Hintergrund der Kolonialität von Macht und Wissen beziehungsweise deren rassistischer und sexistischer Grundlage in ihrer Dimension epistemischer Gewalt verständlich werden. Als zwei Formen von Unterdrückung im Kontext von Intelligibilität und Zeug_innenschaft unterscheidet Dotson mit Bezug auf Fricker »testimonial quieting« (ebd.: 242) und »testimonial smothering« (ebd.: 244). Ersteres bezeichne ich als exogenes, zweiteres als endogenes Verstummen – ein Begriff, dem eine aktive und eine passive Dimension innewohnen. Auch Dotson führt für beide Formen Rassismus und Sexismus als Beispiele an, doch in der Tradition intersektionaler feministischer Ansätze verschränkt sie beides miteinander, was sie näher an die Problematik der Kolonialität bringt als Fricker, die diese Debatte nicht rezipiert.

Das von außen herbeigeführte Unterdrücken von Zeug_innenschaft bezeichnet den Umstand, vom Gegenüber nicht gehört, nicht verstanden, nicht einmal als wissendes Subjekt (an-)erkannt zu werden. Mit Patricia Hill Collins (1990) und Charles W. Mills (1997) argumentiert Dotson, dass es sich bei dieser Ignoranz auf Seiten der (nicht) Hörenden nicht einfach um einen Mangel an Wissen handle, sondern um eine aktive Praxis des Nicht-Wissens beziehungsweise Nicht-wissen-Wollens, basierend auf Stereotypen über die Sprechenden, die tief eingelassen seien in die Kolonialität von Macht und Wissen (Dotson 2011: 242f.). Ihnen werde gerade jene epistemische Handlungsfähigkeit abgesprochen, die als Grundlage des liberalen Paradigmas vermeintlich universalisiert wird. Das vorhandene Wissen dieser durchaus Sprechenden wird im Zuge exogenen Verstummens zu nicht-intelligiblem Wissen gemacht und damit massiv entwertet und aktiv ignoriert, weil in die Position der Inexistenz gedrängt.

Als Beispiel für diese Art epistemischer Gewalt gegenüber Schwarzen Frauen in den USA führt Collins (1990) ein Set an sexualitätsbasierten Stereotypen an (›die Matriarchin‹ ›die Amme‹, ›die vom Wohlfahrtsstaat abhängige Mutter‹ und ›die Prostituierte‹), innerhalb derer Schwarze Frauen niemals in den Status von Wissenden oder gar Wissensproduzent_innen nach liberal-rationalem Vorbild gelangen könnten (zit.n. Dotson 2011: 247). Diese Bilder würden die Haltung gegenüber Schwarzen Frauen auf eine Weise dominieren, die diese systematisch zum Verstummen bringe und keine alternativen Seinsweisen (an/er-)kenne (ebd.: 243).

Noch subtiler funktioniert Dotson zufolge die Praxis des »testimonial smothering« (ebd.: 244) – ein auch mit endogenem Verstummen nur unzureichend übersetzbarer Begriff, der auf das erstickende, erdrückende Element rekurriert, das von den Betroffenen selbst in Gang gesetzt wird und dem Konzept der hermeneutischen Ungerechtigkeit Frickers verwandt ist. Das von innen herbeigeführte Unterdrücken von Zeug_innenschaft komme einem kapitulierenden Verstummen gleich, einer Art Selbstzensur aus eigenem Antrieb, die zu zunehmender Sprachlosigkeit führe. In der erfahrungsbasierten Vorannahme, dass das (nicht) hörende Gegenüber ohnehin kein angemessenes Verständnis für die eigene Aussage oder

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Antwort habe, werde diese gar nicht erst artikuliert. Aus Angst vor noch schlimmeren Konsequenzen unternehme die davon betroffene Person nicht einmal den Versuch, epistemische Handlungsfähigkeit auszuüben – und schweige. Dies geschehe im vollen Bewusstsein der Abwesenheit von Reziprozität – ein Bewusstsein, das dem privilegierten Gegenüber fehle.

Hier bezieht sich Dotson auf ein Beispiel der Rechtswissenschaftlerin Kimberlé Crenshaw (1991), bei dem es um häusliche Gewalt in nicht-Weißen Communities geht. Ihr zufolge würden Schwarze Frauen über von Schwarzen Männern ausgeübte häusliche Gewalterfahrungen ungern oder nur in abschwächender Form sprechen, weil sie andernfalls gegenüber der Mehrheitsgesellschaft bestehende rassistische Stereotype über Schwarze stärken und ihrer eigenen Bezugsgruppe schaden würden – und damit schließlich auch sich selbst (Dotson 2011: 245). Ein weiteres, von Cassandra Byers Harvin (1996) entlehntes Beispiel beschreibt eine auf den ersten Blick harmlosere, aber strukturell ähnliche Situation. Bei einem Bibliotheksbesuch sei sie von einer Weißen Frau gefragt worden, worüber sie recherchiere. Auf ihre Antwort »darüber, was es bedeutet, in den USA Schwarze Jungen zu erziehen« (zit.n. Dotson 2011: 247) sei ihr herablassend mit der Pseudo-Frage entgegnet worden, wie sich das denn von der Erziehung Weißer Jungen unterscheide (ebd.), worauf offensichtlich erst gar keine Antwort erwartet wurde. Die Folge ist endogenes Verstummen. Eine solche Aussage, so Dotson, bringe eine tiefe Ignoranz von Weißen gegenüber Schwarzen zutage, was die Geschichte und Gegenwart rassistischer Vergesellschaftung in den USA betreffe, und das im doppelten Sinne von Ignoranz als einer profunden Ahnungs- und Interesselosigkeit (ebd.).

Eine frühere und ganz andere Auseinandersetzung mit epistemischer Gewalt, die jedoch viel mit Dotsons Konzept des »testimonial smothering« (ebd.: 244) gemeinsam hat und dieses ergänzt, findet sich bei der österreichischen Sozialwissenschaftlerin Araba Evelyn Johnston-Arthur (2004). In der theoretischen Verortung ihrer diskursanalytischen Spurensuche nach dem mittelalterlichen ›môren‹ und der ›moerin‹ in deutschsprachiger Literatur sowie nach gegenwärtigen Selbst- und Fremdbezeichnungen von Schwarzen Menschen in Österreich unterscheidet auch sie eine nach innen von einer nach außen gerichtete(n) epistemische(n) Gewalt (ebd.: 21). Aus dem Kontext ihrer Untersuchung lässt sich schließen, dass Johnston-Arthur epistemische Gewalt wie Dotson als systemischen und strukturellen Faktor begreift. Zugleich ist es ihr ein Anliegen, auf die traumatisierende Wirkung epistemischer Gewalt bei jenen von Rassismus Betroffenen hinzuweisen, die dessen äußere Machtausübung verinnerlichten und diesen damit verabsolutierten:

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Diese, einer inneren Zersetzung gleichkommende, epistemische Gewalt richtet sich nun nach innen gegen das fremdbestimmte, als ›anders‹ und ›fremd‹ konstruierte Selbst.« (ebd.)[12]

Die nach außen gerichtete epistemische Gewalt setze einen bestimmten Gegenstand von Wissen durch, unterwerfe dabei die Objekte des Wissens und mache dieses nach außen hin wahr (ebd.). Zugleich führe die nach innen gerichtete dazu, dass dies auch bei den in diesem Prozess Unterworfenen der Fall sei (ebd.). Bei dieser Verinnerlichung verschmelze innen und außen (ebd.). Darin verortet die Autorin den Kern epistemischer Gewalt, die ansonsten nicht näher beschrieben oder definiert wird. Die von Dotson identifizierte doppelte Ignoranz von außen wird von dieser inneren Dimension epistemischen Gewalt auf Seiten der von ihr Betroffenen verstärkt – endogenes und exogenes Verstummen gehen Hand in Hand.

Ausgehend von der nicht vorhandenen zentralen Prämisse gelungener Kommunikation und Anerkennung, nämlich Reziprozität (Dotson 2011: 237), geht es nach Dotson bei beiden von ihr erläuterten Formen epistemischer Gewalt, die sie ausdrücklich als solche benennt, jedoch weniger um die Betroffenen selbst, als vielmehr um die sozialen und epistemischen Umstände des zum Schweigen Bringens (ebd.: 251). Diese Umstände sind nicht nur geprägt von den je konkreten, lokalen, gegenwärtigen Dimensionen asymmetrischer und gewaltdurchdrungener Machtverhältnisse, die Reziprozität verunmöglichen. Sie ruhen auf tieferliegenden Schichten epistemischer Gewalt im Kontext der Kolonialität von Wissen und Macht, die bei der je konkreten Betrachtung eines Settings von Sprechen, Schweigen und (Zu-)Hören zu berücksichtigen, zu benennen und zu durchdenken sind. In diesem Sinne formuliert Dotson an mehreren Stellen explizite definitorische Elemente für eine Konzeptionierung epistemischer Gewalt:

> »Epistemic violence does not require intention, nor does it require capacity. It does, however, require a failed communicative exchange owning to pernicious ignorance.« (ebd.: 240)

Eine konkrete Absicht der an einem epistemisch gewaltförmigen Setting Beteiligten ist nach Dotson also ebenso wenig eine Voraussetzung für epistemische Gewalt wie eine etwa dazu benötigte spezielle, individuelle Fähigkeit. Vielmehr ist es die zweifache schädliche Ignoranz des Nichtwissens und des Nicht-Wissen-Wollens, die bestimmte Kommunikationen auf eine Weise scheitern lässt, die kein Zufall ist, sondern epistemische Gewalt darstellt. Nicht nur das dabei erlittene Leid ist für Dotson signifikant im Sinne epistemischer Gewalt, sondern auch die darin wirksam werdenden Praktiken des zum Schweigen Bringens sind es:

12 Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Pernicious ignorance that causes failures in linguistic exchanges constitutes epistemic violence, on my account, not simply because of the harm one suffers as a result, but because epistemic violence institutes a practice of silencing.« (ebd.: 241)

Ein Einzelfall des zum Schweigen Bringens könne zwar Leid verursachen, die immer wiederkehrenden Praktiken des endogenen und exogenen Verstummens jedoch seien besonders schädlich, weil in ihrer Wiederkehr gewissermaßen verlässlich und daher mehr als nur ein Zufallsprodukt – und müssten daher als epistemische Gewalt problematisiert werden:

> »If left unaddressed, epistemic violence and the resulting practices of silencing will continue, whereas instances of silencing may occur only once and never again. This is not to say that an instance of silencing is not harmful, but that epistemic violence concerns a practice of silencing that is harmful and reliable.« (ebd.)

Epistemische Gewalt, so Dotson, resultiere aus dem beabsichtigten oder auch unbeabsichtigten Unvermögen einer bestimmten Gruppe von Menschen, aufgrund einer tiefen Ignoranz des Gegenübers in einem sprachlichen Austausch kommunikativ (re-)agieren zu können:

> »Epistemic violence is a failure of an audience to communicatively reciprocate, intentionally or unintentionally, in linguistic exchanges owning to pernicious ignorance.« (ebd.: 242)

Epistemische Gewalt wird hier zwar als systemisch und strukturell gefasst, jedoch auch in einem kommunikativen beziehungsweise Handlungssetting verortet, womit der Begriff der epistemischen Handlungsmacht ins Spiel kommt (Dotson 2012, 2014). Epistemische Gewalt besteht nach Dotson nämlich vor allem in der Einschränkung und Verunmöglichung dieser Handlungsmacht durch epistemischen Ausschluss. Diesen versteht Dotson mit Bezug auf Fricker, Irene Omolola Adadevoh und Cynthia Townley als eine Verletzung epistemischer Handlungsmacht von Wissenden, die deren Möglichkeiten der Teilhabe an einer bestimmten epistemischen Gemeinschaft einschränke (Dotson 2012: 24, 43) beziehungsweise es verunmögliche, die dazu erforderlichen geteilten Ressourcen zu erneuern (Dotson 2014: 115). Der mehrfach verwendete Begriff der Ignoranz lässt darauf schließen, dass weder die Handlungsmacht noch deren Verletzung als interpersonelle und damit vielleicht relativ leicht zu behebende Fehlleistung zu verstehen sind. Vielmehr muss man Dotson zufolge beide als systemische und strukturelle Frage behandeln.

In späteren Aufsätzen verwebt Dotson epistemische(n) Ausschluss, Unterdrückung und Handlungsmacht mit einer Vielzahl weiterer Begriffe, ohne jedoch das in ihrem Text von 2011 zentral gesetzte Konzept epistemischer Gewalt weiter zu ver-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tiefen. In *A Cautionary Tale. On Limiting Epistemic Oppression* (Dotson 2012) spricht sie von epistemischem Schaden beziehungsweise Leid, Verhalten und Pech ebenso wie von epistemischer Fairness und (Un-)Gerechtigkeit. Insbesondere letzteren, von Fricker (2007) geprägten Begriff legt Dotson ihrer Ausarbeitung des Konzepts der epistemischen Unterdrückung zugrunde.

Um diese Verstärkung von Ungerechtigkeit zu Unterdrückung zu veranschaulichen, verortet Dotson letztere auf drei Ebenen. An einer Neuinterpretation von Platons Höhlengleichnis erläutert sie in *Conceptualizing Epistemic Oppression* (Dotson 2014) drei unterschiedliche Ordnungen des epistemischen Ausschlusses. Dieser komme einer epistemischen Unterdrückung gleich, die Dotson jedoch nicht mehr mit epistemischer Gewalt benennt. Verwurzelt in feministischer Wissen(schaft-)skritik identifiziert sie in den von ihr so benannten epistemischen Landschaften drei wiederkehrende Elemente: die Situiertheit der Wissenden, die Interdependenz unserer epistemischen Ressourcen und schließlich die Resilienz der epistemischen Systeme selbst (ebd.: 120). Während es sich bei den ersten beiden Elementen um soziale und politische Formen handle, die unter bestimmten Umständen auch veränderbar seien, hätten wir es beim dritten Element mit einem besonders hartnäckigen Problem zu tun, dem eigentlich nicht beizukommen sei.

Epistemische Unterdrückung erster Ordnung, so Dotson, resultiere aus unproduktiv oder unwirksam geteilten epistemischen Ressourcen wie etwa organisatorischen Schemata oder institutionalisierten sozialen Vorstellungen, die epistemischen Ausschluss begünstigten (ebd.: 134). Hier geht es um die Situiertheit der Wissenden. Auch wenn sie den Begriff der Ineffizienz benutzt, wird deutlich, dass Dotson von historisch gewordenen und politisch relevanten Ungleichheiten spricht, die bestimmte Menschen privilegieren und andere benachteiligen. Doch auch wenn diese Differenzierungen problematisch seien, handle es sich dabei um ein Mehr oder Weniger an Macht und Privilegien, ein Verhältnis also, das prinzipiell reformierbar sei, sofern ausreichende Ressourcen zur Verfügung stünden, diese Form epistemischer Unterdrückung anzusprechen und Unterstützung zu ihrer Überwindung zu mobilisieren (ebd.: 126). An anderer Stelle spricht Dotson in Anlehnung an Fricker auch von einer Ungerechtigkeit der Zeug_innenschaft, die vor allem aus stereotypisierten Vorurteilen resultiere, welche manche Stimmen eben (un-)hörbarer machen würden als andere (Dotson 2012: 26). Nach Alison Bailey handelt es sich dabei um ein erwartbares epistemisches Nebenprodukt größerer sozialer und politischer Systeme wie etwa Rassismus (Bailey 2014: 64), auf den sich Dotson in den zuvor genannten Beispielen des endogenen und exogenen Verstummens ausdrücklich bezieht.

Epistemische Unterdrückung zweiter Ordnung hingegen entstehe nicht primär aus ineffizient, also punktuell unvorteilhaft, sondern aus insuffizient, also grundlegend unzureichend geteilten epistemischen Ressourcen (Dotson 2014: 134). Unzureichend bedeutet hier, dass nicht einmal prinzipiell gleicher Zugang zu un-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

terschiedlichen Ressourcen besteht, die aus historischen, politischen, sozialen und anderen Gründen nicht optimal genutzt werden. Epistemische Ressourcen sind Dotson zufolge nicht nur interdependent, sondern vor allem ungleich verteilt. Sie stehen also nicht einmal prinzipiell allen Beteiligten zur Verfügung, weil bereits deren Standort in hohem Maße über Zugang und Ausschluss zu Wissen sowie über die Beschaffenheit des Wissens selbst entscheidet. In Anlehnung an Fricker ist hier von hermeneutischer Ungerechtigkeit die Rede (Dotson 2012: 29). Das bedeutet, dass ein Teil der eigenen Erfahrung nicht artikulierbar ist, weil sie im vorherrschenden Verständnis schlicht nicht existiert oder verdrängt wird. In den Worten von Bailey, die sich mit Dotsons Konzept der epistemischen Unterdrückung detailliert auseinandersetzt, heißt das:

> »[H]ermeneutical injustice happens when powerful groups colonize the knowing field's schemata. That is, they assign meaning to the phenomenon in ways that reflect their understandings and their experiences of the world, leaving the rest of us to work awkwardly with the conceptual vocabulary they have crafted.« (Bailey 2014: 64)

Wenn die vorhandenen epistemischen Ressourcen für die Mehrheit der Beteiligten (oder für die dominante Gruppe) selbstverständlich, weil ausreichend, seien, sei es sehr schwierig, diese Selbstverständlichkeit aus untergeordneter Perspektive infrage zu stellen – aber nicht prinzipiell unmöglich (Dotson 2014: 128). Es reiche dazu nicht aus, epistemische Ressourcen lediglich auf erster Ebene der Situiertheit der Wissenden umzuverteilen, sondern es sei nötig, diese interdependenten Ressourcen selbst einer Kritik und Erneuerung oder Erweiterung zu unterziehen. Dafür bedürfe es noch mehr an Auseinandersetzung beziehungsweise einer Umverteilung von epistemischer Macht und Privilegien als bei Änderungen auf der Ebene erster Ordnung, so Dotson (ebd.: 129).

Epistemische Unterdrückung dritter Ordnung schließlich resultiert nach Dotson nicht aus ineffizient (erste Ordnung) oder insuffizient (zweite Ordnung) geteilten Ressourcen. Der Grund für den massiven Widerstand gegenüber Veränderung sei vielmehr, dass diese Ressourcen selbst vollkommen inadäquat seien, um zu ihrer Transformation beitragen oder auch nur deren Notwendigkeit und Möglichkeit erkennen zu können. Die Resilienz dieser Ressourcen stellt dementsprechend das hartnäckigste Problem auch einer Reduktion oder gar Überwindung epistemischer Gewalt dar.

In ihrem Aufsatz *The Unlevel Knowing Field. An Engagement with Dotson's Third-Order Epistemic Oppression* (ebd.) erklärt Bailey diesen aus feministischer Sicht resignativen Befund. Epistemische Unterdrückung dritter Ordnung sei Dotson zufolge irreduzibel und die Gründe für ihre hartnäckige Unveränderbarkeit könnten nicht als Nebenprodukte politischer oder sozialer Faktoren erklärt werden (ebd.: 66). Auch wenn diese Form der epistemischen Unterdrückung ebenfalls politisch

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sei und ihr ebenso epistemische Machtverhältnisse zugrunde lägen wie den beiden anderen Formen, so sei doch die Qualität des Widerstandes, der Resilienz gegenüber Veränderung, die Beharrung dieser dritten Ordnung epistemischer Unterdrückung ungleich massiver als jene der ersten und zweiten Ordnung (ebd.). Die epistemischen Ressourcen des Feldes und seine Vorstellungswelten selbst seien gewissermaßen nicht dazu geeignet, ihre eigene Ungeeignetheit zu verstehen und zu erklären (ebd.: 67), und das stelle das größte Hindernis für epistemische Befreiung dar (ebd.: 66). Epistemische Systeme beinhalteten demzufolge bereits die Voraussetzung zu ihrem eigenen Erhalt, die Mittel, um eben jene unangemessenen epistemischen Ressourcen zu konservieren und vor allem zu rechtfertigen, die in dieses epistemische System eingebaut seien (ebd.).

Es bedürfe daher eines außergewöhnlich unwahrscheinlichen, umfassenden (An-)Erkennens der eigenen kulturellen und traditionellen Wissenssysteme, um diese dritte Ordnung epistemischer Ungerechtigkeit und Unterdrückung zu adressieren, geschweige denn zu überwinden. Dies würde bedeuten, die Erfahrung des Unmöglichen für möglich zu halten und dementsprechend die Begrenzungen des eigenen epistemologischen Systems zu erkennen, die diese Differenz zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen befestigten (Dotson 2014: 132). Diese an anderer Stelle von ihr selbst als nur schwer präzise übersetzbaren »contributory injustice« (Dotson 2012: 31) bezeichnete Form der epistemischen Unterdrückung liege gewissermaßen in der Grauzone zwischen den an der Aufrechterhaltung epistemischer Unterdrückung beteiligten Akteur_innen und Strukturen (ebd.).

Abgesehen von politischen und sozialen Widerständen gegenüber Verschiebungen in den epistemischen Machtverhältnissen, die hier noch stärker zum Tragen kommen als bei Veränderungen erster und zweiter Ordnung, besteht nach Dotson das Problem vor allem darin, dass man die Begrenztheit und Unangemessenheit des epistemischen Systems immer nur mit den jeweils zur Verfügung stehenden Mitteln eben dieses Systems artikulieren und adressieren kann (Dotson 2014: 132.). Epistemische Systeme nachhaltig und substanziell zu verändern erfordert also einen offensiven und kreativen Umgang mit der erwartbaren sozialen, politischen, vor allem aber epistemischen Resilienz dieser Systeme.

Während Dotson ernüchtert bei der Feststellung der Unveränderbarkeit von epistemischer Ungerechtigkeit und Unterdrückung dritter Ordnung stehen bleibt, begibt sich Bailey auf die Suche nach optimistischeren Zugängen zu dieser Problematik. Dotson scheint gewissermaßen an Audre Lordes berühmter Aussage »the master's tools will never dismantle the master's house« (Lorde 1984: 110) zu resignieren. Bailey weist darauf hin, dass Dotson bemerkenswerterweise auf der Ebene des Kognitiven verharre, also in einem engen Verständnis des Epistemischen, gegen das sich ihre eigene feministische philosophische Intervention richten würde. Auch würde sie eine von ihr selbst angeführte Referenz (Bartunek/Moch 1994) nicht konsequent weiter nutzen. Darin gehe es um das Verschieben epistemischer

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grenzen, das eben nie nur eine Frage des Kognitiv-Rationalen sei, sondern immer auch mit ästhetischen Ressourcen, mit Emotionen und Affekten zu tun habe und mitunter auch auf Mystisches verweise. Vor allem aber bedürfe es einer Portion Kreativität (Bailey 2014: 67):

> »Why doesn't Dotson engage these aesthetic and affective resources? If the goal of third-order epistemological change is to ›throw large portions of one's epistemological system into question,‹ and if resistance to change is as deep as it is tenacious, then we need to consider every single resource we have at our disposal to see, understand, engage, and foment third-order change.« (ebd.)

Ohne expliziten Bezug auf dekoloniale oder indigene beziehungsweise verwandte Schwarze und Chicana-feministische Wissen(schaft-)skritik reiht sich Bailey in eben diese Traditionen eines breiten, ästhetisch inspirierten und für Affekte offenen Wissensbegriffs ein und begründet dies mit ihrem eigenen Erfahrungswissen – also mit genau jener hermeneutisch marginalisierten und epistemisch ignorierten Ressource, um die es Fricker und Dotson geht:

> »My own experience has taught me that you can't always think, write, or argue your way around intersecting oppressions. Sometimes you need to sing, chant, dance, witness, cry, pray, laugh, read or write poetry, or see out precious resources from non-dominant knowing fields that offer glimpses of worlds beyond the unlevel knowing field.« (ebd.)

Epistemische Gewalt, die bei Fricker, Dotson und Bailey in den Begriffen epistemischer Unterdrückung und Ungerechtigkeit verhandelt wird, besteht dementsprechend immer auch in einem Ausschluss von all jenen Formen von (Erfahrungs-) Wissen, Emotionen, Affekten, Sinnen und Imagination, die nicht mit rein kognitiven, rationalen Begrifflichkeiten gefasst werden können, sowie darin, jegliche Leiblichkeit als Ausgangspunkt von Erkenntnis und Artikulation zum Verschwinden zu bringen.

Bevor ich im Abschnitt zu post- und dekolonialen Annäherungen an epistemische Gewalt auf diesen Aspekt zurückkomme, vertiefe ich im Folgenden das bereits angedeutete komplexe Verhältnis von Sprechen, Schweigen, Hören und Gehörtwerden, in dem sich epistemische Gewalt entfaltet. Wie im vorangegangenen Abschnitt wird auch hier deutlich, dass das Problem nicht allein in individuellen oder interpersonellen Konstellationen zu suchen ist. Vielmehr gilt es, komplexe historische, soziale, politische, kulturelle und ökonomische Verhältnisse auch als epistemische zu verstehen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sprechen, Schweigen, Hören und Gehörtwerden

Wie insbesondere im letzten Abschnitt deutlich geworden ist, sind bei der Frage nach epistemischer Gewalt aus feministischer Perspektive die Regeln des Sagbaren und der Hörbarkeit wesentlicher als die Festschreibung einer Täter_innen-Opfer-Dichotomie. Daher geht es vielen feministischen Autor_innen bei der Diskussion epistemischer Gewalt im Verständnis Spivaks um das (Miss-)Verhältnis zwischen (Nicht-)Sprechen, (Ver-)Schweigen, (Zu-)Hören und Gehörtwerden, und das nicht nur in einem interpersonellen Setting, sondern unter Berücksichtigung struktureller Gewaltverhältnisse, die immer auch historisch und geopolitisch geprägt sind (Brunner 2017b).

Feministische Versuche, Phänomene epistemischer Gewalt konzeptionell-theoretisch fassbar zu machen, bleiben zumeist nicht bei Analyse und Kritik stehen, sondern thematisieren die eigenen Möglichkeiten und Begrenzungen in Bezug auf das Ziel einer Reduktion oder Überwindung epistemischer Gewalt. Das Reflektieren der eigenen Privilegien sowie der Rahmenbedingungen des Zuhörens sind notwendiger Bestandteil dieses Zugangs. Mit den Worten der Schwarzen Poetin, Aktivistin und Theoretikerin Lorde artikuliert etwa Dotson das Ziel, »unsere Feder niemals in jemand anderes Blut liegen zu lassen« (zit.n. Dotson 2012: 42). Damit spricht sie sehr deutlich die Verantwortung von Wissensproduktion in Bezug auf nicht nur epistemische, sondern ganz manifeste physische Gewalt an, wenn es um das eigene Schreiben beziehungsweise Sprechen geht. Einen dazu komplementären Aspekt epistemischer Gewalt rücken María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan in ihrem Aufsatz *Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik* (2003) in den Vordergrund ihrer Überlegungen:

> »Dominante Diskurse bringen jene zum Schweigen, die auf der anderen Seite der Wahrheit, Rationalität, Normalität, Normativität, Universalität und Wissenschaftlichkeit stehen. Eine kritische Praxis muss dagegen in der Lage sein, das Nichtgedachte der dominanten Diskurse zu denken, und denen zuhören, die zur Zielscheibe epistemischer Gewalt werden.« (Castro Varela/Dhawan 2003: 279)

Wer von epistemischer Gewalt betroffen ist, mag zwar durchaus in der Lage sein, darüber zu sprechen, doch die Chancen, im Kontext der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein auch auf Gehör und Verständnis zu treffen, sind äußerst ungleich verteilt. Daher bedarf es einer verstärkten Anstrengung des Zuhörens, die zugleich willens und fähig ist, historischen und geopolitischen Rahmenbedingungen des Sprechens, Schweigen, Zuhörens und Gehörtwerdens als Frage der eigenen Verortung und des Privilegs zu verstehen und entsprechend zu handeln. Doch nicht nur das Hören der lauten Töne muss nach Dhawan und Castro Varela erlernt werden, sondern auch das der leisen. Nicht nur ist nämlich weiter zu analysieren und zu kritisieren, was ohnehin im vorherrschenden Diskurs präsent, gehört und

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verständlich ist, wie etwa offensichtlicher Sexismus oder Rassismus. Das Nichtgedachte der dominanten Diskurse zu denken bedeutet vor allem, deren konstitutive Auslassungen zu benennen und in einen Zusammenhang mit dem Gesagten wie auch mit dem nicht Gesagten in ein Verhältnis zu setzen. Epistemische Gewalt als solche zu benennen, ihre Möglichkeitsbedingungen und Entstehungskontexte zu analysieren und herauszufordern stellt einen Teil dieser Aufgabe dar.

Die Soziologin Sabine Hark problematisiert in ihrem Aufsatz *Schweigen die Sirenen? Epistemische Gewalt und feministische Herausforderungen* (2014) das Verhältnis von Sprechen, Schweigen, Hören und Gehörtwerden am Beispiel einer Dekonstruktion der Homer'schen Odyssee von Franz Kafka (1931). Darin weiß Odysseus am Ende selbst nicht, ob er sich tatsächlich wirksam vor dem Gesang der Sirenen zu schützen vermochte oder diese womöglich schrecklich geschwiegen anstatt gesungen haben könnten. Hark identifiziert in ihrer Kafka-Homer-Relektüre zwei miteinander verknüpfte Aspekte epistemischer Gewalt. Erstens sei das Gehörtwerden nichthegemonialer Inhalte immer strukturell fragil, also von der jeweils vorherrschenden Wahrheitspolitik einer Gesellschaft abhängig (Hark 2014: 103). Diese reguliere mittels Wahrnehmungs-, Denk- und Gefühlsschemata, was jeweils als intelligibel, vernünftig, angemessen gelte (ebd.). Damit würde auch der Möglichkeitsraum für Kritik abgesteckt und dafür, wie wir über deren Zukunft und Vergangenheit nachdenken und sprechen können (ebd.). Komplementär zum Sagbaren werde zweitens auch die Hörbarkeit von diesen Schemata reglementiert (ebd.).

Am Beispiel der von Odysseus aus ungeklärten Gründen nicht gehörten, womöglich sogar schweigenden Sirenen macht Hark deutlich, dass das Sprechen der Subalternen, nach dem bereits Spivak (1988) gefragt hat, nicht primär eine Frage des (nicht) Sprechenkönnens ist. Vielmehr geht es dabei um das Gehört- und Verstandenwerden. Die Sirenen, die hier als Äquivalent zu Spivaks weiblichen und namenlosen Subalternen zu lesen sind, artikulierten Stimmen außerhalb des Hegemonialen und seien ohne Autorität, würden also die zuvor erwähnten Regeln und Schemata des Wahrnehmens, Denkens und Fühlens nicht befolgen beziehungsweise außerhalb derselben verortet (Hark 2014: 104). Dahingehend ist es letztendlich auch einerlei, ob die Sirenen aus welchem Grund auch immer geschwiegen, schrecklich oder sogar betörend gesungen haben. Vielleicht ist es auch unerheblich, ob Odysseus altersbedingt schwerhörig, erotisch abgelenkt oder tatsächlich von Wachs in den Ohren geschützt war. Wichtiger in Bezug auf epistemische Gewalt ist bei Hark eine andere Frage:

> »Wogegen schützt die ›Handvoll Wachs‹? Gegen den Gesang oder das Schweigen? Gegen das Hören oder das Nicht-hören-wollen? Gegen das Wissen-können oder das Begehren, nicht wissen zu wollen? Und was hört Odysseus (nicht)? Den Ge-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> sang? Das Schweigen? Und was hätte er gehört, hätte er das *Schweigen gehört?*«[13] (ebd.: 107)

Dies lässt an die von Hark nicht erwähnte Relektüre der Odyssee in der *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer/Adorno 2016) denken: Die Sirenen wüssten alles, was jemals auf der Erde geschehen sei – und davon würden sie singen (ebd.: 39). Wenn wir also nicht genau wissen können, was die Sirenen tatsächlich gesungen haben, hat es sich dabei vielleicht gar nicht nur um eine Verlockung gehandelt, sondern möglicherweise um eine schier unerträgliche Erzählung des Grauens? Und kann nicht gerade dieses so unaussprechbar sein, dass es nur im Schweigen zum Ausdruck kommen kann? Wäre das nicht ein plausibler Grund, sich und andere vor dem möglicherweise zu Hörenden schützen zu müssen, es gar nicht erst hören zu wollen? Und was, wenn gerade im Schweigen der Subalternen respektive der Sirenen eben diese unerträgliche Wahrheit liegt?

Wenn Schweigen eine Möglichkeit der Sprache ist, »und zwar nicht im Sinne des Nicht-Gesagten, sondern im Sinne des Nicht-Intelligiblen, das, was aus der Ordnung der Vernünftigen zugleich ausgegrenzt und in ihre verborgen wurde« (Hark 2014: 110), dann ist die Frage nach epistemischer Gewalt auch die Frage danach, »wie etwas anzusprechen wäre, das zu einer unmöglichen Möglichkeit der Geschichte geworden, gleichwohl eine Möglichkeit gewesen ist« (ebd.). Hark schlussfolgert, (feministische) Kritik dürfe sich nicht darin erschöpfen, »jene epistemologischen Anordnungen, die verfügen, wer wahr sprechen kann, aufzuhellen, sondern auch Einspruch gegen sie zu erheben« (ebd.: 112). Ähnlich wie Castro Varela und Dhawan argumentiert sie in ihren Überlegungen zu epistemischer Gewalt, dass es vor allem darum gehe, das nicht Gesagte, das Verschwiegene, das nicht Intelligible als konstitutive Leerstelle dominanter Wissensanordnungen zu erkennen und zu benennen. »Dieser Einspruch gegen epistemologische Anordnungen ist deshalb notwendig«, so Hark, »weil sich […] unsere epistemologischen Gewissheiten immer wieder als Unterstützung einer Strukturierungsweise der Welt herausstellen, die alternative Möglichkeiten des Ordnens – und damit alternative Weisen des Seins – un(an-)erkennbar machen« (ebd.: 112f.).

Mit diesen differenzierten Überlegungen stellt Hark zwar keine Definition epistemischer Gewalt im engeren Sinne zur Verfügung. Doch in Anlehnung an Spivaks Ausführungen zum Sprechen, Schweigen und (nicht) Gehörtwerden der Subalternen verweist sie auf die potenziell gewaltförmigen sozialen, politischen und damit immer auch epistemischen Voraussetzungen, die bestimmte Artikulationen erleichtern und andere erschweren. Das ist vor allem dann der Fall, wenn es um die Artikulation nicht hegemonialer, kritischer Positionen geht, oder auch um das, was zu sagen aus bestimmten Gründen gar nicht erst möglich ist –

13 Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vielleicht auch deshalb, weil das dahinterliegende Grauen die Möglichkeit jeglicher Artikulation übersteigt. Aus diesen Überlegungen folgt, dass nicht nur das nicht Gesagte problematisch in Bezug auf das Verhältnisse von Wissen und Gewalt ist. Auch das Gesagte, aber nicht Gehörte, das Gehörte, aber nicht Verstandene, das Verstandene, aber nicht Anerkannte, die unzähligen Ausschlüsse, die unser Wissen konstituieren und begleiten, sind wichtige Facetten epistemischer Gewalt, die es für eine weitere Theoretisierung zu berücksichtigen gilt.

Ein anschauliches Beispiel aus ganz anderem Kontext hält Courtney T. Goto bereit. Ihr Versuch einer Begriffsbestimmung epistemischer Gewalt lehnt sich an Spivaks Frage der Repräsentation ebenso wie an den Begriff der Unterdrückung an, für die epistemische Gewalt eine wesentliche Voraussetzung darstelle. In ihrem Text *Experiencing Oppression: Ventriloquism and Epistemic Violence in Practical Theology* (2017) beschreibt Goto die Erfahrung einer guatemaltekischen Klientin im Kontext einer in den USA angebotenen, christlich orientierten Psychotherapie in Relation zu jenem Fallbeispiel, das zwei Weiße männliche Autoren für eine wissenschaftliche Publikation aus ihr gemacht hätten. Die an der Schnittstelle von Psychotherapie und christlicher Theologie als ›Juanita‹ anonymisierte und zugleich stereotypisierte junge, gläubige Frau habe nach massiven Gewalterfahrungen therapeutische Hilfe gesucht, sei dort aber weder angemessen gehört noch verstanden worden. Dies habe nicht an mangelnden Sprachkenntnissen einer lateinamerikanischen Migrantin oder der US-amerikanischen Therapeuten gelegen, sondern an der sich zwischen ihnen öffnenden Kluft zwischen einer religiösen und einer klinischen Logik der Bewältigung von Traumatisierung und Depression. Beide hätten gesprochen und auch gehört, aber letztlich sei das eine mit dem anderen nicht kompatibel, weil für das Gegenüber jeweils nicht intelligibel geworden, wie die wissenschaftliche Bearbeitung des ›Falles‹ erkennen lasse.

Sowohl für das therapeutische Setting als auch für dessen wissenschaftliche Verwertung verwendet Goto mehrfach den titelgebenden Begriff des Bauchredens, um in Anlehnung an Spivak die zwischen Darstellung und Vertretung immer wieder misslingende Repräsentation als Akt epistemischer Gewalt zu problematisieren. Schließlich beschreibt die Autorin das gesamte psychotherapeutische Setting samt dahinterstehendem modernen Paradigma als epistemische Gewalt globalen Ausmaßes als Ausdruck von Fortschritt sowie als Vehikel humanitärer Hilfe (ebd.: 177). Unter dieser Voraussetzung würde man gerade dort, wo man sich darum bemühe, Menschen therapeutisch und theologisch beziehungsweise seelsorgerisch zu dienen, aus traumatisierten Menschen ›Dummies‹ machen (ebd.: 185).

Wörtlich fasst Goto epistemische Gewalt als »die Implikationen, die mit der Ignoranz oder dem Außerkraftsetzen der Erfahrung oder des Wissens einer anderen Person einhergehen« (ebd.: 178) und als »das Unheil, das einem Individuum angetan wird, wenn dessen Verständnis der Realität von jemand anderem igno-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

riert, verdeckt und für nichtig erklärt wird, der oder die mit Worten und Taten diese Realitiät redefiniert« (ebd.: 182).

Um zu unterstreichen, dass es sich dabei um Gewalt handle, führt Goto aus, inwiefern Sprechen und (nicht) Gehörtwerden auch mit (Un-)Sichtbarkeit und (Nicht-)Existenz zu tun haben:

> »What is so *violent* about epistemic violence is that by replacing the way others represent themselves, we dictate whether and how someone is to be seen or not seen at all, what is real and unreal. In effect, we say to the other, ›You are to be seen only in terms of how I see you. Otherwise you are not seen. Otherwise you do not exist.‹ This is violence.« (ebd.)[14]

Die auf diesem Wege wirksam werdende epistemische Gewalt besteht für die Autorin jedoch nicht nur unmittelbar gegenüber den Ausgeschlossenen, als »von innen gefühlte Erfahrung der Unterdrückung« (ebd.: 175), sondern auch gegenüber all jenen, die etwa als Studierende mit diesem von der gelebten Erfahrung bereinigten und akademisch überschriebenen Wissen konfrontiert werden (ebd.: 182). Den größten Schaden richte epistemische Gewalt nämlich dann an, wenn sie institutionalisiert sei; das heißt wenn die Macht, ein bestimmtes Realitätsverständnis zu ignorieren, zu verdunkeln oder aufzuheben von Strukturen und Prozessen der Aufrechterhaltung von Privilegien sanktioniert, geleitet und geschützt werde (ebd.: 183). Insofern sei die gesamte akademische Welt von epistemischer Gewalt durchdrungen (ebd.: 190), die sie als nicht Weiße Protagonistin selbst erfahren habe (ebd.: 180), als Wissenschaftlerin jedoch zugleich potenziell mit ausübe.

Ein weiteres Grundproblem der Konstellation von Sprechen, Schweigen, Hören und Gehörtwerden ist die vermeintliche Gewaltlosigkeit und Transparenz von Sprache und Diskursen. In Bezug auf epistemische Gewalt bringt die Philosophin Iris Mendel diesen Umstand auf folgenden Punkt:

> »Epistemische Gewalt meint also, dass im Zusammentreffen verschiedener Diskurse einer von dem anderen (dominanten) ›verschluckt‹ wird. Die Auffassung der Transparenz von Sprache verbirgt die epistemische Gewalt in diesem Prozess und die Tatsache, dass bestimmtes Wissen dabei zerstört wird.« (Mendel 2015: 152)

In ihrer Beschreibung epistemischer Gewalt gibt Mendel einen Hinweis darauf, warum die zerstörerische Kraft epistemischer Gewalt so schwer zu erkennen beziehungsweise als solche zu benennen ist. Da Sprache und Wissen im Allgemeinen als gewaltfrei, ja sogar als gewaltmindernd verstanden werden und zugleich ein enger, auf direkte und physische Konfrontation begrenzter, Gewaltbegriff vorherrscht,

14 Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gilt Sprache nicht als Teil des Problems, sondern mit ihrer vermeintlichen Transparenz als Heilmittel zu dessen Bearbeitung und Überwindung (Brunner 2017b). Wenn aber das Sprechen selbst potenziell gewaltförmig ist und jeglichem hegemonialen, intelligiblen Wissen zugleich epistemische Gewalt innewohnt, kann dann das Schweigen der Marginalisierten, Entrechteten, Subalternen möglicherweise subversiv und widerständig wirksam werden?

Das ist der Ausgangspunkt, von dem aus Dhawan den Begriff epistemische Gewalt in ihrem Buch *Impossible Speech. On the Politics of Silence and Violence* (2007) erörtert. Dessen viertes Kapitel *Why Not Silence Rather than Discourse?* sowie einen späteren Aufsatz mit dem Titel *Hegemonic Listening and Subversive Silences* (2012) widmet die Philosophin und Politologin dem Stellenwert der Stille beziehungsweise des Schweigens zwischen Gewalt und Nicht-Gewalt und benutzt dazu, ebenso wie Hark in ihrer Rehabilitation der Sirenen, Spivaks Verständnis epistemischer Gewalt. Dhawan unterscheidet repressives Schweigen als epistemische Gewalt von subversivem Schweigen als potenzielle Strategie gegen eben diese. Damit macht sie eine wichtige Unterscheidung geltend, die in liberalen Sprachphilosophien ebenso wie in der Politischen Theorie oft verwischt wird, weil Schweigen dort gemeinhin als Scheitern am oder Ausschluss vom verheißungsvollen Angebot der Demokratie samt ihrer befreienden Möglichkeiten und Sagbarkeiten gilt (Brunner 2017b: 34). Dem Schweigen haftet die unaufgeklärte Schwäche der Ungebildeten und der Ignorant_innen an, der Renitenten, der Suspekten und derer, für die es aus unterschiedlichen Gründen ohnehin besser zu sein scheint, wenn andere für sie das Wort ergreifen (ebd.). Schweigen gilt dort nicht als widerständig, sondern als Zeichen des Gehorsams, der Nichtwissens, der Rückständigkeit, der Apathie oder der Zugehörigkeit zum Raum des Privaten im Gegensatz zur Öffentlichkeit, die erst durch Sprache und Kommunikation hergestellt wird (Bourgault 2015: 163).

Genau dagegen richtet sich Dhawans Argument, wenn sie auf den potenziellen Schaden verweist, der gerade durch diese epistemischen Prämissen des Schweigens entsteht, die auch als politische zu verstehen sind. In der Tradition von Foucault und Spivak verwendet sie den Begriff epistemische Gewalt, ohne ihn näher auszuführen, verortet ihn jedoch klar in der diskursiven und disziplinären Gewalt der Wissenschaften (Foucault) sowie in der (post-)kolonialen Konstellation (Spivak). Bezugnehmend auf Spivak und Said argumentiert Dhawan, dass »Kolonialismus und Neokolonialismus eben nicht nur auf militärische Unterwerfung beschränkt sind, sondern auch epistemische Gewalt umfassen, also jene Gewalt, die durch imperiale Wissenspolitiken diskursiv hergestellt wird« (Dhawan 2012: 49). Auch an Benjamins (1965) und Derridas (1967) Konzeption von Gewalt nimmt sie indirekt Anleihe, wenn sie (epistemische) Gewalt als Möglichkeitsbedingung für Wissenschaften, Kultur, Religion und Sprache im Allgemeinen versteht (Dhawan 2007: 252).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit dem Begriff epistemische Gewalt, so Dhawan, könne und solle die Aufmerksamkeit jedenfalls auf jene Formen von Gewalt gelegt werden, die in unserer mediatisierten Kultur weniger plakativ und damit weniger sichtbar sind, auf eine Art von Gewalt, die sowohl durch Sprache als auch in Stille beziehungsweise im Schweigen ausgeübt werde (ebd.: 249). Feministische und postkoloniale Theorie versuche, die entsprechenden epistemischen Schweigezonen (*epistemic silences*) in unseren soziopolitischen und kulturellen Strukturen zu analysieren (ebd.: 273). Damit würden Wissensparadigmen und Machtkonstellationen erkennbar, die ›andere‹ Perspektiven und ›andere‹ Seinsweisen marginalisieren, entwerten oder auch vernichten würden (ebd.: 274). Diese Schweigezonen seien als Effekte hegemonialer Diskurse zu verstehen, die bestimmte Perspektiven normalisieren, bestimmte Erfahrungen hierarchisieren und die Unwissenden von den Kenner_innen der Wahrheit unterscheiden wollen (ebd.: 310). Auf diese Weise würde nicht nur Stille und Schweigen hergestellt, sondern vor allem auch die Gleichgültigkeit gegenüber den Stimmen der ›Anderen‹ gefördert, so Dhawan (ebd.). Auch das ist eine Dimension des Phänomens epistemische Gewalt, das für deren Konzeptionierung mitgedacht werden muss.

Erfindung von Sprachen, Verschwindung von Körpern

In feministischen, post- und dekolonialen Annäherungen an epistemische Gewalt geht es immer wieder um den Körper, von dem ausgehend und an den zurückgebunden Kategorisierungen entlang von Sexualität, Geschlecht und ›Rasse‹ entworfen werden. Oft wird diese Dimension nur implizit mitverhandelt, wenn es um die Gewaltförmigkeit von Sprache, Wissen und Diskurs geht, bisweilen wird sie aber auch zum expliziten Referenzpunkt gemacht. An dieser Schnittstelle ist interessant, dass der deutsche Begriff *Gewalt* die Trennung zwischen *violence* und *power* aufhebt, während im englischen Begriff *body* die beiden Bedeutungen von *Körper* und *Leib* in eins fallen. Auch wenn dies sprachlich nicht erkennbar ist, denkt Pinto (2017) in ihrem Aufsatz *On Languages, Bodies and Epistemic Violence* in diesem zweifachen Sinne darüber nach, warum der Körper einerseits zum »Schlachtfeld« (ebd.: 173) wissenschaftlicher Debatten gemacht, der Leib hingegen beständig aus diesen hinausgeschrieben wird.

Epistemische Gewalt zu definieren ist nicht das vorrangige Anliegen der brasilianischen Linguistin, doch indirekt tut sie dies entlang ihrer eigenen Fragestellung. Sie thematisiert den Zusammenhang zwischen »Unterscheidungen von Körpern und der Erfindung von Sprachen« (ebd.: 171) im Kontext des kolonialen Projekts und seiner (Sprach-)Wissenschaften. »Sprachen, Konzeptionen von Sprachen und die Metasprachen, mit denen über diese gesprochen wird« nennt sie nach Sinfree Makoni und Alastair Pennycock »Erfindungen« (zit.n. ebd.: 171f.) im Zuge

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer europäischen kolonialen Tradition, die mit einer Eroberungshaltung gegenüber den zu Kolonisierenden einhergehe.

In Anlehnung an Foucault und Mignolo sowie mit starkem Bezug zum Konzept der Intersektionalität aus der feministischen Debatte argumentiert Pinto, die Differenzierung von Sprachen und die Wissenschaften zu ihrer Unterscheidung seien von derselben europäischen kolonialen Tradition erfunden worden wie die Unterscheidung von Körpern – nämlich um sie hierarchisch voneinander zu unterscheiden, zu kontrollieren und zu regieren (ebd.: 172). Vorhandene heterogene Sprachpraktiken zu abgrenzbaren ontologischen Einheiten zu erklären und diese dann als Sprachen und Dialekte zu bezeichnen sei Bestandteil des kolonialen Unterwerfungsprozesses, der sich an verkörperte Vorstellungen von Geschlecht, ›Rasse‹, Alter, Wohnort et cetera knüpfe (ebd.). Dabei würde der stets präsente Leib immer wieder in den Hintergrund sprachwissenschaftlicher Forschungen gedrängt und gewissermaßen anderen Disziplinen überlassen (ebd.). Von dieser theoretischen Prämisse aus formuliert die Autorin ihr Verständnis von epistemischer Gewalt, das sie in ihr Erkenntnisinteresse an der ethnologisch-linguistischen Schnittstelle zwischen Körper/Leib und Sprache einbettet:

> »[H]ow do the markers used in the differentiation of bodies apply to the invention of languages and how are the languages invented as markers of bodies? The key expression for the answer is *epistemic violence.* Something is violence-owned and effaced in the construction of knowledge about languages.« (ebd.: 172f.)[15]

Obwohl Körper in der Konstruktion und Klassifikation von Sprachen eine zentrale Rolle einnähmen, würden sie – in ihrer Leiblichkeit – zugleich unsichtbar (gemacht) (ebd.: 173). Begrifflich nicht ganz präzise, weil Boaventura de Sousa Santos selbst gar nicht von epistemischer Gewalt spricht, aber inhaltlich durchaus in dessen Sinne, setzt Pinto an dieser Stelle epistemische Gewalt mit »abyssal thinking« (Santos 2007) gleich, dem kolonialen Denken dies- und jenseits einer unüberwindbaren Kluft, eines Abgrundes, der entlang von »epistemischem Rassismus/Sexismus« (Grosfoguel 2013) gezogen worden sei.

Sie illustriert diese implizite Gleichsetzung mit dem Hinweis darauf, es sei kein Zufall, dass ausgerechnet afrikanische und kreolische Sprachen oft nur als Dialekte, als minderwertig und sogar als Handicap für diejenigen bezeichnet würden, die diese sprächen (Pinto 2017: 173). Der Status rassifizierter Körper würde mit dem der ihnen zugeordneten Sprachpraktiken abwertend gleichgesetzt, und während die Leiblichkeit dieser Körper aus der (sprach-)wissenschaftlichen Debatte gänzlich verschwände, blieben vermeintlich rein linguistische Argumente übrig, um über den Status und Wert dieser Sprachen zu verhandeln (ebd.) – und damit implizit auch der kolonialen. Indigende Sprecher_innen hätten demzufolge nicht

15 Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wirklich eine Ahnung von ihrer eigenen Sprache, aber Linguist_innen wüssten Bescheid, so die machtvolle Unterstellung (ebd.: 182).

An späterer Stelle thematisiert Pinto auch den Universalismus, der mit diesem Denken einhergeht. Die Globalisierung befestige nämlich die Vorstellung davon, dass linguistische Diversität ein Problem und sprachliche Uniformität ein erstrebenswertes Ideal sei (ebd.: 179f.). Doch mit der Durchsetzung globaler Kommunikationsnormen, -stile und -genres gingen Standardisierungseffekte einher, die notwendigerweise auf der Hierarchisierung unterschiedlicher Arten des Kommunizierens basierten (ebd.: 180). Epistemische Gewalt liegt nach Pinto also nicht nur in der Durchsetzung einer Kolonial- oder Universalsprache, sondern auch in der mittlerweile globalen Standardisierung von immer universeller werdenden Kommunikationsmodi. Diese könne jedoch über die kommunikative Asymmetrie innerhalb der internationalen intellektuellen Arbeitsteilung nicht hinwegtäuschen (ebd.: 183).

Unter dem Begriff des/der »epistemisch Ausgestoßenen« (*epistemic outcast*) (ebd.: 181) adressiert die Autorin epistemische Gewalt ein weiteres Mal mit Bezug auf dekoloniale Autoren (Castro-Gómez 2002; Grosfoguel 2007; Santos 2007, 2009). Sie tut das nicht, weil epistemische Gewalt als Begriff dort besonders präzise definiert würde, sondern weil diese Autoren die Frage nach eurozentrischer Wissensproduktion und universalisiertem Wahrheitsanspruch ins Zentrum ihrer Kritik an der kolonialen Moderne stellen. Dabei geht Pinto ausführlicher als ihre prominenten Zeitgenossen auf den bereits erwähnten »god-trick« (Haraway 1988: 581) aus der feministischen Debatte ein. Damit betont sie den Androzentrismus des eurozentrischen Prozesses der Entkörperung, die eigentlich eine – rassifizierte ebenso wie vergeschlechtlichte – Entleiblichung ist. An dieser Stelle spricht sie am explizitesten vom Zusammenhang zwischen Erfindung von Sprache und, wie ich es nenne, Verschwindung von Körpern, also dem zum Verschwinden Bringen ihrer Leiblichkeit im kolonialen Prozess der »Erfindung« (Pinto 2017: 182) von Sprache(n):

> »The invention works with three interrelated processes of epistemic invisibility: (1) making invisible what certain bodies say, think, feel, wish, and how they classify the world themselves etc.; (2) making invisible these bodies themselves; and finally (3) making invisible the very process of epistemic invisibility.« (ebd.)

Basierend auf diesem Verständnis von epistemischer Gewalt beschäftigt sich Pinto mit der Vernichtung von Sprachen, Wissen und Glauben indigener Bevölkerungen, die sich auf den Ebenen des Diskurses über sowie der Repräsentation und Konzeptionierung von Sprachen manifestiere (ebd.). Sie denkt diesen Prozess deutlich im Sinne des zuvor erläuterten Konzepts der kolonialen Moderne, wenn sie die Verwobenheit beschreibt, in der Sprachpolitiken und Sprachwissenschaften in Europa und in den Kolonien betrieben worden seien (ebd.).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während die Kolonisator_innen in der sogenannten Neuen Welt Auseinandersetzungen um Sprache neutralisiert und Vorstellungen beziehungsweise Konzepte von Sprachen monopolisiert hätten, seien sie auch auf dem ›alten‹ Kontinent damit beschäftigt gewesen, über Dialekte, Varianten und Besonderheiten ihrer eigenen Sprachpraktiken zu streiten und deren Grenzen abzustecken (ebd.). Es sei also nicht nur darum gegangen, anderswo eine bestimmte Sprache zu oktroyieren und bestimmte Kommunikationsweisen zu implementieren, sondern darum, die Art und Weise des Denkens und der Kontrolle über Sprache im Allgemeinen durchzusetzen (ebd.). Diesen Prozess der »epistemischen Kontrolle« (ebd.) qualifiziert Pinto als gewaltvoll (ebd.) und benutzt schließlich auch Santos' noch stärkeren Begriff des »Epistemizids« (Santos 2014).

In ihren abschließenden Bemerkungen etabliert Pinto mit der Referenz auf Butler (2009a) wiederum einen explizit feministischen Bezugsrahmen, um von epistemischer Gewalt zu sprechen. Sie spricht davon, dass die in mehrfacher Hinsicht gewaltförmige »Entwirklichung« (Butler, zit.n. Pinto 2017: 184) des und der Anderen dazu führe, dass diese weder als lebend noch als tot adressiert und damit präsent würden, sondern gewissermaßen im endlosen Stadium von Gespenstern verblieben (Butler, zit.n. ebd.), die ihrerseits nicht nur körperlos und entleibt, sondern vor allem sprachlos seien. Diese Verbindung von Leiblichkeit und Sprachlichkeit formuliert Pinto in ihren eigenen Worten, in denen sie ein weiteres Mal die epistemische Gewalt der wissenschaftlichen und politischen Erfindung von Sprachen thematisiert:

> »Epistemic violence, as a system of annulment of local knowledge about language and languages, summarizes the unequal consequences of these articulations producing certain colonized, racialized, sexualized and gendered bodies as *languageless* subjectivities (a handicap, zerolingual, broken, gibberish, disqualified, a mess).« (ebd.)[16]

Die hier genannten Adjektive, die den von Linguist_innen als sprachlos gebrandmarkten, vergeschlechtlichten und sexualisierten, rassifizierten und kolonisierten Körpern und deren Sprachpraktiken immer wieder zugeschrieben werden, sind unmissverständlich abwertende und Pinto zufolge in ein System epistemischer Gewaltförmigkeit an der Schnittstelle zwischen Körper/Leib und Sprache eingelassene: eine Behinderung, nullsprachlich, gebrochen, Kauderwelsch, disqualifiziert oder einfach ein Durcheinander.

16 Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Post- und dekoloniale Konturierungen epistemischer Gewalt

> »Prominent in these conflicts, indeed, crucial to questions of hegemony are conflicts over our ways of knowing and organizing the knowledge of the world.«
> (Dirlik 2006: 4)

Nach Meera Nanda (2005) war und ist es ein wesentliches Anliegen postkolonialer Autor_innen, jene epistemische Gewalt, die im Erbe des Kolonialismus liegt, zu analysieren und zu ihrer Überwindung beizutragen (ebd.). Mit Ashis Nandy, Partha Chatterjee, Gyan Rakash, Edward Said und Dipesh Chakrabarty nennt Nanda nur einige von Spivaks Zeitgenoss_innen, die mit Vehemenz auf die Funktion von Wissenschaft für das koloniale Projekt verwiesen und dieses in Verbindung mit der Herausbildung moderner Staatlichkeit nach europäischem Vorbild zu einem eigenständigen Untersuchungsfeld gemacht haben (ebd.: 576f.). Doch wird der Begriff epistemische Gewalt dabei entweder nur am Rande oder gar nicht ausdrücklich verwendet. Selbst im erst 2015 erschienenen *Postcolonial Studies Dictionary* findet sich unter diesem für postkoloniale Debatten zentralen Stichwort nur ein knapper Eintrag. Dieser verweist kurz auf Foucault, um sich dann ebenfalls nur kursorisch Spivaks Definition zuzuwenden (Nayar 2015: 65f.) – als wäre damit bereits geklärt, was epistemische Gewalt ist und wie sie wirkt.

Als Meilenstein für die Theoretisierung und Problematisierung des Zusammenhangs von Wissen(schaft) und Gewalt im politischen Kontext ist Saids Werk *Orientalism* (1978) zu nennen, in dem epistemische Gewalt als eigenständiger Begriff jedoch gar nicht auftaucht. Der Beginn der expliziten Bezugnahme darauf kann auch in der post- und dekolonialen Debatte auf den zehn Jahre später erschienenen und von mir im vorangegangenen Kapitel diskutierten Aufsatz *Can the Subaltern Speak* (Spivak 1988) zurückdatiert werden. Er stellt eine wichtige Schnittstelle zwischen postkolonialen und feministischen Konzeptionierungen epistemischer Gewalt dar und hat beide Felder zu weitergehenden Analysen und Begriffsbildungen epistemischer Gewalt inspiriert.

Im Sinne Saids und Spivaks sind es insbesondere die auf den ersten Blick der Gewalt weniger verdächtigen ›weichen‹ Wissensbestände, die zur Rechtfertigung unterschiedlichster Gewalt dienen und im Kontext der kolonialen Eroberung und ihrer bis heute anhaltenden Folgen als gewaltförmig zu bezeichnen sind. Die Dimension der Rechtfertigung stellt etwa auch Enrique Galván-Álvarez ins Zentrum seiner medien- und kulturwissenschaftlichen Definition epistemischer Gewalt. Auch wenn er dabei auf die enge Verbindung zwischen militärischer, ökonomischer und politischer Gewalt fokussiert, geht es ihm vor allem um jenes Wissen,

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dessen es bedarf, um gewaltförmige Praktiken aller Art zu rechtfertigen und zu normalisieren, die der Errichtung und Aufrechterhaltung von Herrschaft dienen:

> »Epistemic violence, that is, violence exerted against or through knowledge, is probably one of the key elements in any form of domination. It is not only through the construction of exploitative economic links or the control of the politico-military apparatuses that domination is accomplished, but also and, I would argue, most importantly through the construction of epistemic frameworks that legitimise and enshrine those practices of domination.« (Galván-Álvarez 2010: 12)

Doch mit der Verwendung des Begriffs epistemische Gewalt geht es den meisten post- und dekolonialen Autor_innen nicht nur um die hier thematisierte Rechtfertigung, also um eine diskursive Dimension im Gegensatz zu einer nicht-diskursiven, in der sich andere, direktere, Gewaltformen ereignen. Alisha Heinemann und Castro Varela halten fest, dass »epistemische Gewalt den Geist so formt, dass er gegen die eigenen kollektiven Interessen funktioniert« (Heinemann/Castro Varela 2016: 3), weshalb gerade unterdrückte Gruppen oft auch nicht gegen ihre Unterdrückung aufbegehrten (ebd.). Schließlich ist es vor allem das moderne westliche Verständnis von Wissenschaft selbst, das als gewaltförmig bezeichnet wird. In ihren Überlegungen zum Erlernen des Verlernens formulieren Heinemann und Castro Varela eine Definition, die diese zweite Dimension epistemischer Gewalt auf den Punkt bringt:

> »Epistemische Gewalt umfasst dabei sowohl die Missachtung als auch die Auslöschung subalternen Wissens und beschreibt zugleich das hegemonial gewordene (westliche) Wissen. Es geht allerdings nicht nur darum zu verstehen, wie eurozentrisches Wissen kanonisiert wurde, dass Europäer*innen eine zentrale Stellung im Wissensuniversum einräumt und die Reproduktion imperialistischer Subjekte sicherte, sondern auch darum, die Manöver zu verstehen, die es bis heute legitimieren […].« (ebd.)

Als Beispiel dafür nennen die beiden etwa, dass die Schriften des Philosophen Immanuel Kant immer noch gelehrt würden, ohne dabei deren Rassismus und Einbettung in das koloniale Projekt zu thematisieren (ebd.). In diesem Sinne ist auch nach Nandy Wissenschaft »oft dann am gewaltvollsten, wenn sie am wenigsten nach Gewalt aussieht, und wenn die städtischen Mittelklassen höchst bereitwillig ihren Produkten und ihrer Performance applaudieren« (Nandy 1990: 21f.).

Die Analyse von Verbindungslinien zwischen Kolonialismus und Wissensproduktion ist eines der Kernthemen postkolonialer Theorie, die Problematisierung der dadurch mit bedingten anhaltenden Kolonialität von Macht, Wissen und Sein das zentrale Anliegen dekolonialer Ansätze. Dementsprechend wird in beiden Debattenfeldern mit so großer Selbstverständlichkeit von epistemischer Gewalt gesprochen, dass der Begriff keiner Definition zu bedürfen scheint.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Folgenden diskutiere ich daher entlang fachlich und inhaltlich heterogener Texte, die mehr oder weniger explizite Konzeptionierungen epistemischer Gewalt unternehmen, unterschiedliche Aspekte, die den Begriff in post- und dekolonialen Debatten begleiten.

Eurozentrismus, Orientalismus und Okzidentalismus

Stimmen aus der dekolonialen Debatte betonen die im engeren Sinne politische und auch ökonomische Seite epistemischer Gewalt stärker als die meisten postkolonialen Autor_innen dies tun. Bei ihrer Kapitalismuskritik geht es jedoch weniger um die Analyse gegenwärtiger Verflechtungen zwischen Wissenschaft, Wirtschaft und Militär wie bei Shiva und Nandy, sondern um die Benennung der historischen Möglichkeitsbedingungen für die Herausbildung und weltweite Durchsetzung des kapitalistischen Weltsystems.

In Bezug auf die Bedeutung epistemischer Gewalt für diesen Prozess führt Sebastian Garbe mit Referenz auf die lateinamerikanische *Modernidad/Colonialidad*-Debatte (Garbe 2013a; Quintero/Garbe 2013b) die Problematik des Eurozentrismus an. In seinem Aufsatz *Deskolonisierung des Wissens. Zur Kritik der epistemischen Gewalt in der Kultur- und Sozialanthropologie* (Garbe 2013b) argumentiert er mit Dussel, moderne Subjektivität habe sich nicht in irgendeinem historischen Setting herausgebildet, sondern in einer explizit kolonialen Situation. Diese Rahmenbedingungen hätten die zu Kolonisierenden dazu genötigt, in gleicher Weise wie ihre Kolonisator_innen denken zu lernen, um überhaupt erst von diesen zivilisiert, modernisiert, gebildet, aber auch ausgebeutet und kontrolliert werden zu können (ebd.: 4). Nach Garbe besteht das »Phänomen, dasselbe/das Eigene im Anderen zu sehen und durchzusetzen« (ebd.) nicht nur in der vermeintlichen Selbstverständlichkeit der Eroberer der sogenannten Neuen Welt, die ›Anderen‹ mit eigenen Augen zu betrachten. Das Besondere sei vielmehr, durchsetzen zu können, dass die Anderen sich ebenfalls mit fremden – europäischen – Augen zu sehen hatten (ebd.: 5):

> »Die epistemische Gewalt des Eurozentrismus besteht also in der gewaltsamen Durchsetzung einer für die kolonisierten Bevölkerungen fremden, das heißt europäischen kognitiven, kulturellen und epistemischen Perspektive: die Gewalt, die Welt nicht mit eigenen Augen erkennen zu können.« (ebd.)

Wie genuin dieses tatsächliche Können ist, bleibt angesichts der zuvor erläuterten Verwobenheit von Sprechen, Hören, Gehört- und Verstandenwerden zu diskutieren. An dieser Stelle geht es Garbe darum, die Hürden der Intelligibilität einer nicht eurozentrischen Weltsicht zu problematisieren, die erst durchgesetzt werden muss. Diesen Prozess beschreibt er als zweifachen, denn es geht nicht nur um die Durchsetzung von etwas Neuem, sondern auch um die Verdrängung des Bestehenden:

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Epistemische Gewalt habe ich somit als eine zwanghafte Delegitimierung, Sanktionierung und Verdrängung (Negativierung) bestimmter Erkenntnismöglichkeiten und die tendenzielle und versuchte Durchsetzung (Positivierung) anderer Erkenntnismöglichkeiten definiert.« (ebd.: 13f.)

Der US-amerikanische Literaturwissenschaftler Rob Nixon, der den Begriff der »langsamen Gewalt« (2007) geprägt hat, um die generationenübergreifenden Folgen der massiven Ausbeutung und Zerstörung natürlicher Ressourcen im Kontext von Kapitalismus und Militarismus zu problematisieren, formuliert Ähnliches in Bezug auf die Vernichtung alternativen Wissens. Er spricht vom Widerstand verarmter Gemeinschaften, die von imperialistischer Politik mit voller Absicht »aus ihrem eigenen Wissen vertrieben werden« (ebd.: 18), was oft mit physischer Vertreibung und Vernichtung von Existenzgrundlagen einhergehe (ebd.). Garbe spricht die enge Verwobenheit epistemischer mit direkter physischer Gewalt explizit an, Nixon nur indirekt.

Für die umfassenden Prozesse und Maßnahmen dieser gewaltsamen Durchsetzung sowie für eine Kapitalismuskritik, die auf die Anfänge des Kolonialismus vor 500 Jahren verweist, reicht das Konzept des offensichtlichen Eurozentrismus im (post-)kolonialen Verhältnis von Wissenschaft und Gewalt nicht aus. Garbe unterscheidet daher »im Rahmen dieser generellen, global wirksamen Form der epistemischen Gewalt« (Garbe 2013b: 5) zwei historische und geopolitische Varianten: Okzidentalismus und Orientalismus. Das insbesondere von Fernando Coronil geprägte Konzept des Okzidentalismus bezeichnet den »Ausdruck einer konstitutiven Beziehung zwischen westlichen Repräsentationen kultureller Differenz und weltweiter westlicher Herrschaft« (Coronil 2002: 186), womit bei Coronil ausdrücklich das kapitalistische Weltsystem gemeint ist. Vor diesem Hintergrund umfasst Okzidentalismus

> »all jene Praktiken der Repräsentation, die an der Produktion von Konzeptionen der Welt beteiligt sind, welche (1) die Komponenten der Welt in abgegrenzte Einheiten unterteilen; (2) ihre relationalen Geschichten voneinander trennen; (3) Differenz in Hierarchie verwandeln; (4) diese Repräsentationen naturalisieren; und so (5) an der Reproduktion existierender asymmetrischer Machtbeziehungen, und sei es auch noch so unbewu[ss]t, beteiligt sind.« (ebd.)

Coronil spricht hier ausdrücklich von Macht und nicht von (epistemischer) Gewalt, doch sein Verständnis von Okzidentalismus ist in hohem Maße geeignet, die Gewaltförmigkeit des Epistemischen verständlich zu machen.

Auf diesen dekolonialen Erklärungsrahmen von Okzidentalismus als Voraussetzung für Kapitalismus bezieht sich auch Patricia Zuckerhut (2011). Zur Verortung der Genese epistemischer Gewalt im Sinne dekolonialer Theoriebildung verweist sie auf die im *Modernidad/Colonialidad*-Kontext (Quintero/Garbe 2013b) un-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

terschiedenen drei Phasen der Moderne beziehungsweise Modernität.[17] Der Okzidentalismus der ersten Phase des langen 16. Jahrhunderts (1492-1650), der die Rahmenbedingungen der Unterwerfung der Amerikas theoretisch-konzeptionell verdichtet, sowie der erst dadurch ermöglichte Orientalismus der zweiten Phase (1650-1945), in der europäische Mächte nach Afrika und Asien expandierten, sind nach Zuckerhut als Voraussetzungen und Ausdrucksformen der epistemischen Gewalt des Kolonialismus zu verstehen. Erst die Eroberung und vor allem Ausbeutung der Amerikas habe es Europa ermöglicht, den geohistorischen Raum einer ›westlichen‹ Kultur zu konstituieren, so die dekoloniale These. Dieser Raum sei zugleich von deren politischen und intellektuellen Eliten zum privilegierten Ort des Anspruchs auf Wahrheit und Vernunft erklärt worden und müsse daher auch als Ausgangspunkt epistemischer Gewalt verstanden werden (Zuckerhut 2011: 59).

Auch bei Garbe handelt es sich bei Okzidentalismus und Orientalismus um »zwei historisch und geographisch unterschiedliche Repräsentationspolitiken von Alterität, […] deren zugrunde liegende epistemische Gewalt […] das eigene Erkenntnisfeld hegemonial zu durchsetzen« (Garbe 2013b: 6) suche, weil bloßer physischer Zwang dazu nicht ausreiche (ebd.). Allein die direkte und physische Gewalt des Kolonialismus zu analysieren, ist dementsprechend nicht genug, um die anhaltende Kolonialität und die ihr innewohnende epistemische Gewalt zu erklären. Umgekehrt erscheint es auch nicht sinnvoll, epistemische Gewalt isoliert als Frage des Wissens und der Wissenschaften zu verstehen.

Angesichts dieser Komplexität unternimmt Garbe den Versuch einer konzeptionellen Systematisierung von Phänomenen epistemischer Gewalt. Dazu unterscheidet er – als einziger unter den Autor_innen, die sich der Begriffsbildung epistemischer Gewalt widmen, in dieser Detailliertheit und Systematik – sechs Dimensionen des Phänomens epistemischer Gewalt. Alle verortet er in der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein (ebd.: 7f.). Sein Aufsatz richtet sich speziell an die europäische Kultur- und Sozialanthropologie, die von post- und dekolonialen Autor_innen immer wieder als offensichtliches Herrschaftsinstrument des Kolonialismus bezeichnet wird. Garbes Systematisierung ist jedoch weit über diese disziplinäre (Selbst-)Kritik hinaus anschlussfähig:

> »1. die epistemische Dimension: Was ist Wissen und welchem Wissen wird ermöglicht, im Rahmen von kolonialen Machtverhältnissen als legitimes Wissen zu erscheinen (epistemische Gewalt)?
> 2. die historische Dimension: Welche Form von Wissen hat sich historisch durchsetzen können und wirkt heute noch hegemonial (Eurozentrismus)?

17 Zuckerhut verwendet den Begriff der Modernität, um nicht nur auf die historische Epoche, sondern auch auf die sich darin herausbildende Geisteshaltung zu verweisen. Von Moderne spricht sie, wenn die sich auf dieser Basis verfestigende Epoche ab dem 19. Jahrhundert benannt werden soll (Zuckerhut 2011: 50).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. die geopolitische Dimension: Wer oder was kann Objekt oder Subjekt von Wissen sein und auf welche Weise wird Wissen klassifiziert und repräsentiert (Okzidentalismus und Orientalismus innerhalb der Geopolitik des Wissens)?
4. die Dimension akademischer Disziplinen: Wie wurde und wird die Welt in verschiedene und scheinbar separate Bereiche getrennt, um sie zu Wissen zu verarbeiten und welche Wissensform ist hegemonial (Kolonialität des Wissens)?
5. die operationale Dimension: Wie werden die historischen, geopolitischen und disziplinären Dimensionen von Wissen durchgesetzt (Kolonialität der Macht)?
6. die methodologische Dimension: Wie spiegelt sich die epistemische Gewalt in der Forschungspraxis und in der Produktion von Wissen wider?« (ebd.)

Mit dieser konzeptionellen Ausdifferenzierung lassen sich unterschiedliche Ebenen von Phänomenen epistemischer Gewalt direkter erkennen als bei anderen Autor_innen. Garbe schlägt außerdem konkrete theoretische Bezugspunkte für die von ihm benannten unterschiedlichen Ebenen vor. Das ist hilfreich für eine weitere Begriffsbildung des Konzepts epistemische Gewalt im Sinne seiner Herkunft aus der postkolonialen Denktradition, die das Foucault'sche Verständnis von Macht-Wissens-Komplexen in der bereits feministisch konzipierten und von dekolonialen Autor_innen neu gerahmten »Geo- und Körperpolitik des Wissens« (Mignolo 2012: 162) auch im globalen Kontext der kolonialen Moderne verortet. Ein zentraler Aspekt dieses Ansatzes ist die Herstellung von Andersheit – und damit auch von den Eigen-heiten[18] eines souveränen Selbst, das sich diese von Reuter so treffend »Ver-Anderung« (2002: 143) genannte Praxis als Herrschaftsinstrument zu eigen macht.

Erfindung des_der Anderen zwischen Wissens- und Gewaltmonopol

Diese Herrschaftspraxis ist auch der Ausgangspunkt für die Annäherung des kolumbianischen Philosophen Castro-Gómez an epistemische Gewalt in seinem Text *The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the ›Invention of the Other‹* (2002). Darin erklärt er, wie die »Andersheit generierende Maschine« (ebd.: 269) der Moderne im Namen von Vernunft und Humanismus die Vielfalt menschlicher Existenzweisen aus ihrem Imaginären ausschließt und welchen Anteil die sich herausbildenden Geistes- und Sozialwissenschaften daran haben. Das Projekt der Moderne, so Castro-Gómez, sei von einem als faustisch zu bezeichnenden Streben gekennzeichnet, die ganze Welt der absoluten Kontrolle durch den Menschen zu unterwerfen, die stets von Wissen geleitet sein solle (ebd.: 270). Dazu sei es erforderlich, den hier als Feind bezeichneten Anderen und seine Geheimnisse

18 Der Bindestrich ist beabsichtigt, um die Herstellungsprozesse des vermeintlich Selbstverständlichen und Eigenen zu betonen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genau zu kennen und letztere auch gegen ihn anzuwenden, was etwa auch für das Verhältnis der Technowissenschaften gegenüber der Natur Geltung habe (ebd.). Das, was aller Fragmentierung und Messung zum Trotz nicht berechnet werden könne, müsse umso stärker der Kontrolle unterworfen werden (ebd.). Letztendlich liege die zentrale Autorität dieser Weber'schen Entzauberung der Welt nicht beim Einzelnen, sondern beim Staat als Garanten der vernunftgeleiteten Organisation menschlichen Lebens (ebd.).

Der moderne Nationalstaat halte also nicht nur das bekannte physische Gewaltmonopol, sondern mache es sich auch zunutze, um die Aktivitäten (nicht nur) seiner Staatsbürger_innen in Übereinstimmung mit zuvor etablierten wissenschaftlichen Kriterien zu bringen (ebd.: 271), so Castro-Gómez mit Bezug auf das Konzept der Gouvernementalität nach Foucault. Die Herausbildung der Sozialwissenschaften stelle dabei kein additives Phänomen des Nationalstaats dar, sondern sei für dessen eigene Entwicklung konstitutiv, weil man erst einmal beobachten, messen und klassifizieren müsse, was oder wen es auf welche Weise zu regieren gelte (ebd.).

Im langen 16. Jahrhundert, auf das sich auch Castro-Gómez bezieht, mussten die Menschen, ihr Verhalten und ihre Haltungen der neuen kapitalistischen Produktionsweise angepasst werden. Zur Formierung dieser spezifischen Subjektivität bedurfte es wissenschaftlich abgesicherter Wahrheiten, die zu spezifischen Normativitäten geronnen. Die von Castro-Gómez so genannte Erfindung des Anderen meint in diesem Kontext nicht einfach bestimmte Repräsentationen, sondern inkludiert eben jene materiellen und symbolischen Macht-Wissens-Mechanismen, auf deren Basis diese Repräsentationen konstruiert werden (ebd.) und die wiederum der legitimierten Ausübung von Zwang und Gewalt dienen. Komplementär zur Erfindung der Anderen ist demnach die erst darüber erfolgende Herstellung von Eigen-heit[19] in Form des Konzepts der Staatsbürgerschaft samt der ihr zugeordneten kulturellen und zivilisatorischen Überlegenheit. Auch wenn es sich dabei um Imaginationen handle, verfügten diese doch über eine ganz konkrete Materialität und seien gebunden an disziplinäre und disziplinierende Systeme wie Schulen, das Gesetz, Gefängnisse, Spitäler – und schließlich auch das System der Sozialwissenschaften (ebd.: 272).

Genau diese Verbindung zwischen Wissen und Disziplinierung/Disziplin/Disziplinarität, die bereits Foucault in seinen Studien über die europäische Neuzeit dargelegt hat, verortet Castro-Gómez in der gleichzeitigen, mit diesen Prozessen aufs Engste verwobenen Genese des Kolonialismus. Damit kann er eine geopolitische Perspektive einnehmen, die deutlich von epistemischer Gewalt spricht und damit nicht nur die Dimension des Wissens meint. Doch bleibt er nicht bei der

19 Die Schreibweise ist beabsichtigt.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Analyse der kolonialen Vergangenheit stehen. Ihm geht es vielmehr um die Aufgabe kritischer Sozialwissenschaften in der Gegenwart, die ihm zufolge nicht nur das Erbe der Moderne in sich tragen, sondern auch deren Krise verkörpern. Diese Krise der Moderne habe die globale Struktur, innerhalb derer Mechanismen epistemischer Gewalt operieren, nämlich keineswegs geschwächt, sondern lediglich dazu geführt, dass diese Struktur andere Formen annehme (ebd.: 269).

Auch wenn Castro-Gómez den Begriff nur im Titel und an einer kurzen Stelle im Text explizit nennt, sind seine im weitesten Sinne wissenschaftshistorischen beziehungsweise wissenssoziologischen Ausführungen grundlegend für ein post- beziehungsweise dekoloniales Verständnis epistemischer Gewalt. Er verortet die Bedeutung der (Sozial-)Wissenschaften in Bezug auf die Herstellung von Andersheit und Eigen-heit, die er als die zentrale Operation epistemischer Gewalt erachtet, in einer geopolitischen und gouvernementalitätstheoretischen Perspektive. Diese benennt auch den modernen Nationalstaat und sein Gewaltmonopol, das wiederum weit über die Frage polizeilicher und militärischer Exekutive hinausgeht und Fragen des Epistemischen und des Wissens berührt. Schließlich geht es ihm auch darum, die Verstrickung der Sozialwissenschaften in Prozesse epistemischer Gewalt nicht nur als historisches Problem zu betrachten, sondern auch als gegenwärtige Herausforderung für ein Wissenschaftsverständnis, das der immer noch von Kolonialität geprägten Postmoderne angemessen ist.

Die große Herausforderung besteht Castro-Gómez zufolge darin, zu lernen, wie man als Sozialwissenschaftler_in die Totalität der anhaltenden Kolonialität benennen könne, ohne in den Essenzialismus und Universalismus von Metanarrativen zurückzufallen, die die Moderne kennzeichnen (ebd.: 282). Zugleich weist er darauf hin, dass gerade das postmoderne Auflösen in Mikronarrative einen Teil der Unsichtbarmachung des nach wie vor umfassenden Problems der Kolonialität darstelle (ebd.: 280) – und damit auch epistemischer Gewalt. Dieser Widerspruch wird in Castro-Gómez' Text nicht aufgelöst, sondern den Leser_innen als in ihr eigenes Denken und Handeln zu integrierende Herausforderung vor Augen geführt.

Ausgehend von Castro-Gómez' Figur der »Hybris des Nullpunkts« (2005: 13) und den Konzepten der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein aus der *Modernidad/Colonialidad*-Gruppe (Garbe 2013a) positioniert auch Fatima Hurtado Lopéz (2009) den Begriff epistemische Gewalt über die Frage nach rassifizierter Differenz. Mit dem französischen Begriff der »connaissances« (ebd.: o. S.), der eher für individuelle Kenntnisse als für kollektives Wissen steht, problematisiert die Philosophin die Tatsache, dass in diesem Setting nicht jede_r gleichermaßen Wissen produzieren könne und nicht jedes Wissen gleichermaßen anerkannt sei. Was vom hegemonialen und normalisierten okzidental(istisch-)en Standpunkt aus als archaisch, primitiv, traditionell oder vormodern erachtet würde, gelte höchstens als Meinung (ebd.). Akademisch anerkanntes Wissen hingegen halte die Normen bereit, von denen epistemische Gewalt ausgehe (ebd.). Epistemische

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gewalt bilde die Grundlage globaler Ungleichheitsverhältnisse, sie bringe diese erst mit hervor, würde von ihnen stets reproduziert – und sei bei deren sozial-, kultur- und geisteswissenschaftlicher Erforschung bislang völlig vernachlässigt worden (ebd.).

Der französische Text illustriert Castro-Gómez' theoretische Argumentation. Fokus des kurzen Aufsatzes ist die konkrete Analyse kolumbianischer Schulbücher. Hurtado Lopéz identifiziert ein erhebliches Missverhältnis zwischen dem darin postulierten universalistischen Selbstentwurf einer diversen und egalitären Gesellschaft und der hierarchischen Darstellung unterschiedlicher und deutlich rassifizierter Bevölkerungsgruppen. So werde zwischen ›Indigenen‹, ›Afro-Kolumbianer_innen‹ und ›Zigeuner_innen‹ als drei wichtigen Gruppen unterschieden, die in gängigen problematischen Stereotypen skizziert würden. Bezeichnenderweise jedoch bliebe die auch in Kolumbien dominante und privilegierte Bevölkerungsgruppe der ›Weißen und Mestiz_innen‹ als Norm und Standard, an dem alle ›Abweichungen‹ gemessen würden, als Teil der beschriebenen Diversität unbenannt.

Auch wenn sie den Begriff der ›Mestiz_innen‹ nicht weiter problematisiert, verweist die Autorin darauf, wie die sich damit auch selbst bezeichnende kolumbianische Elite die okzidentalistische und eurozentristische Rassifizierung und soziale Hierarchisierung der Bevölkerung übernommen habe und in ihrem Interesse weiterführe. Mit Castro-Gómez argumentiert sie, die lateinamerikanischen kreolischen Eliten, einst selbst von Weißen Europäer_innen als minderwertig klassifiziert, hätten die proto-rassistische Vorstellung der ›Blutreinheit‹ aus dem 16. Jahrhundert und den darauf basierenden biologistischen und kulturalistischen Rassismus der Moderne in die Gegenwart übersetzt, um ihrerseits über ›verAnderte‹ Bevölkerungsgruppen zu herrschen (ebd.). Insbesondere über institutionalisiertes Wissen, wie das in Schulbüchern aggregierte, würde sich epistemische Gewalt ausbreiten, so die Autorin (ebd.). Damit stellt sie ein Beispiel für die Verinnerlichung und Übernahme hegemonialer Epistemologien zur Verfügung, die bei fast allen post- und dekolonialen Autor_innen eine wichtige Wirkungsweise epistemischer Gewalt darstellt.

Rassismus als Äquivalent epistemischer Gewalt

Alle der hier genannten post- und dekolonial argumentierenden Autor_innen thematisieren die Etablierung der Kategorie ›Rasse‹ als Dreh- und Angelpunkt von Kolonialität/Modernität, als Grundlage von Phänomenen epistemischer Gewalt sowie als unverzichtbaren Ausgangspunkt für ihre Theoretisierung. Nicht am überzeugendsten, aber am direktesten tut dies James R. Cochrane in seinem Aufsatz *The*

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Epistemic Violence of Racism. Hidden Transcripts of Whiteness (2002b).[20] Anlässlich kontroverser Debatten rund um die 2001 in Durban ausgerichtete UNO-Weltkonferenz gegen Rassismus problematisiert der Religionswissenschafter, der selbst der Weißen Minderheit angehört, die weit verbreitete Behauptung eines »umgekehrten Rassismus« (ebd.: 1) in der südafrikanischen Post-Apartheid-Gesellschaft.[21]

Jegliche von Schwarzen Südafrikaner_innen geäußerte Kritik an nachhaltiger Benachteiligung würde von zwar formal entmachteten, aber immer noch privilegierten Weißen mit dem Argument abgewehrt, dass ›die Schwarzen‹ endlich auch selbst die sogenannte Rassentrennung überwinden sollten (ebd.). Die Behauptung, dass nun die Weiße Bevölkerung von Rassismus betroffen sei, mache deutlich, dass sich die einstige Elite mit einer Schwarzen Führung einfach nicht abfinden könne (ebd.). Diese geschichtsblinde Ignoranz offenbare, dass der tatsächliche Rassismus des Apartheid-Regimes zwar formal abgeschafft, aber alles andere als überwunden sei, so Cochrane. Da politische Maßnahmen offensichtlich wenig Erfolg zeitigten, müsse das Problem anderswo und tiefer liegen – nämlich in den Wissensbeständen und Vorstellungen der Menschen selbst:

> »[…] I will suggest that our ways of seeing the world, the knowledge we have of it, are as prone to do violence to the other as any other dimension of our common existence; in short, that there is an epistemic violence at work, feeding on preconceived notions of our ›self‹, that reduce the image of the other on the basis of their difference, in this case, of pigmentation and culture, with practical implications.« (ebd.: 2)

Dieses ›Wir‹ des Autors ist jedoch kein universelles, wie es den Anschein erweckt, sondern selbst in das von ihm kritisierte epistemische Paradigma eingelassen, denn es bezeichnet hier ebenso unmarkiert wie eindeutig das hegemoniale Weiße Selbst. An späterer Stelle macht Cochrane seine Position klarer, wenn er epistemische Gewalt in die eurozentrische Wissensproduktion des Zeitalters der Aufklärung einordnet und Rassismus als ihr Paradoxon bezeichnet (ebd.: 4). Ausdrücklich spricht er von der Norm des Weißseins als zentralem Schauplatz rassistischer Dominanz und als unmarkierte, normative Struktur, die Privilegien verleiht (ebd.: 7).

Dass die eingangs angesprochene Umkehrung von Rassismus vor diesem Hintergrund wenig plausibel ist, erläutert Cochrane, indem er Rassismus von Vorurteil und Diskriminierung begrifflich abgrenzt (ebd.: 2). Vorannahmen über sich selbst

20 Die mir vorliegende englische Version ist nicht veröffentlicht und wurde über das Academia-Profil des Autors gefunden, der der Verwendung des Texts auf Anfrage zugestimmt hat. Es existiert eine veröffentlichte niederländische Übersetzung des Aufsatzes, die mir aus sprachlichen Gründen nicht zugänglich ist (Cochrane 2002a).

21 Eine lehrreiche Persiflage auf diese Behauptung eines *reverse racism* stammt vom australischen Comedian Aamer Rahman (2013), der dieses Argument in *Fear of a Brown Planet* gründlich auseinandernimmt.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und andere seien unvermeidbarer Bestandteil des menschlichen Zusammenlebens und aus unterschiedlichsten Begründungen dieser Annahmen könnten Vorurteile erwachsen. Seiner Definition zufolge handelt es sich dabei noch nicht um epistemische Gewalt. Rassismus und auch Sexismus hingegen würden einen Schritt weitergehen, diese Vorurteile naturalisieren und damit der Veränderbarkeit entziehen (ebd.). Auf solche Weise strukturell und kulturell in hegemoniale Machtverhältnisse eingebettet, würden normalisierte Vorurteile zu unhinterfragtem Wissen und zu einer essenzialisierten Ordnung einer permanenten Hierarchie der Differenz gerinnen, und von dieser werde angenommen, sie reflektiere göttliche oder Naturgesetze (ebd.: 2f.). Auf den einfachsten Nenner gebracht entsteht epistemische Gewalt also dort, wo sich ein auf Differenzen basierendes Vorurteil mit Macht verbindet und eine auf Dauer gestellte, hierarchische und selbstverständlich werdende (Herrschafts-)Ordnung mit Wissen begründet.

Das Anliegen des Texts ist nicht die theoretische Exploration des Begriffs epistemische Gewalt, sondern besteht im Ausloten von Möglichkeiten ihrer Überwindung. Da er die politischen Maßnahmen der Systemtransformation Südafrikas in Hinblick auf den anhaltenden Rassismus dafür nur für bedingt geeignet hält, zielt Cochranes Argument auf eine substanzielle Transformation von Wissen ab, für die er politische Schritte vorschlägt. Ein Paradigma, das sich seiner eigenen Begrenzungen nicht bewusst sei, könne nur zum Verschwinden gebracht werden, indem man es aktiv de- und rekonstruiere (ebd.: 6). Genau das müsse im Fall von Rassismus in Südafrika erfolgen. Staatliche Institutionen müssten Politiken fördern, die dieses Paradigma kritisieren und herausfordern, zivilgesellschaftliche Organisationen und Bürger_innen müssten sich den Effekten dieses Paradigmas in ihren jeweiligen Kontexten widmen, und letztlich müsse sich jede_r Einzelne der eigenen Verwicklung in dessen Übernahme und Reproduktion stellen (ebd.).

Dass dieses Programm idealistisch gedacht ist, wider besseres Wissen von gleichen Bedingungen für alle Beteiligten ausgeht und der Begründung der epistemischen Gewalt des Rassismus in eurozentrischen Wissens-, Macht- und Herrschaftssystemen widerspricht, scheint der Autor zu ahnen. Immerhin stellt er fest, dass es erheblich einfacher sei, Regierungen auszutauschen als epistemische Konstrukte zu verändern, auch wenn ersteres durchaus Auswirkungen auf zweiteres haben könne (ebd.: 7). Unmittelbar nach den genannten Handlungsanweisungen räumt er ein, dass jegliches herrschende Paradigma seiner Auf- und Ablösung Widerstand leiste und sich beständig erneuere – so lange, bis es selbst dysfunktional würde (ebd.), seine Zwecke zur Aufrechterhaltung bestehender Verhältnisse also nicht mehr erfülle. Diese Klarheit trete jedoch erst zutage, wenn Konflikte eine so hohe Intensität erreicht hätten, dass deren Lösung dringlicher werde als das Beharren auf einer Position (ebd.).

Das sei vor allem unter der jetzt erwachsenen Bevölkerung Südafrikas der Fall. Eine weniger konfrontative Option der Veränderung des Paradigmas würde sich

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dann auftun, wenn die Begegnungen und Erfahrungen mit dem Gegenüber die Grenzen dessen, was man für gegeben gehalten hat, überschreiten würden (ebd.). Unter der Voraussetzung, die überlieferten Paradigmen infrage zu stellen und dem Gegenüber offen einer Kritik zu unterziehen, setzt er Hoffnung in die jetzt junge nächste Generation, die nicht mehr unter einem rassistischen Regime lebe und diesen Wandel voranbringen könne.

So überzeugend es ist, epistemische Gewalt unmittelbar mit Rassismus und am Beispiel Südafrika zu erläutern, so ambivalent sind Cochranes Schlussfolgerungen in Bezug auf deren Überwindung. Er scheint seine eigenen theoretischen Einsichten zum Zusammenhang von epistemischer Gewalt und politisch wirksamen Unterdrückungsmechanismen nicht ernst zu nehmen, wenn er einerseits eine tief liegende und nicht an nationalen Grenzen Halt machende epistemische Struktur für Rassismus verantwortlich macht, andererseits aber argumentiert, ein Staat sei nicht mehr rassistisch, sobald er nicht mehr ausdrücklich auf rassistischen Gesetzen beruhe. Auch widerspricht die Behauptung, die Wissensordnung des Rassismus tendiere dazu, sich ihrer eigenen Grenzen nicht bewusst zu sein, seiner eigenen Aussage zur Resilienz von wirkmächtigen Paradigmen. Die Möglichkeit eines mittelfristigen generationellen Wandels überzeugt wenig, wenn Cochrane zugleich selbst auf ein jahrhundertealtes und weltweites Wissens- und Machtsystem verweist, das sich zentral über die epistemische Gewalt der Rassismus herausgebildet hat.

Schließlich irritiert, dass der Autor die Option der konfliktiven Zuspitzung bestehender Gegensätze für geeignet hält, diese am Höhepunkt einer Eskalation lediglich auf Basis reiner Vernunft aufzulösen. Genau jene Akteur_innen, die zuvor mit mehr als nur epistemischer Gewalt für die Aufrechterhaltung ihrer Privilegien eingetreten waren, werden kaum die Proponent_innen einer Konfliktlösung sein, die die Dysfunktionalität des Paradigmas anerkennt und dessen radikalen Wandel einläutet. Für ebenso wenig wahrscheinlich halte ich den angedeuteten kathartischen Erleuchtungseffekt einer Anerkennung des immer noch rassifizierten Gegenübers, das sich überdies kaum konfrontativ oder kritisch verhalten darf, um anders als gewohnt – nämlich nicht mehr unter den Vorzeichen der epistemischen Gewalt des Rassismus – wahrgenommen zu werden.

Das Argument des möglichen Wandels angesichts einer drohenden Dysfunktionalität eines Paradigmas überzeugt an Cochranes Argumentation hingegen, auch wenn damit nicht gesagt ist, das daraus erwachsende neue Paradigma wäre frei von epistemischer Gewalt. Anstatt moralisch argumentieren zu müssen, ermöglicht dieser Gedanke die Betonung der Funktionalität epistemischer Gewalt zur Aufrechterhaltung bestehender Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse.

Dieser Aspekt liegt auch dem im Folgenden dargelegten Begriff des Epistemizids zugrunde, der epistemische Gewalt zwar begrifflich nur indirekt, inhaltlich aber umso pointierter thematisiert.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Epistemizid am Abgrund des Denkens

Jede Durchsetzung von Wissen geht mit der Überschreibung und Auslöschung anderen Wissens einher. Der Neologismus *Epistemizid* spitzt diesen Aspekt epistemischer Gewalt auf zweifache Weise zu. Zum einen bildet er einen maximalen Gegenpol zu einem Verständnis von Wissen als Synonym für Gewaltfreiheit und Gewaltüberwindung. Zum anderen verweist er auf die massenhafte Vernichtung menschlichen Lebens, die den Begriff Genozid hervorgebracht hat. Den des Epistemizids setzt der bereits mehrfach erwähnte Jurist und Soziologe Santos in seinem Buch *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (2014) prominent. Ausgehend von diesem pointierten (Unter-)Titel lotet er aus, was kritische Sozialwissenschaften dieser massiven Vernichtung von Wissen, die immer auch Vernichtung von Leben war und ist, heute entgegensetzen können, und woher eine solche Erneuerung der (Sozial-)Wissenschaften kommen kann und soll.

Dabei richtet er sich nicht in erster Linie gegen vorherrschende konservative Wissenschaftstraditionen, sondern unterzieht insbesondere die Kritische Theorie einer Kritik ihres eigenen Eurozentrismus und ihrer Einbettung in das okzidentalistische Projekt des epistemischen Teilens und Herrschens. Die westliche Moderne sei nämlich sowohl in bürgerliche als auch in marxistische Theorien eingeschrieben und verkörpere sich in beiderlei Politiken (ebd.: 45). Im Globalen Norden/Westen könne man daher zwar durchaus radikale Gedanken entwickeln, doch grundsätzlich nur innerhalb reaktionärer Institutionen (ebd.: 3). Santos verortet auch seine eigene Sprechposition in diesem Dilemma und plädiert dafür, sich von der Annahme der Kritischen Theorie zu distanzieren, deren Protagonist_innen seien eine Art intellektuelle Vorhut sozialer und politischer Transformationen (ebd.: 11). Sinnvoller sei es, die eigene Wissenspraxis als Theorie der Nachhut zu verstehen, also jene Fragen und Anliegen zu bearbeiten, die aus den sozialen Bewegungen selbst kämen, und von diesem Wissen auszugehen (ebd.).

Phänomene epistemischer Gewalt versteht Santos als Teil eines umfassenden Epistemizids der Moderne (ebd.: 45f.), die ihrerseits auf unterschiedliche Gewaltpraktiken zurückgreife. Doch er meint damit nicht nur die Vernichtung von Wissen als unmittelbare Konsequenz der Vernichtung menschlicher Existenz oder umgekehrt die Auslöschung von Wissen, das die Lebenschancen von bereits benachteiligten Menschen weiter reduziere. Zum Epistemizid gehört für Santos die Errichtung eines von ihm so genannten Abgrunds, einer »tiefen Kluft« (*abyss*) (ebd.: 119f.), die den modernen Wissenschaften das universalisierte Monopol verschafft habe, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden, zwischen wissenschaftlich und nicht wissenschaftlich, zwischen legal und illegal (ebd.). Auf der anderen Seite dieses Abgrunds gebe es aus dieser Sicht gar kein wirkliches Wissen, sondern nur Glauben, Meinungen, Intuitionen und subjektives Verständnis. Derlei inkommensurabel und unverständlich gemachtes Wissen würde bestenfalls als Rohmaterial für

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wissenschaftliche Untersuchungen heran- (ebd.: 120) und niemals als eigenständiges, wertvolles Wissen in Betracht gezogen.

Doch mit dieser begrifflichen Dualität, mit der Herstellung von Abweichung und damit auch von Normalität, die notwendigerweise hierarchisiert, ist noch nicht alles benannt. Zwischen den beiden Seiten des Abgrunds, den Santos mehrfach auch als Linie bezeichnet, liegt ihm zufolge der Abgrund selbst, ein Raum des Weder-Noch, der Uneindeutigkeit, der kein Zufallsprodukt ist. Was auch immer weder als wahr noch als falsch gedacht werden konnte, weder als legal oder illegal, also sich dieser binären Zuordnung entziehe, habe mit Sicherheit in der Zone des Kolonialen stattgefunden, so Santos (ebd.). Diese Zone sei durch die koloniale Autorität von (Natur-)Wissenschaft und Gesetz eindeutig festgelegt worden, wie frühe politische Verträge auf der Basis kartographischer Unterteilungen der Welt zeigen würden (ebd.: 121). Auf dieser Unterteilung basiere schließlich auch die Theorie des Gesellschaftsvertrages, deren Genese im 17. und 18. Jahrhundert den Grundstein für die weitere politische und epistemische Ordnung nicht nur Europas, sondern der Welt gelegt habe (ebd.: 122).

Durch einen Abgrund getrennt, der nicht nur materiell, sondern auch kognitiv und epistemisch zwischen der sogenannten Alten und Neuen Welt errichtet worden sei, wolle und könne der hegemoniale Blick all das gar nicht mehr sehen, was sich auf dessen gegenüberliegender Seite bewege (ebd.). Was jenseits des für die herrschende Weltsicht Intelligiblen liege, werde nicht nur für minderwertig oder unverständlich, sondern schlicht für inexistent erklärt. Damit wird es unsichtbar gemacht – oder aber herangezogen, um den mittels epistemischer Gewalt zu anderen Gemachten nichts weniger abzusprechen als das Menschsein selbst. Um Raum zu schaffen für das moderne Metanarrativ über eine homogene Zukunft würden entsprechende Vergangenheiten für dies- und jenseits des Abgrundes erfunden (ebd.). Die frappierende Tatsache, dass etwa Rechtsprinzipien von dieser Seite des Abgrunds, wie etwa Menschenrechte, auf der ›anderen Seite‹ keine Gültigkeit haben (sollen), erscheint in diesem abgrundtiefen Denken (*abyssal thinking*) nur konsequent (ebd.).

Santos schlägt die analytische Unterscheidung zwischen zwei Dichotomien vor, um das Zusammenwirken der epistemischen Gewalt zwischen den von ihm so genannten ›metropolitanen‹ Gesellschaften Europas und den kolonialen Territorien zu erklären, die das formale Ende des Kolonialismus überdauern. Während für Europa die Dichotomie von Regulierung und Emanzipation gegolten habe, habe sich für die Kolonien jene zwischen Aneignung und Gewalt etabliert (ebd.: 119ff.). Für Europa sei philosophisch und juristisch zwischen Menschen und Dingen unterschieden worden, in den Kolonien hingegen bestenfalls zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Dingen (ebd.: 123) – und diese Unterscheidung halte im Grunde bis heute an.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der von Santos skizzierte Abgrund besteht jedoch nicht nur aus entweder/oder, aus ja/nein, und auch das Hierarchische selbst ist nicht nur über eine Dualität organisiert. Der Abgrund stelle kein reines Diesseits und Jenseits her, sondern auch einen Raum des Dazwischen. Santos veranschaulicht diese Tiefe und Uneindeutigkeit des Abgrunds, wenn er paradigmatisch auf Guantánamo verweist als

> »one of the most grotesque manifestations of abyssal legal thinking, the creation of the other side of the line as a nonarea in legal and political terms, an unthinkable ground for the rule of law, human rights, and democracy.« (ebd.: 124)

Vom Irak über Palästina bis Darfur gebe es bis zum heutigen Tag viele Guantánamos, in aller Öffentlichkeit wie auch im Privaten (ebd.). Millionen Räume der vergeschlechtlichten und rassifizierten Diskriminierung und Vernichtung verkörperten eben nicht einfach einen Ausnahmezustand (ebd.), sondern seien gerade darin konstitutiv für das, was unter Normalität, Recht und Vernunft und deren Gegenteil verstanden wird. In den ›wilden Zonen‹ der Megastädte, in ihren Ghettos und Sweatshops, in Gefängnissen, in neuen Formen der Sklaverei, auf dem Schwarzmarkt für Organhandel, in Kinderarbeit und Prostitution existiere dieser Abgrund weiter und finde laufend Epistemizid statt (ebd.). Das aufgeklärte Ringen zwischen Regulation und Emanzipation, das die moderne Welt kennzeichne, würde in eben jenen Zonen der (Nicht-)Existenz erst gar nicht zur Anwendung kommen. Dort gehe es, wie einst in den Kolonien, immer noch um Aneignung und Gewalt, auch wenn sich die Linien, die den Abgrund befestigten, historisch durchaus immer wieder verschoben hätten (ebd.).

Entlang der Dynamik von Aneignung und Gewalt sind Santos zufolge aber auch die erfolgreichen antikolonialen Kämpfe und die politische Dekolonisierung des 20. Jahrhunderts zu nennen. Auf diesen Prozess sei schließlich die Forderung der ehemals Kolonisierten und ihrer Nachkommen gefolgt, endlich in die vielversprechende Dynamik von Regulation und Emanzipation inkludiert zu werden (ebd.: 125). Genau das sei jedoch nicht passiert, denn das Ende des Kolonialismus sei keineswegs gleichbedeutend mit dem Ende der Kolonialität. So komme das Koloniale auf drei Wegen, in drei Formen zurück in die Metropolen des Globalen Nordens/Westens, von denen es so lange ausgeschlossen, als deren Anderes es verworfen worden war: als Terrorist_in, als undokumentierte_r Arbeitsmigrant_in und als Geflüchtete_r. Alle drei würden auf unterschiedliche Weise jenen Abgrund mit sich tragen, der radikale Exklusion und legale Nichtexistenz mit sich bringe (ebd.: 126).

Wenig überraschend würden die Grenzziehungen auf dieser, der metropolitanen Seite des Abgrunds umso restriktiver und genau in jener kolonialen Logik von Aneignung und Gewalt erfolgen, die für den Raum des Kolonialen vorgesehen war, und gegenüber dem sich die Logik von Regulation und Emanzipation als fortschrittlich, humanistisch und demokratisch abgegrenzt hatte. Der Abgrund verschwinde also keineswegs, sondern werde ständig neu befestigt, während er sich

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weiter ausdifferenziere. Mit dieser Befestigung trete nicht nur das Koloniale, sondern schließlich auch der/die Kolonisator_in wieder auf den Plan (ebd.: 128), wie etwa in der neuen Form indirekter Herrschaft multinationaler Konzerne (ebd.). Diese Herrschaft etabliert und erhält sich über Prozesse epistemischer Gewalt, die Santos im Begriff des Epistemizids zuspitzt.

In Bezug auf eine Theoretisierung epistemischer Gewalt wird mit dieser Zuspitzung besonders deutlich, dass es sich dabei keineswegs um ein rein akademisches, von direkter physischer Gewalt zu trennendes Phänomen handelt. Was immer auch auf jenen wissenschaftlichen Feldern verhandelt wird, auf denen man sich mit Gewalt im Kontext internationaler Politik beschäftigt: Sie steht in einem dichten Wechselverhältnis mit jener epistemischen Gewalt, die auf diesen Feldern mit hervorgebracht und tradiert wird.

Internationalisierung von Wissenschaft als kolonial-moderner Euphemismus

Ein weniger dramatisch erscheinendes, weil auf binnenwissenschaftliche Exklusionsprozesse fokussiertes Verständnis von Epistemizid findet sich bei der Kultur- und Sprachwissenschaftlerin Karen Bennett (2007, 2015). Auch ihr Zugang basiert auf Santos' Verortung des Begriffs, wenn sie Spuren der Auslöschung anderer Denkweisen nachzeichnet, die sich in den Translationswissenschaften finden lassen (Bennett 2007). In ihren Ausführungen geht es jedoch nicht so unmittelbar um Leben oder Tod wie den zuvor genannten Autoren.

Als Beispiel epistemischer Gewalt, die sie pointiert als Epistemizid bezeichnet, führt sie gegenwärtige Prozesse und Praktiken des Übersetzens zwischen Spanisch/Portugiesisch und akademischem Englisch an. Ironischerweise ist es ausgerechnet die Abwertung der Sprache der einstigen Kolonisator_innen, an der sie zeigt, wie sich die Kolonialität des Wissens in der heutigen anglo-amerikanisch dominierten Wissenschaftspraxis artikuliert. Darin gelte nur mehr als wissenschaftlich relevant, was erstens auf Englisch, zweitens in einem speziellen Stil und drittens in einer spezifischen Form publiziert und diskutiert werde. Einen anderssprachigen Text an diese zunehmend normierte Anforderung anzupassen bedeute nicht nur die Elimination charakteristischer Aspekte der Ausgangssprache, sondern mitunter den kompletten Umbau der Infrastruktur eines Texts, und das wiederum habe oft weitreichende Konsequenzen hinsichtlich der darin enthaltenen Weltsichten, so Bennett (ebd.: 155). Sie erläutert, dass diese Problematik nicht alle Übersetzungsprozesse gleichermaßen betrifft, und dass es nicht zufällig ausgerechnet jenes akademische Englisch war, das sich aus dem sich durchsetzenden Wissenschaftsparadigma des 17. Jahrhunderts heraus entwickelt und sich bis heute über alle Disziplinen und Wissenschaftstraditionen ausgebreitet hat (ebd.: 159).

Bennett geht es nicht primär um die Unterscheidung von wissenschaftlichem von nicht wissenschaftlichem Wissen, die bei Santos' Begriff des Epistemizids im

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zentrum steht, auch nicht um die unmittelbare physische Vernichtung von Leben, die Grosfoguels Begriffspaar des Genozids/Epistemizids unterstreicht. Sie erläutert vielmehr, dass und wie sich ein ganz spezifisches Wissensverständnis, das mit der zuvor von mir erläuterten Kolonialität von Macht, Wissen und Sein einhergeht, auch innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses herausgebildet hat. Mit Verweis auf Bacon, Newton und anderen Protagonisten der sogenannten wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts habe ein empirisch-induktives, faktenorientiertes Wissenschaftsverständnis das vorangegangene deduktive, auf Sprache und Rhetorik basierende abgelöst (Bennett 2007: 159). Dabei sei die Grundlage subjektiver, dynamischer Erfahrung durch den Glauben an statisch-objektive Fakten ersetzt worden.

Diese Entwicklung in Richtung einer positivistischen Philosophie habe nicht nur den Diskurs auf inhaltlicher Ebene verändert, sondern auch die Anwendung von Sprache selbst, von Stil und Form und sogar von Grammatik und Textorganisation (ebd.: 160). Der auch auf sprachlicher Ebene sichtbar werdende Siegeszug der Naturwissenschaften habe schließlich alle anderen Disziplinen kolonisiert und heterogene akademische Wissenstraditionen zunehmend verringert (ebd.) – von außerakademischen ganz zu schweigen. Das zeige sich gegenwärtig etwa an der Dominanz bestimmter *Style Manuals*, die von wenigen großen englischsprachigen Verlagskonzernen herausgegeben werden und als modernes Werkzeug der Durchsetzung der gegenwärtigen Kolonialität des Wissens dienten (ebd.).

Weitere sehr konkrete Auswirkungen dieser Entwicklung erfährt jede_r, die/der bereits wissenschaftlich publiziert hat: Objektivität vor Normativität, Fakten vor Argumenten, Empirie vor Theorie, stringente, bisweilen fragmentierte Textorganisation, Bedienung des hegemonialen Zitationskanons, reduzierte Sprache statt literarischer Formulierungen und Ähnliches. Dies sind die zunehmend weniger hinterfragten Standards, die angeblich einen guten wissenschaftlichen Text ausmachen. Nach Bennett führt diese permanente Anrufung zur sprachlichen, stilistischen und epistemischen Konformität letztlich zur Selbstzensur all jener Wissensproduzent_innen, die im englischsprachigen Diskursuniversum der Wissenschaften Gehör finden wollen. Das treibe die Vereindeutigung und Normierung weiter voran und sei die wahre Tragödie des Epistemizids heute (ebd.: 161).

In einem späteren Text erläutert Bennett die daraus resultierende »epistemologische Monokultur« (2015) im europäischen Wissenschaftssystem, das sich im Konkurrenzdruck gegenüber den USA immer mehr standardisiere und an den anglophonen Kanon anpasse. Die kulturelle Erosion und intellektuelle Verarmung einer einst vielfältigen Wissenschaftskultur erfolgt nach Bennett erstens durch diskursive Mechanismen, etwa die notwendige sprachliche und stilistische Anpassung an die angelsächsisch-empiristische Epistemologie im Geiste der modernen Naturwissenschaften. Dabei würden beispielsweise humanistisch-literarische Wis-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

senstraditionen aus anderen Sprach- und Wissenskulturen bis zur Unkenntlichkeit überschrieben. Zweitens benennt sie nicht-diskursive Praktiken wie etwa den Publikationszwang in als hochrangig definierten englischsprachigen Zeitschriften, die Rolle der Übersetzer_innen und Lektor_innen, Impactfaktoren und Zitationsindizes, Begutachtungsverfahren, Ressourcenallokation und anderes mehr (ebd.). Das empiristisch-objektivistische Paradigma setze sich somit auf vielfältige Weise immer wieder als einzig anerkannte Wissenstradition durch, erhebe immer mehr Anspruch auf Universalität und gelte zunehmend als alleiniges Kriterium für sogenannte Exzellenz – und damit als Voraussetzung für jegliche akademische Wissensproduktion und Karriere (ebd.). Alles, was davon abweiche, werde auf diesem vermeintlich völkerverständigenden Weg einer professionalisierten *lingua franca* mittelfristig für irrelevant erklärt und damit tatsächlich inexistent gemacht (ebd.).

Nicht nur zwischen wissenschaftlichem und nicht-wissenschaftlichem Wissen können wir also Phänomene des Epistemizids beobachten, sondern auch innerhalb der streng bewachten Grenzen des vermeintlich rein akademischen Terrains. Während es den Anschein erweckt, von außerwissenschaftlichen Einflüssen frei zu sein, ist gerade dieses Terrain im Wechselspiel mit einer epistemischen Verengung auf das empiristische, quantifizierende Paradigma, dessen Wurzeln tief in die Geschichte des europäischen Kolonialismus zurückreichen, eng verwoben mit außerhalb des Epistemischen liegenden Ressourcen und Faktoren.

Mit ähnlichem Fokus wie Bennett widmet sich Rolando Vázquez der Praxis des Übersetzens. Diese dehnt er zugleich konzeptionell aus, um seinen Begriff des »epistemischen Territoriums der Moderne« (*modernity's epistemic territory*) (2011: 29) näher zu beschreiben. Mit der Moderne verweist er auf die zahllosen Möglichkeiten, die den hegemonialen Kräften zur Verbreitung und Verfestigung eurozentrischen und okzidentalistischen Wissens offenstehen. Mit dem Territorium, im Gegensatz zum fluideren Terrain, ist die Vorstellung manifester (geo-)politischer Grenzziehungen verbunden, was wiederum auf die Verwobenheit zwischen materieller und kognitiver beziehungsweise epistemischer Dimension verweist. In *Translation as Erasure. Thoughts on Modernity's Epistemic Violence* (ebd.) zeigt der in den Niederlanden tätige mexikanische Soziologe am Beispiel von Übersetzungen, Auslassungen und Aneignungen, wie die kognitive Grenzsicherung der Moderne funktioniert und dabei eine epistemische Hegemonie oder gar eine »epistemische Monokultur« (Santos/Nunes/Meneses 2007: xxxii) entsteht.

Unter »Übersetzung als Auslöschung« (Vázquez 2011) versteht Vázquez einen Mechanismus, durch den die Moderne sich ausdehnt und das ihr eigene Territorium absteckt und befestigt. Diese Überschreibung durch Klassifikation, Selektion und Aneignung mache alles unsichtbar, was jenseits der Parameter der Lesbarkeit dieses epistemischen Territoriums liege (ebd.: 27). Den politischen Gehalt dieser Unsichtbarmachung zu erkennen, heiße anzuerkennen, dass die Frage sozialer Ungleichheit nicht einfach als Folge einer unvollendeten Moderne adressiert wer-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den könne (ebd.: 30). Vielmehr seien es die epistemischen Grundlagen der Moderne selbst, die für globale Ungleichheitsverhältnisse konstitutiv seien (ebd.). Damit gehe auch die Anerkennung der Tatsache einher, dass Wissen integraler Bestandteil des modernen/kolonialen Systems von Unterdrückung und Armut ist (ebd.: 27).

Die in der Moderne erfolgenden Übersetzungspraktiken – womit nicht nur die sprachliche Dimension gemeint ist – haben Vázquez zufolge eine ganz spezifische, eurozentrische »Ökonomie der Wahrheit« (ebd.: 39) in Kraft gesetzt. Diese umfasse ein rein textuelles Verständnis von Sprache, ein exklusiv chronologisches Modell von Zeit, ein Primat des Gegenwärtigen als Ort der Wirklichkeit, einen dichotomen Begriff von Geschlecht (ebd.: 38) und viele andere Vereindeutigungen mehr. Jener Augenblick, in dem sich das Territorium der Moderne als alleinige Referenz für soziale Praktiken etabliert, markiert nach Vázquez zugleich den Moment der weitreichenden Vernichtung aller anderen Formen von Leben und von diversen menschlichen Erfahrungen und Vorstellungsweisen (ebd.: 39). Nicht nur, was bereits ist, kann dementsprechend von epistemischer Gewalt geprägt sein, sondern vor allem auch das, was ihretwegen nicht ist oder ganz anders sein muss.

Epistemische Gewalt ist demzufolge nicht nur eine Frage der (De-)Legitimierung von Wissen. Sie ist auch nicht nur dann im Spiel, wenn es um andere Formen von Gewalt geht. Epistemische Gewalt reicht viel tiefer in das Wissen selbst hinein, in die Denk- und Handlungsmöglichkeiten bei seiner Hervorbringung, Artikulation und Rezeption. Die modernen eurozentrischen Wissenschaften der kolonialen Moderne sind an dieser Problematik wesentlich beteiligt, indem sie nicht nur Wissen als fertiges Produkt implementieren, sondern auch die Wege zum Wissen sowie die Modi seiner Durchsetzung und sogar seine Erneuerung beständig ›kolonisieren‹.

Der starke Begriff des Epistemizids verstärkt jenen der epistemischen Gewalt und verdeutlicht die von Castro-Gómez (2002: 282) angesprochene Totalität der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein; sei es im Verhältnis zwischen wissenschaftlichem und nicht wissenschaftlichem Wissen im Kontext politischer Konfrontationen und ökonomischer Ausbeutungsprozesse oder aber auf dem binnenakademischen Terrain unterschiedlicher und vor allem unterschiedlich dominanter Wissen(schaft-)skulturen. In Anbetracht der langen Zeitspanne von 500 Jahren sowie der mittlerweile weltweit durchgesetzten kapitalistischen Produktions- und Existenzweise und ihrer entsprechenden epistemischen Infrastruktur scheint es unmöglich, diese Totalität zu überwinden oder auch nur ernsthaft herauszufordern. Genau das geschieht jedoch permanent, in unzähligen Auseinandersetzungen auf dem »epistemischen Territorium der Moderne« (Vázquez 2011). Auf diese epistemisch-politischen Kämpfe, die, wie Shiva betont, intellektuelle wie auch materielle Dimensionen durchqueren (Shiva 1990: 255), werde ich im letzten Kapitel des Buches eingehen, wenn es um das Ausloten von alternativen Denk- und Handlungsoptionen jenseits und inmitten epistemischer Gewalt geht.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nun aber blicke ich auf die von mir durchwanderten Begriffslandschaften epistemischer Gewalt zurück, um auf dieser Basis weitere Dimensionen des Epistemischen in den besser bekannten Konzepten struktureller und kultureller, symbolischer und normativer Gewalt herauszuarbeiten.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwischenfazit zu heterogenen Begriffen epistemischer Gewalt

> »Putting these pieces together it becomes clear that the world contains considerably more violence than is typically recognized.«
> (Emerick 2019: 34)

Wie bei der Exploration der drei thematischen Bündelungen von unterschiedlichen Verständnissen epistemischer Gewalt deutlich geworden ist, handelt es sich bei allen Annäherungen an epistemische Gewalt um kritisch-normative Zugänge. Diese beschreiben das Phänomen nicht nur um seiner besseren Analysierbarkeit willen, betrachten es also nicht in erster Linie als akademisches Problem im Sinne eines Forschungsgegenstandes. Ebenso wenig versprechen die Autor_innen mit ihrer Begriffsarbeit rasche Lösungen für gesellschaftliche Widersprüche. Ihrer Heterogenität zum Trotz ist den meisten Verständnissen epistemischer Gewalt gemeinsam, dass sie diese als grundlegend politisches Problem im Sinne einer umfassenden gesellschaftlichen Herausforderung verstehen, zu dessen Durchdringung und Bearbeitung Wissenschaft zwar beitragen soll, in das sie zugleich aber auch selbst zwangsläufig verstrickt ist. In welchem Ausmaß dieser Umstand erkannt, reflektiert, adressiert und einer Bearbeitung zugeführt wird, ist dabei durchaus unterschiedlich.

Der Bezugsrahmen insbesondere post- und dekolonialer und vieler feministischer Verständnisse epistemischer Gewalt bezieht sich ausdrücklich auf die koloniale Vergangenheit und fasst deren Konsequenzen konzeptionell im Begriff der in der Gegenwart anhaltenden Kolonialität. In ihrem Verständnis der Gegenwart als koloniale Moderne ist unstrittig, dass die Dimension des Wissens einen wesentlichen Bestandteil komplexer Gewaltverhältnisse darstellt. Zwischen feministischen und post- beziehungsweise dekolonialen Denktraditionen werden daher auch Überschneidungen in den Begriffen, Referenzen und Argumentationen sichtbar, fokussieren doch alle drei mehr oder weniger direkt auf die zentrale Achse des kapitalistischen Weltsystems und auf dessen in der kolonialen Moderne begründete globale Arbeits- und Ressourcenverteilung, die notwendigerweise zahlreiche Manifestationen von Gewalt hervorbringt, rechtfertigt und auch selbst eine Form von Gewalt darstellt.

Für die wenigen ausdrücklich in der Friedens- und Konfliktforschung ausformulierten Definitionen epistemischer Gewalt trifft dies überwiegend nicht zu. Im Vergleich zu den beiden anderen Debattensträngen sind sie dem »epistemischen Territorium der Moderne« (Vázquez 2011: 29) affirmativer verbunden und mit der Konzept-Trias der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein noch kaum vertraut. Die wenigen Thematisierungen epistemischer Gewalt im Umfeld der Friedens- und

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konfliktforschung, der Internationalen Beziehungen und verwandter Felder sind daher als deutlich weniger gehaltvoll zu bezeichnen. Dies betrifft sowohl ihre theoretische Dichte als auch die analytische Durchdringung des Phänomens. Weitgehend ignorieren diese Zugänge die Dimension der Kolonialität des Zusammenhangs von Wissenschaft und Gewaltverhältnissen. Dies ist deshalb der Fall, weil sich gerade die überwiegend sozialwissenschaftlich geprägte Gewalt-, Friedens- und Konfliktforschung und angrenzende Felder dem modernen Paradigma der Aufklärung verpflichtet sehen, in dem Wissenschaft und Bildung als Garant und Verkörperung von Vernunft und als Gegenentwurf zu Gewalt schlechthin gelten. Obwohl diese Haltung in den hier diskutierten Texten an einigen Stellen zu wanken scheint, bieten ausgerechnet diese keine überzeugende alternative Theoretisierung des Verhältnisses von Wissen(schaft) und Gewalt.

Ein wichtiges Muster wird hingegen in fast allen Konzeptionen epistemischer Gewalt deutlich: Entweder wird auf die Frage einer Legitimierbarkeit anderer, insbesondere direkter physischer, Gewaltformen durch spezifisches Wissen fokussiert, oder aber es wird darauf abgezielt, hegemoniales Wissen selbst als epistemisch gewaltvoll verstehen zu lernen. Im besten Falle werden beide Ebenen als miteinander notwendigerweise verschränkte verstanden. Die Begründungszusammenhänge für diese Verschränkung variieren wiederum je nach metatheoretischer Fundierung der einzelnen Zugänge.

In einer groben sozialwissenschaftlichen Typologisierung und quer zu den bisher diskutierten disziplinären Bündelungen lassen sich folgende wiederkehrende Kristallisationspunkte der bislang vorhandenen Konzeptionierungen epistemischer Gewalt benennen: Auf einer Mikroebene, die ich in konzeptionellem Rückgriff auf Kapitel 2 als vorrangigen Ausdrucksort der Kolonialität des Seins verstehe, werden der Konzeption epistemischer Gewalt insbesondere Fragen nach dem (Ver-) Schweigen und Sprechen, nach Darstellung und Vertretung, nach Körper und Leib, basierend auf konkreten und intersektionalen Diskriminierungs- und Unterdrückungserfahrungen durch Rassismus und Sexismus zugrunde gelegt. Auf der Mesoebene der Kolonialität des Wissens geht es vorrangig um die konkreten Praktiken eines mit Kolonialismus und Kapitalismus historisch wie auch gegenwärtig verstrickten Wissenschaftssystems, die Hierarchisierung und Universalisierung von Sprachen und Sprechweisen inklusive ihrer schriftlichen Ausdrucksformen, aber auch um die erkenntnistheoretische und politische Reflexion der Beschaffenheit und Veränderbarkeit von Wissen in der Moderne, die nicht immer auch als koloniale Moderne verstanden wird. Mit der Makroebene der Kolonialität der Macht lassen sich schließlich jene Annäherungen an epistemische Gewalt verknüpfen, die sehr grundsätzliche Fragen nach Eurozentrismus, Orientalismus und Okzidentalismus, nach dem Zusammenhang von Kolonialismus, Imperialismus und Kapitalismus, nach Universalismus und Objektivierung und ähnlichen, in Bezug auf epistemische Gewalt metatheoretischen, Phänomenen des Zusammenhangs von

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wissen und Herrschaft im globalen Maßstab ausloten. Auf diese in Anlehnung an Boatcă und Costa (2010a, 2010b) entwickelte Systematisierung greife ich im letzten Kapitel des Buches wieder zurück, um Konturierungen eines transdisziplinären Konzepts epistemischer Gewalt vorzunehmen.

Zuvor ist jedoch danach zu fragen, wie das Epistemische in ausgewählten, bereits besser bekannten weiten Gewaltkonzepten gefasst wird, die epistemische Gewalt als solche nicht ausdrücklich thematisieren. Welche Rolle spielt Wissen in den Konzepten struktureller, kultureller, symbolischer und normativer Gewalt, und in welchem Verhältnis steht dies zu den bisher diskutierten Annäherungen an epistemische Gewalt?

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 4: Dimensionen des Epistemischen in weiten Gewaltkonzepten

> »Es wäre vielleicht schön, aber es wäre falsch, formulierend anzuheben: ›Gewalt ist …‹, oder ›Gewalt ist, wenn …‹ Gewalterscheinungen sind proteusartig gestaltenreich […], ohne da[ss] man sie allzu rasch auf einen Nenner bringen dürfte. Es sei denn, man erkaufe begriffliche Klarheit und Eindeutigkeit damit, da[ss] man ganze Dimensionen der sozialen Wirklichkeit aussparte.«
> (Narr 1983: 51)

Im nächsten Schritt auf dem Weg zu einer Theoretisierung epistemischer Gewalt suche ich in weiten Gewaltkonzepten, die in der sozialwissenschaftlichen Debatte bereits besser bekannt sind als jenes der epistemischen Gewalt, nach Anschlussstellen für eine Problematisierung des Zusammenhangs von Wissen(schaft) und Gewalt. Diese Konzepte finden sich weit verstreut über heterogene disziplinäre, ideologische und historische Entstehungskontexte, weshalb sie auch erkenntnistheoretisch mitunter weit voneinander entfernt sind. Mit struktureller (Galtung 1969; 1971; 1975), symbolischer (Bourdieu 1998b; Bourdieu/Passeron 1970, 1973), diskursiver (Foucault 1973, 1974, 1993), kultureller (Galtung 1990), normativer (Butler 1990; Chambers/Carver 2008), ethischer (Butler 2005, 2007a), sprachlicher (Kuch/Herrmann 2010),[1] visueller (Regener 2010) oder sogenannter langsamer Gewalt (Nixon 2007) werden Aspekte thematisierbar, die bei engen Gewaltkonzeptionen ausgespart bleiben.

1 Die weitverzweigten, philosophischen, linguistischen und darüberhinausgehenden interdisziplinären Debatten über den Zusammenhang von Sprache und Gewalt können hier nicht angemessen rezipiert werden. Das zitierte Überblickswerk von Hannes Kuch und Steffen K. Herrmann (2010) spannt den Bogen mit 21 unterschiedlichen Konzepten sprachlicher Gewalt von Platon bis Honneth.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die analytische Tiefe dieser Gewaltkonzepte und ihre disziplinäre Perspektivierung sind ebenso heterogen wie deren Reichweite in unterschiedlichen Feldern der Auseinandersetzung mit Gewalt es ist. Gemeinsam ist ihnen die Feststellung, dass es zur Analyse von Gewaltereignissen und -verhältnissen nicht ausreicht, sich auf einen engen Gewaltbegriff zu verlassen, der lediglich die direkte und physische Dimension adressiert. Zudem ist es bei kritisch-heuristischen Zugängen selbstverständlich, nicht trennscharf zwischen Macht, Gewalt, Zwang, Herrschaft, Dominanz und Hegemonie unterscheiden zu müssen beziehungsweise gar nicht immer zu können oder zu sollen. Diese Öffnungen des Gewaltbegriffs zielen vielmehr darauf ab, die vermeintlich eindeutigen Grenzen dieser Unterscheidbarkeit selbst infrage zu stellen, um Gewalt nicht nur als Ereignis, sondern auch als facettenreichen Prozess und komplexes Verhältnis analytisch zu fassen. Auch wenn diese nicht immer ausdrücklich als solche benannt wird, kommt der Dimension des Epistemischen in allen weiten Gewaltbegriffen eine wichtige Bedeutung zu. Nicht zuletzt deshalb fordern sie die vermeintlich eindeutige ›Demarkationslinie‹ zum liberalen Mythos der Gewaltlosigkeit von Wissen(schaft) heraus. Dieser Mythos ist umso schwieriger aufrechtzuerhalten, je weiter Gewalt konzeptionell gefasst und je zentraler die Dimension des Epistemischen darin gesetzt wird. Dann nämlich ist Wissen(schaft) nicht mehr Gegenteil von und Gegenmittel für Gewalt, sondern potenziell auch einer ihrer integralen Bestandteile.

Aus der Fülle der genannten, ausdrücklich weiten Gewaltkonzepte habe ich vier ausgewählt, um sie für eine Weiterentwicklung des Konzepts epistemischer Gewalt an der Schnittstelle von Friedens- und Konfliktforschung, Internationalen Beziehungen und Politischer Theorie zu nutzen. Allen voran zählt dazu strukturelle Gewalt nach Johan Galtung (1969, 1971, 1975). Deren ausdrücklich im Dienste einer internationalen Friedenforschung vorgenommene Konzeptionierung stellt den frühesten, am weitesten verbreiteten, von konventioneller Gewaltforschung aber auch am stärksten abgelehnten Gegenentwurf zu einem engen Gewaltverständnis dar. In Hinblick auf die Dimension des Epistemischen ist Galtungs späterer und deutlich schwächer rezipierter Begriff der kulturellen Gewalt (1990) von noch unmittelbarerem Interesse. An beiden Begriffen orientiert der norwegische Friedensforscher seine Zivilisationstheorie und Kosmologie (2014). Darin bettet er eine Konzeption ›des Westens‹ ein, in dessen Epistemologie und Politik er die Voraussetzungen struktureller wie auch kultureller Gewalt als Basis direkter personaler Gewalt verortet. Er spricht dabei von einem kollektiven Unbewussten von Zivilisationen, das er zugleich als Terrain der Intervention einer von ihm mitbegründeten internationalen, transdisziplinär konzipierten und praxisorientierten Friedensforschung identifiziert, die zu einem tiefgreifenden Paradigmenwechsel in Richtung Gewaltfreiheit beitragen soll. Ausgehend von den zuvor diskutierten Konzeptionierungen epistemischer Gewalt im Kontext der kolonialen Moderne erscheint Galtungs Gewalttheorie ebenso vielversprechend wie problematisch.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als zweitem Autor und dritten weiten Gewaltkonzept widme ich mich Bourdieus Theoretisierung symbolischer Gewalt. Entgegen dessen andernorts breiter Rezeption wird dieser Begriff in der Friedens- und Konfliktforschung und in den Internationalen Beziehungen noch seltener verwendet als strukturelle oder kulturelle Gewalt. Ein Grund dafür mag sein, dass der französische Soziologe dieses für sein gesamtes Werk zentrale Konzept nicht im Kontext globaler internationaler politischer Gewaltverhältnisse entwickelt hat. Analytisch widmet sich Bourdieu dem Verhältnis von symbolischer Macht, Herrschaft und Gewalt innerhalb abgegrenzter binnengesellschaftlicher Ordnungen. Aus post- und dekolonialer Perspektive ist jedoch besonders interessant, in welchem Zusammenhang seine frühen ethnologischen Untersuchungen bäuerlicher Landbevölkerung im von Frankreich kolonisierten Algerien mit späteren soziologischen Analysen des französischen Bildungssystems, der Kulturproduktion, des Geschlechterverhältnisses, der Wissenschaften und anderen Teilen seiner Gesellschaftstheorie stehen, in denen er das Konzept symbolischer Gewalt entwickelt. Mit einer Relektüre seines diesbezüglich von ihm selbst und in der Sekundärliteratur als zentral bezeichneten Essays *Die männliche Herrschaft* (2012), seiner Sprach-, Bildungs-, Wissenschafts- und Institutionenkritik (Bourdieu 2005, 2017; Bourdieu/Passeron 1970; 1973; Bourdieu/Wacquant 1996b) sowie der späten Überlegungen zum Staat und dessen nicht nur physischem, sondern auch symbolischen Gewaltmonopol (Bourdieu 1998c, 2014) lote ich die Dimension des Epistemischen in Bourdieus Konzept symbolischer Gewalt aus. Es erscheint in Hinblick auf eine Theoretisierung epistemischer Gewalt differenzierter und produktiver als Galtungs Gewalttheorie, ist aber ebenfalls nicht frei von Eurozentrismus, Okzidentalismus und Androzentrismus.

Danach diskutiere ich Teile des Werks der US-amerikanischen Philosophin Butler, deren Umschreibungen normativer Gewalt die Normalisierungen und Naturalisierungen politischer Gewalt insbesondere in der jüngeren Gegenwart des sogenannten Krieges gegen den Terror infrage stellt (2004a, 2009a, 2009b, 2010). Ähnlich wie Teile von Galtungs und Bourdieus Gewalttheorie wurzelt auch ihre Argumentation zum Teil in einer materialistischen Theorietradition. Zugleich ist letztere in einer diskurstheoretischen Perspektive nach Foucault verankert, ohne die Butlers Zugriff auf Gewalt in ihrer epistemischen Dimension nicht denkbar ist. Am prägendsten für ihre Perspektive ist ein queer-feministisches Erkenntnisinteresse sowie eine theoretische Verortung, die auch Anleihen an postkolonialen Perspektiven nimmt. Daher ist Butlers Ansatz auch am besten an die zuvor diskutieren Konzeptionierungen epistemischer Gewalt anschlussfähig. Zentral für ihre Konzeption des Zusammenhangs von Wissen und Gewalt sind die Begriffe von Verletzbarkeit und Anerkennbarkeit als Möglichkeitsbedingungen normativer Gewalt, das Konzept diskursiv und affektiv hervorgebrachter Rahmungen, in denen diese Gewalt wirksam wird, sowie ein daraus abgeleitetes Bekenntnis zu einer globalen Verantwortlichkeit für Gewaltlosigkeit und Gewaltfreiheit: ein Ziel,

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das aus Butlers Perspektive – und auch auf Basis eines komplexen Verständnisses von epistemischer Gewalt – ebenso unmöglich zu erreichen wie zugleich stets notwendig zu verfolgen ist.

Mit Galtung, Bourdieu und Butler können wir Gewalt anders und weiter denken, anstatt mit einem engen Gewaltbegriff immer wieder naturalisierte Phänomene auch ontologisch festzuschreiben. Ihre Werke stellen zahlreiche Anschlusspunkte für eine transdisziplinäre Theoretisierung epistemischer Gewalt bereit, auch wenn dieser Begriff von ihnen selbst nicht benutzt wird. Abgesehen von ihrer unterschiedlichen disziplinären Professionalisierung stehen die genannten Autor_innen für verschiedene (geo-)politische Standorte der Theoriebildung zu Fragen von Gewalt im Kontext internationaler Beziehungen ebenso wie für heterogene (wissens-)politische und erkenntnistheoretische Standpunkte einer Gewaltkritik. Zeitlich sind ihre Beiträge zur Erweiterung des Gewaltbegriffs über mehr als sechs Jahrzehnte gestreut, womit sie notwendigerweise auf unterschiedliche politische Gewaltereignisse und -verhältnisse sowie Theoriedebatten ihrer Zeit Bezug nehmen. Einander nahe sind Galtung, Bourdieu und Butler mit ihrem Anliegen, hegemoniale eurozentrische Wissensbestände und -praktiken einer Kritik zu unterziehen und gerade dort ein massives Gewaltpotenzial zu verorten. Dies wird jedoch auf sehr unterschiedliche Weise analytisch durchdrungen, politisch problematisiert und (nicht immer) eingelöst. Schließlich liegt allen dreien an der Überwindung nicht nur direkter physischer Gewalt, sondern auch jener von ihnen beschriebenen strukturellen, kulturellen, symbolischen Gewalt und normativen Gewalt, die darüberhinausgehende Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse aufrechterhalten. In all diesen Aspekten sind diese Konzepte eng verwandt mit den bislang diskutierten Konturierungen epistemischer Gewalt.

In seiner Darstellung des Konzepts symbolischer Gewalt schreibt der französische Soziologe Gérard Mauger, dass eine Rekonstruktion der Konzepte, die nicht auch ihre Entstehungsgeschichte nachvollzieht, vielleicht gerade das verfehle, worauf es ankomme (Mauger 2005: 208): »die Denkarbeit, deren Produkte sie sind« (ebd.) sowie »ihren Entwicklungscharakter, die Brüche, die mit ihnen vollzogen wurden, und die Veränderungen, die sich im Laufe der Zeit in ihnen niedergeschlagen haben« (ebd.). »Wie also«, fragt er, »beschreibt man Denkwerkzeuge, die sich beim Gebrauch notwendig verändern […]?« (ebd.). Auch die vier der hier diskutierten Denkwerkzeuge – strukturelle, kulturelle, symbolische und normative Gewalt – sind im Wandel begriffen, während ich ihre Genese und Entwicklung auf mein Ziel einer Theoretisierung epistemischer Gewalt darstelle.

Bei Galtung und Butler wird ein weites Verständnis von Gewalt in einen expliziten Bezug zu Phänomenen direkter, personaler und physischer Gewalt im Kontext internationaler Politik gestellt, ohne sie darauf zu beschränken. Bei Bourdieu wird dieser Bezugspunkt – seine frühen Erfahrungen als französischer Forscher und Soldat während des Algerienkrieges – weniger deutlich ausgesprochen, ist aber

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nichtsdestotrotz für seinen weiten Gewaltbegriff prägend. Alle vier Konzepte stehen schließlich ebenso wie das der epistemischen Gewalt in einer transdisziplinären Tradition der Analyse und Kritik von Gewalt als Prozess und Verhältnis.

Mit einer an epistemischer Gewalt interessierten Relektüre dieser Konzepte wird auch in der Theoriebildung zu Gewalt neues Terrain betreten. Bei den im Folgenden diskutierten drei Autor_innen finden sich zahlreiche, weit über ihr Œuvre verstreute Hinweise auf das Verhältnis zwischen Wissen und Gewalt. Die Dimension des Epistemischen in ihren Gewaltkonzepten in Hinblick auf eine Theoretisierung epistemischer Gewalt zu systematisieren, ist das Ziel dieses Kapitels.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Systemimmanent und relational: Johan Galtungs Gewalttheorie

> »Nun hängt alles davon ab, wie man ›Gewalt‹ definiert. Dies ist eine überaus undankbare Aufgabe […].«
> (Galtung 1975: 8)

Entwickelt er seine frühe Gewaltkonzeption noch ausdrücklich in Auseinandersetzung mit einer marxistisch inspirierten Kritik an Kapitalismus und Imperialismus, so wendet Galtung sich von dieser Perspektive nach 1990 deutlich ab und intensiv der Sphäre des Kulturellen zu. In beiden Phasen misst Galtung der Dimension des Epistemischen einen wichtigen Stellenwert bei, doch mit der Veränderung seiner Perspektive gehen beträchtliche konzeptionelle Verschiebungen seiner Gewalttheorie einher. Im Zuge dessen werden seine Schriften immer kulturalistischer, eurozentrischer und universalistischer, wenngleich er ausdrücklich epistemologische Traditionen aus anderen Weltregionen, insbesondere Asien, als – allerdings weitgehend unzitiert bleibende – Ressourcen heranzieht. Über Jahrzehnte hinweg konstruiert Galtung ein Universum, das mit nur wenigen Referenzen auf naheliegende Fachdebatten auskommt, aus denen er zugleich seine zentralen Konzepte entlehnt.[2]

Einen eurozentrischen Universalismus stellt er zwar stets in Abrede, wenn er im Sinne einer transdisziplinären Friedenswissenschaft die Berücksichtigung unterschiedlicher ›Zivilisationen‹ und deren Wissenstraditionen fordert und sich davon epistemische wie auch politische Diversität im globalen Maßstab verspricht. Zugleich hat er jedoch die Vision einer Symbiose vor Augen, in der alle Differenzen zugunsten eines friedlichen Miteinander gleichwertig nebeneinander existieren. Der eurozentrische Grundton seiner Argumentation tritt im Laufe von fünf Jahrzehnten immer stärker hervor, insbesondere in seinem Konzept der »Kosmologie« (Galtung 2014). In diesem Widerspruch zwischen Faktizität verheißender Plausibilität einerseits und dabei stets Zweifel hervorrufender Simplifizierung andererseits oszilliert in Galtungs Grundlegungen einer Gewalttheorie der Friedensforschung auch die Dimension des Epistemischen, der ich entlang seiner gewalttheoretischen Überlegungen nachgehe (Galtung 1969, 1971, 1975, 1990, 1997, 2007).[3]

---

2 Der substanzielle Einfluss etwa von Karl Marx, André Gunder Frank, Immanuel Wallerstein, Fernand Braudel, Frederic Jameson, Noam Chomsky, Claude Lévy-Strauss und vielen anderen ist unübersehbar und reicht bis hin zur meist unmarkierten Übernahme von deren Begriffen und Argumentationen.

3 Das englischsprachige Original, in dem strukturelle Gewalt verhandelt wird, ohne im Titel aufzuscheinen, erschien bereits 1969 als Aufsatz mit dem Titel *Violence, Peace and Peace Research* im von ihm mit gegründeten *Journal of Peace Research*. Die deutsche Übersetzung von 1975 in eine um weitere Texte ergänzte Buchform trägt den Begriff *Strukturelle Gewalt* als Haupt-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine mehrdimensionale Gewaltkonzeption bildet den zentralen Stützpfeiler von Galtungs Theoriegebäude. Vor allem der Begriff der strukturellen Gewalt hat in der Hochblüte seiner Rezeption in den 1970er und 1980er Jahren auf benachbarte sozialwissenschaftliche Disziplinen wie die Politikwissenschaft oder die Internationalen Beziehungen ausgestrahlt, konnte dort jedoch keinen nachhaltigen Paradigmenwechsel einleiten (Appeltshauser 2013). Seine seit den 1990er Jahren vertieften Überlegungen zu kultureller Gewalt wiederum sind dort anders angekommen als von Galtung intendiert. Auch wenn sich Galtung von Huntingtons Zivilisationsbegriff abgrenzt, erinnern viele seiner Überlegungen an dessen später erschienenes Buch *The Clash of Civilizations* (1996b), das im deutschen Sprachraum als *Kampf der Kulturen* (1996a) wirkmächtig rezipiert wurde.

Was seine Gewaltkonzeption für die einen so überzeugend macht, bietet Angriffsfläche für die anderen: die Zusammenführung von Akteur_innen, Struktur und Kultur, die er in einem, Komplexität reduzierenden und zugleich eindrücklichen, Modell visualisiert. Mit dem Begriff der kulturellen Gewalt komplettiert Galtung direkte und strukturelle Gewalt zu seinem weit über die Friedensforschung hinaus bekannten Gewaltdreieck, in dem jeweils ein Element die beiden anderen beeinflusst, mit hervorbringt oder rechtfertigt (Galtung 1990: 294, 2007: 17f.). Welche der drei Gewaltformen auch immer an der oberen Spitze des Dreiecks platziert ist, es erscheint plausibel, dass und wie diese in Bezug auf die beiden anderen Ecken des – von Galtung »teuflisch« (2007: 348) genannten – Dreiecks wirken. Mit direkter, struktureller und schließlich kultureller Gewalt unterscheidet er »drei Super-Typen« (ebd.) von Gewalt, die im Kontext globaler Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse in einem beständigen Wechselspiel miteinander stünden.

Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit kultureller Gewalt skizziert Galtung ein ebenfalls als Dreieck imaginiertes »Gewaltschichtenmodell« (Galtung 1990: 294, 2007: 349) einer horizontalen Sedimentierung von Gewalt, deren unterschiedliche Erscheinungsformen in unterschiedlichen Aggregatzuständen und Zeitdimensionen existierten. Im Gegensatz zum ersten Dreieck ist dieses nicht beliebig drehbar. An der Spitze einer gedachten Pyramide ereigne sich gut wahrnehmbar direkte, personale, physische Gewalt, die von einer massiven Dimension bereits deutlich weniger sichtbarer struktureller Gewalt gestützt werde (Galtung 1990: 294). Diese versteht der Autor als prozesshaft und weniger eruptiv als direkte Gewalt, aber immer noch als potenziell veränderbar. Sie wiederum ruht in diesem Bild auf einer trägen, breiten Tiefenschicht kultureller Gewalt, die Galtung als beinahe unveränderliche Permanenz bezeichnet, in der Veränderungen nur sehr langsam vonstat-

titel und rahmt insgesamt sechs Aufsätze. Der englische Aufsatz *Cultural Violence* erschien 1990 ebenfalls im *Journal of Peace Research*, die deutsche Übersetzung 1997 in der Aufsatzsammlung *Frieden mit friedlichen Mitteln*. Im Folgenden wird wechselseitig auf die deutschen und englischen Versionen der beiden Texte verwiesen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten gingen (ebd.). Aus dieser Tiefenschicht, der Basis der Pyramide, nährten sich die beiden anderen Schichten struktureller und direkter Gewalt, und diese Tiefenschicht sei es auch, die zu deren Normalisierung und Rechtfertigung diene (ebd.). Insbesondere dort ist die Dimension des Epistemischen bei Galtung zu finden, die er als Grundlage der beiden anderen Schichten des Modells versteht. Ihm zufolge könne man einen »Kausalzusammenhang feststellen, der sich von der kulturellen über die strukturelle hin zur direkten Gewalt erstreckt« (Galtung 2007: 349).

Wie sich das Epistemische in struktureller und kultureller Gewalt nach Galtung im Detail darstellt, untersuche ich im Folgenden. Ergänzt wird diese Suche durch eine kritische Diskussion seiner Ausführungen zu Kultur, Zivilisation und Kosmologie (1997, 2007, 2014), in denen Fragen rund um die Dimension des Epistemischen im Verhältnis zu Gewalt noch direkter zutage treten.

Wenn nicht ist, was sein könnte: strukturelle Gewalt

Als Galtung im Kontext Ende der 1960er Jahre den vor allem in einer marxistischen Tradition selbstverständlichen Begriff der strukturellen Gewalt aufgreift, um den für ihn noch zentraleren Begriff des Friedens neu zu definieren und beide für die Grundlegung einer transdisziplinären Friedenswissenschaft nutzbar zu machen (Galtung 1969, 1975), trifft diese zugespitzte Benennung gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse auf enthusiastische Zustimmung ebenso wie auf erbitterte Ablehnung (Imbusch 2017: 28). Während die einen strukturelle Gewalt als Werkzeug der Herrschaftskritik begeistert in ihr Repertoire aufnehmen und weiterentwickeln, wird das Konzept von anderen als nicht operationalisierbar, irrelevant und irreführend bezeichnet, zugleich aber auch als politisch gefährlich gebrandmarkt, weil es im Kontext sozialer und politischer Protestbewegungen potenziell Gewalt legitimierend sei.

Strukturelle Gewalt hat sich seitdem einerseits weit über akademische Zusammenhänge hinaus als plausible Bezeichnung für unterschiedliche Formen von Ungleichheits-, Macht- und Herrschaftsverhältnissen und deren Folgen etabliert. Andererseits stehen dem Konzept große Teile der sozialwissenschaftlichen Gewaltforschung, der Friedens- und Konfliktforschung und verwandte Disziplinen, die sich mit Gewalt im Kontext internationaler Politik beschäftigen, bis heute skeptisch bis feindselig gegenüber (ebd.). Als »wissenschaftlich unverdaute[s] Theorem« (Kinkelbur 2002: 70) bezeichnet ein einstiger Weggefährte des Autors den nunmehr fünfzig Jahre alten Kernbegriff der Friedensforschung, dessen simple Erwähnung immer noch intensive Debatten zu provozieren imstande ist. Das ist vor allem deshalb der Fall, weil er sich nicht auf ein analytisches Werkzeug der Gewaltforschung beschränken lässt, mit dem sich scheinbar neutrale und objektive Analysen klar definierbarer Gewaltphänomene erstellen lassen. Es handelt sich einst wie heute vielmehr um ein »kognitives Instrument« (Galtung

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1975: 7) der Sozialkritik. So spricht etwa der deutsche Soziologe Peter Imbusch von der gesellschaftskritischen Kraft des Begriffs, der mehr mit Herrschafts- als mit Gewaltsoziologie zu tun habe (Imbusch 2017: 46).

Genau in diesem Sinne ist Galtungs Grundlegung einer Friedenswissenschaft angelegt, für die er einen mehrdimensionalen und vor allem weiten Gewaltbegriff als unabdingbar erachtet. Als kritischem Friedensforscher ist es ihm ein Anliegen, Phänomene direkter personaler Gewalt in einen größeren Kontext einzubetten. Durch eine nicht nur auf Ereignisse isolierte Analyse will er potenziell auch zu einer Reduktion dieser Phänomene sowie der sie umgebenden Verhältnisse sozialer Ungleichheit und Ungerechtigkeit beitragen.

Galtung löst den Gewaltbegriff von der konventionellen Fokussierung auf Tat und Täter_innen und weitet ihn aus der Perspektive potenzieller Opfer aus, indem er nicht mehr nur die Verletzung physischer Integrität als Gewalt bezeichnet, sondern auch psychische Schädigungen, Hunger, Armut oder eine strukturell bedingte geringe Lebenserwartung. Abwesenheit von direkter Gewalt ist für ihn keinesfalls gleichbedeutend mit Frieden. Vielmehr liege Gewalt bereits dann vor, »wenn Menschen so beeinflusst werden, da[ss] ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potenzielle Verwirklichung« (Galtung 1975: 9).

Ungerechtigkeit und Ungleichheit

Bereits in dieser frühen Definition struktureller Gewalt ist die Dimension des Wissens von impliziter Bedeutung, indem sie das Erleiden der oben genannten Schädigungen zum Ausgangspunkt macht und damit bislang unbeachtete Erfahrungen und ignoriertes Wissen der von sozialer Ungleichheit und Ungerechtigkeit Unterdrückten ins Zentrum rückt. Galtung definiert strukturelle Gewalt nicht nur als ein noch näher zu bestimmendes Phänomen, sondern zugleich als »die Ursache für den Unterschied zwischen dem Potenziellen und dem Aktuellen, zwischen dem, was hätte sein können, und dem, was ist« (ebd.). Strukturelle Gewalt ist Galtung zufolge »in das System eingebaut und äußert sich in ungleichen Machtverhältnissen und folglich in ungleichen Lebenschancen« (ebd.: 12).

Eine an diesem Verständnis orientierte Gewaltanalyse fragt nicht nur nach unmittelbar beobachtbaren Gewaltereignissen direkter, personaler und physischer Art. Um diese Phänomene und die Handlungen der beteiligten Akteur_innen zu kontextualisieren, müssen Galtung zufolge die politisch gewollte ungleiche Verteilung von Ressourcen sowie die in Strukturen verfestigte Entscheidungsmacht über eben jene Verteilung analysiert werden (ebd.). Es gehe nämlich um nichts weniger als um das Ziel, sowohl auf die Abwesenheit personaler Gewalt als auch auf soziale Gerechtigkeit zugleich hinzuarbeiten und nicht das eine als Preis für die Überwindung des anderen zu akzeptieren (ebd.: 36). Liberale Demokratie, so Galtung, reicht ihrer Behauptung von Gewaltfreiheit zum Trotz als Garant dafür nicht aus.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In nicht ausgewiesener Anlehnung an weltsystemtheoretische Ansätze bezeichnet er liberale Demokratie sogar als notwendige Voraussetzung dafür, dass imperiale Zentren die Kontrolle über die Peripherien so effektiv wie möglich ausüben können (Galtung 1971: 100).

An anderer Stelle unterscheidet er in ebenfalls nicht erwähnter marxistischer Tradition zwei Formen struktureller Gewalt, um den Zusammenhang zwischen ungleicher Ressourcenverteilung und strukturell verfestigter Entscheidungsmacht zu beschreiben, nämlich Ausbeutung und Spaltung (Galtung 1975: 84).[4] Mit Ausbeutung – ein Begriff, den er im ersten Kapitel, wo es ausdrücklich um strukturelle Gewalt geht, noch dezidiert ablehnt, weil er zu ideologisch sei (ebd.: 13) – spricht er eine vertikale Arbeitsteilung an, die für ungleiche Verteilung sorge. Mit Spaltung ist gemeint, dass die von dieser Ausbeutung Benachteiligten fragmentiert und atomisiert würden, während die von dieser Spaltung Privilegierten gut miteinander kooperierten (ebd.: 84). Diese zentrale Dimension einer kritischen Gewaltanalyse sei nicht plausibel, wenn sie exklusiv auf der Mikroebene rund um Tat und Täter_innen verbleibe, und auch deren Ergänzung um eine Opferperspektive sei dafür noch nicht ausreichend. Sie verlange nach einem Blick auf die Makroebene, auf politische und ökonomische Verhältnisse.

Damit benennt er auch globale Ungleichheitsstrukturen sowie jene Herrschaftsordnungen, die deren Stabilisierung dienen, als Teil des Problems. Beide verortet er im Kontext von Imperialismus, dessen Analyse und Kritik er im zeitnah erscheinenden Aufsatz *A Structural Theory of Imperialism* (Galtung 1971) noch deutlicher formuliert als in seinen Ausführungen zu struktureller Gewalt. Je höher der Grad der Ausprägung von Imperialismus sei, umso besser würde er sich als Instrument struktureller Gewalt eignen (ebd.: 101). Je weniger ausgereift, umso eher müsse imperialistische Politik auch auf direkte, personale, physische Gewalt zurückgreifen – und das nicht nur in den Peripherien, sondern auch in den Zentren selbst (ebd.).

Imperiale Asymmetrie

Als Teil der imperialen Herrschaftsordnung ist wissenschaftliche Wissensproduktion bereits im Text von 1971 als wichtiges Element struktureller Gewalt angelegt (ebd.: 93f.). Im Vergleich von (natur-)wissenschaftlicher und ökonomischer Arbeitsteilung beschreibt Galtung darin die systematische Ausbeutung, die zwischen Zentrum und Peripherie, so die von ihm übernommene weltsystemtheoretische Diktion, auch im System Wissenschaft stattfinde:

4 Es handelt sich um das Unterkapitel mit dem Titel *Christentum und der Kampf für Frieden*, auf das ich im Abschnitt zu Galtungs Zivilisationstheorie und Kosmologie näher eingehe.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »In science we find a particular version of vertical division of labor, very similar to economic division of labor: the pattern of scientific teams from the Center who go to Periphery nations to collect data (raw material) in the form of deposits, sediments, flora, fauna, archeological findings, attitudes, behavioural patterns, and so on for data processing, data analysis, and theory formation (processing, in general) in the Center universities (factories), so as to be able to send the finished product, a journal, a book (manufactured goods) back for consumption in the center of the Periphery – after first having created a demand for it through demonstration effect, training in the Center country, and some degree of low level participation in the data collection team.« (ebd.: 93)

Wenn die auf diesem Wege erfolgte Forschung Informationen für das Zentrum bereithalte, die wirtschaftlich, politisch oder militärisch zur Aufrechterhaltung einer imperialistischen Struktur genutzt werden können (ebd.), würde der wissenschaftliche Imperialismus als Teil eines Kulturimperialismus, der hier am Werk sei, noch deutlicher werden (ebd.: 93f.).

Zugleich konzipiert Galtung seinen Arbeitsbegriff der strukturellen Gewalt vorrangig in Abgrenzung zu von ihm so genannter personaler Gewalt (Galtung 1975: 16), die er wechselweise auch als direkte oder physische Gewalt bezeichnet. Die Frage, ob der eine Typ von Gewalt notwendig sei, um den anderen zu erlangen, aufrechtzuerhalten oder auch beseitigen zu können, identifiziert er dabei als Kern der politischen Auseinandersetzung (ebd.: 28). Ihm selbst geht es darum, beide Formen als ineinander übergehend zu verstehen (ebd.: 30). Weil er im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenoss_innen im Feld der Internationalen Beziehungen und einer empirisch-positivistischen Friedensforschung jedoch an mehr als nur an den je konkreten Gewaltereignissen interessiert ist und die soziale Ungerechtigkeit und Ungleichheit globaler Herrschaftsverhältnisse das eigentliche Ziel seiner Kritik sind, will er keinesfalls auf eine analytische Unterscheidung zwischen direkter, personaler, physischer Gewalt einerseits und struktureller Gewalt andererseits verzichten.

Auch wenn Galtung von Herrschaftsordnungen im globalen Maßstab spricht und die Problematik von Ressourcenverteilung und Entscheidungsgewalt thematisiert, die schließlich auch auf der Organisation von Wissen basiert, widmet er sich in diesem für sein Gesamtwerk paradigmatisch gewordenen Text in Bezug auf eine Analyse struktureller Gewalt kaum dem Faktor Wissen(schaft), wie er das noch wenige Jahre zuvor in seiner Imperialismuskritik getan hat. Dort, wo er es tut, verortet er diesen Faktor nicht als grundlegendes epistemologisches Problem, sondern als funktionales Defizit einer disziplinären Fragmentierung der Wissenschaften, die mit einer genuin interdisziplinären und engagierten Friedensforschung überwunden werden könne (ebd.: 37ff.; Lawler 1995: 47ff.).

Dies ist der Hintergrund, vor dem Galtungs Gewalt- und Konflikttheorie verstanden werden muss. Während konventionelle, disziplinär organisierte und ange-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sichts des weltpolitischen Status quo notwendigerweise imperiale Wissenschaft als gewaltförmig kritisiert wird, scheint Galtungs Begründung einer eigenständigen und neuen Friedenswissenschaft per se gewaltfrei und sogar gewaltüberwindend zu sein. Aus Perspektive einer kolonialen Moderne und epistemischer Gewalt ist dies ein problematisches (Selbst-)Verständnis von Gewalt und Wissen(schaft), allen guten Absichten zum Trotz.

Gewalttheorie als Friedenstheorie

Ein erweiterter Begriff von Gewalt führt Galtung zufolge auch zu einem erweiterten Begriff von Frieden (Galtung 1975: 32). Das ist sein zentrales Anliegen. Er will weg von der vermeintlich analytischen Definition eines negativen Friedens, die lediglich die Abwesenheit direkter personaler Gewalt beschreibe, hin zur bewusst normativen Definition eines positiven Friedens, einer handlungsleitenden Utopie, in der auch andere Formen von Gewalt überwunden werden können (Galtung 1975: 32ff.). Eine Definition von Frieden wird somit »zu einem unabdingbaren Bestandteil einer wissenschaftlichen Strategie« (ebd.: 8). »[N]icht *Daten* aus einer höchst unfriedlichen Welt« sollten dabei den Weg weisen, sondern »die *Werte* […], die sich aus dem allgemeinen Friedensbegriff ableiten und entwickeln lassen« (ebd.: 52).[5] Einer daher notwendigerweise an einem weiten Gewaltverständnis orientierten Friedensforschung schreibt Galtung dementsprechend einen hohen Stellenwert auf dem Weg zu diesem Ziel zu.

Er postuliert ein kaum einlösbares Versprechen, wenn er das Ideal einer solchen Forschung als »das Bestreben, die Menschen wieder zusammenzuführen« (ebd.: 59) bezeichnet, als »de[n] Versuch, all jene Grenzen und Spaltungen […] zu überwinden, um eine Wirklichkeit zu schaffen, die dem Wunder, das der Mensch ist, stärker entspricht« (ebd.). Kritische Wissenschaft dient also nicht nur der Analyse von Ungleichheits- und Gewaltverhältnissen, sondern wird zum Mittel ihrer Überwindung erklärt, indem sie sich als jenseits von diesen Verhältnissen versteht. Damit steht er durchaus im Einklang mit dem Paradigma der Aufklärung, das er an anderer Stelle kritisiert, zugleich aber auch mit der kritischen Haltung einer marxistisch inspirierten Friedensforschung. Diese tritt in Zeiten des sogenannten Kalten Krieges auch im Feld der Wissenschaft für eine Transformation des Status quo insbesondere politik- und staatsnaher Disziplinen wie den Internationalen Beziehungen ein.

Am direktesten ist diese Aufgabe einer maßgeblich von Galtung mit auf den Weg gebrachten Friedenswissenschaft daran ablesbar, wie er sich selbst in Bezug zu seinem Untersuchungsgegenstand (Gewalt) und zu seinem Erkenntnisinteresse (Frieden) positioniert. Unmissverständlich hält Galtung fest, dass der Friedensfor-

5 Hervorhebungen im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scher[6] angesichts seiner Gewaltanalyse nicht objektiv und unparteiisch sein könne, sondern Partei ergreifen müsse (ebd.: 50): nicht notwendigerweise für oder gegen eine konkrete Konfliktpartei im engeren Sinne einer konventionellen Gewaltanalyse, sondern gegen die Struktur selbst, in die Gewalt bereits eingebaut sei (ebd.). Daraus folgt eine (wissens-)politische Parteilichkeit für eine Konflikttransformation mit friedlichen Mitteln, die selbst streitbar ist und sich ihres eigenen Konfliktpotenzials bewusst ist. Das wiederum unterscheidet seine Perspektive deutlich von einer liberalen Gewaltanalyse, die Gewalt stets als Ausnahme von einer ansonsten gewaltfreien Norm, als Abweichung einer legitimen Ordnung und sich selbst als Verkörperung dieser Gewaltfreiheit versteht. Die Struktur jener Gewaltförmigkeit, die dem Wissen und den Wissenschaften selbst inhärent ist, rückt demgegenüber wieder in den Hintergrund.

Positivistische Epistemologie

Allen Bemühungen ihrer Transformation zum Trotz kommt eine positivistische Epistemologie gewissermaßen durch die Hintertür von Galtungs Versuch einer Verschränkung strukturalistischer Imperialismuskritik und immer wieder eingestreuter fernöstlicher Epistemologie. Betrachtet man Wortwahl und Stil seiner Argumentation näher, zeichnet sich deutlich ein naturwissenschaftliches Selbstbild von wissenschaftlicher Expertise in Hinblick auf politische Gewaltverhältnisse und deren Bearbeitung ab. So bemüht Galtung immer wieder Sprachbilder von Krankheit (für den Zustand der Welt) und Heilung (als Auftrag der Friedensforschung), wenn er völlig fußnotenfrei etwa von »Ätiologie« (ebd.: 25) und »Therapie« (ebd.) spricht,[7] den Zustand sozialen und politischen (positiven) Friedens mit dem menschlicher Gesundheit vergleicht (ebd.: 37), den Beruf des Friedensforschers mit dem eines Arztes gleichsetzt (ebd.: 38) oder die konkreten Manifestationen des Imperialismus als epidemische Seuchen auf Basis einer weitreichenden Pathologie einordnet (Galtung 1971: 81).

Mehr als zwei Jahrzehnte später stellt er etwa die Frage »Wenn nun ganze Völker Patienten sind?« an den Beginn eines Aufsatzes und erwähnt im gleichen Atem-

6 Nichts in diesem und späteren Text(en) deutet auf eine Adressierung seiner damals tatsächlich nur vereinzelten, später jedoch häufig auch intensiv mit Galtung kooperierenden Kolleginnen hin. Zugleich zieht er das Geschlechterverhältnis immer wieder als – allerdings recht holzschnittartig präsentiertes – Beispiel für strukturelle (Galtung 1975: 13) wie auch für kulturelle Gewalt (Galtung 2014: 76, 1990: 299, 2007: 81ff.) heran.

7 Mit Ätiologie wird die Lehre von Krankheitsursachen bezeichnet (Dudenverlag o.J.). Diese Pathologisierung politischer Gewalt ist in der Gewaltforschung bis heute verbreitet (Brunner 2011: 221ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zug fünf »Patienten-Nationen« (Galtung 1997: 158),[8] für deren in Abkürzungen verklausulierte »Syndrome« (ebd.: 160) er Therapien zu entwickeln meint.[9] Zu noch Größerem sieht Galtung sich berufen, wenn er in seinen zivilisationstheoretischen Überlegungen fragt: »Gibt es Therapien für pathologische Kosmologien?« (Galtung 2007: 437) Als problematischste unter diesen Kosmologien identifiziert er immer wieder jene, die er mit dem europäischen Kontinent verbindet. Europa bezeichnet er als »Krankheitsherd in der Weltgesellschaft« (Galtung 1993: 7), der alles infiziere, was ihm in den Weg komme (ebd.: 5). Vom Bild einer ansteckenden Krankheit weicht er schließlich zugunsten der noch dramatischeren Metapher des Krebses ab (ebd.: 8), wortwörtlich inklusive Parasitentum, Metastasen und Wachstum (ebd.: 8f.).

Auf Basis dieser Vorstellungen von Krankheit, Diagnose, Therapie und Heilung – Kompetenzen, die er allesamt in der Person des idealtypischen Friedensforschers nach eigenem Modell vereint sieht (Jutila/Pehkonen/Väyrynen 2008: 623) – führt er an mehreren Stellen seines Werks einen als Methode verstandenen »Isomorphismus« (Galtung 1975: 38, 2014: 18) als einen von sechs Grundgedanken der Friedensforschung an.[10] Mit dieser naturwissenschaftlich-systemtheoretischen Anleihe ist gemeint, dass Erkenntnisse auf einer Analyseebene (etwa aus der Kleingruppentheorie oder der Psychotherapie) sich auch in Hypothesen übersetzen ließen, die auf anderen Ebenen (etwa der internationalen Beziehungen) anwendbar seien (Galtung 1975: 38). Dieser Vorgangsweise bedient sich Galtung immer wieder. Er schreckt dabei weder vor eindrücklichen Metaphern noch vor simplen Analogien zurück und stellt Kausalzusammenhänge her, die einer analytischen Betrachtung nicht standhalten.

Dies ist auch in Bezug auf seine Definition struktureller Gewalt der Fall, die er mithilfe eines Naturbildes von personaler Gewalt unterscheidet:

---

8 Einige davon seien ›Klienten‹, die seine Dienste als Friedensforscher in Anspruch nehmen würden, deren Namen er jedoch mit dem Verweis auf eine ärztliche Schweigepflicht nicht nennt (Galtung 1997: 158).

9 So steht etwa SMT für Sendungsbewusstsein, Mythos und Trauma, DMA für Dichotomie, Manichäismus und Armageddon (ebd.: 160), PSMF für Penetration, Segmentierung, Fragmentierung und Marginalisierung und ART für Auserwählung, Ruhm und Trauma (Graf 2009: 46f.).

10 Der Begriff des Isomorphismus kommt aus den Naturwissenschaften und bezeichnet »die Eigenschaft gewisser chemischer Stoffe, gemeinsam dieselben Kristalle […] zu bilden« oder auch eine »umkehrbar eindeutige Abbildung einer algebraischen Struktur auf eine andere« (Dudenverlag o.J.). Die anderen fünf Gedanken sind: ein neuer Friedensbegriff, Interdisziplinarität und Internationalität der Forschung, Symmetrie als methodisches Prinzip der Analyse sowie der Lösung von Konflikten, Empirismus und Anwendbarkeit von (Friedens-)Forschung (Galtung 1975: 38ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Personale Gewalt steht für Veränderung und Dynamik – sie ist nicht nur eine sanfte Bewegung der Wellen, sondern bewegt selbst die sonst stillen Wasser. Strukturelle Gewalt ist geräuschlos, sie zeigt sich nicht – sie ist im Grunde statisch, sie *ist* das stille Wasser.« (ebd.: 16)[11]

Wenn Galtung die Wasser-Analogie nutzt, um anschaulich zwischen statischen und dynamischen Gesellschaften und deren unterschiedlicher Wahrnehmung und Problematisierung von Gewalt zu unterscheiden (ebd.), schwingt darin ein naturalisierender Kulturalismus mit. Dieser ist bezeichnend für ein eurozentrisches Wissenschafts- und Weltverständnis und hat seine Wurzeln in der Hochblüte der europäischen Anthropologie, die als Herrschaftswissenschaft maßgeblich zum Gelingen des kolonialen Projekts beigetragen hat. In einer statischen Gesellschaft, so Galtung, würde personale Gewalt registriert, »wohingegen strukturelle Gewalt als etwa ebenso naturgegeben betrachtet werden könnte wie die Luft, die uns umgibt« (ebd.).

Umgekehrt gelte personale Gewalt in einer dynamischen Gesellschaft als schlecht und schädlich, aber immer noch verständlich, weil mit der Situation kongruent, wohingegen strukturelle Gewalt »wie ein gewaltiger Felsen aus einem kleinen Bach rag[e]« und »den freien Flu[ss] des Wassers hemm[e]« (ebd.). Hier meint das Wasser meines Erachtens allerdings nicht strukturelle Gewalt, sondern das menschliche Leben und seine Entwicklung. Welche Gewaltformen hier genau gemeint sind, lässt Galtung im Unklaren, und auch welche Gesellschaften er für statisch und dynamisch hält, bleibt diffus.

Klar wird in diesem Landschaftsportrait jedoch, dass der Autor vor allem sein eigenes intellektuelles und politisches Umfeld und schließlich sein eigenes Programm einer internationalen, erst multi-, dann inter- und schließlich transdisziplinären (ebd.: 39) Friedensforschung für prädestiniert hält, einen angemesseneren Gewaltbegriff und damit auch ein Heilmittel zum mit diesem konstatierten Problem gewaltförmiger Herrschaftsverhältnisse hervorzubringen:

> »So ist es vielleicht auch nicht verwunderlich, da[ss] sich das Nachdenken über die personale Gewalt (in der christlich-jüdisch-römischen Tradition) in seiner jetzigen Form zu einem großen Teil in Gesellschaften entwickelte, die wir heute im [W]esentlichen als statisch bezeichnen würden, während Gedanken über die strukturelle Gewalt (in der marxistischen Tradition) in den hochgradig dynamischen nordwesteuropäischen Gesellschaften formuliert wurden.« (ebd.: 16)

Wer hier in welcher Gesellschaft für fähig zur differenzierten Analyse struktureller Gewalt gehalten wird, ist deutlich auf einer okzidentalistischen mentalen Landkarte verortet, wohingegen die Tradition der Analyse personaler, also gewissermaßen

11 Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einfacherer, Gewalt im diffusen binneneuropäischen Anderswo belassen wird. Außereuropäische Denkräume zieht Galtung als Orte der Gewaltanalyse erst gar nicht in Erwägung. Sie bleiben implizit als jene Regionen vorgestellt, in denen Gewalt in erster Linie als direkte und personale erlitten und nicht in ihrem weiteren Zusammenhang theoretisiert wird. Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis struktureller Gewalt ist Galtung zufolge nämlich »offensichtlich die Wissenschaft von der Sozialstruktur« (ebd.: 20).[12] Die an diese Feststellung anschließende, positivistisch anmutende Systematisierung gesellschaftlicher Schichten, Ebenen, Ränge, Akteure und Systeme – so die von Galtung verwendeten Begriffe, die er unter dem Oberbegriff der Struktur subsummiert (ebd.: 20ff.) – offenbart jedoch nicht, welche Wissenschaft das genau sein soll, kommt der Autor doch wiederum ohne jeglichen Literaturverweis oder Theoriebezug aus. Die Referenz auf ein von ihm höchstpersönlich entwickeltes Programm einer wegweisenden Friedensforschung scheint (ihm) zu genügen.

Diese Stelle in Galtungs Grundlegung struktureller Gewalt erweist sich im Rückblick als Schlüssel zum Verständnis des sein Werk durchziehenden Eurozentrismus, den er in seiner eigenen Zivilisationstheorie zu überwinden behauptet, auf den ich weiter unten zurückkomme. Zuvor diskutiere ich Galtungs zweiten weiten Gewaltbegriff, der weitere Anknüpfungspunkte hinsichtlich des Zusammenhangs von Wissen(schaft) und Gewalt bereithält.

Wenn es gar nicht danach aussieht: kulturelle Gewalt

Zwanzig Jahre nach Galtungs ebenso breit wie kontrovers rezipiertem Text über strukturelle Gewalt (1969) und seiner damit verwobenen Imperialismuskritik (1971) kommt der *cultural turn* in der Friedensforschung ebenso an wie in anderen Sozial- und Geisteswissenschaften, die sich nach dem Ende der bipolaren Weltordnung und zahlreichen Dekolonisierungsprozessen intellektuell neu orientieren müssen. Diese Wende lässt sich in Galtungs Gewalttheorie besonders eindrücklich nachvollziehen. Unempfänglich für die lebendige kulturwissenschaftliche Debatte seiner Zeit, überträgt der zu diesem Zeitpunkt bereits international bekannte Autor den Begriff der Kultur völlig referenzfrei in den Aufsatz *Cultural Violence* (Galtung 1990). Deutlich schwächer rezipiert als sein berühmter Text über strukturelle Gewalt, bildet dieser Aufsatz dennoch einen Grundstein für die Weiterentwicklung seiner Gewalt-, Konflikt-, Friedens-, Entwicklungs- und Zivilisationstheorie.[13] Nichts we-

12 Umfangreiche Ausführungen dazu finden sich in seinen mehrbändigen, stark positivistisch-soziologischen *Essays in Methodology* (Galtung 1977), die jedoch aus meiner Sicht keine befriedigende Erklärung der Vorgangsweise in den hier analysierten Schriften der Friedensforschung bereitstellen.

13 Der englische Originaltext stammt aus dem Jahr 1990, die Zitate wurden an dieser Stelle größtenteils aus der deutschen Übersetzung von 2007 entnommen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

niger als all diese Stränge zusammenzuführen ist Galtungs Anspruch, den er vage in einer noch zu erarbeitenden »Kulturologie« (ebd.: 291) eingelöst sieht und je später, umso prominenter im Begriff der Kosmologie verdichtet (Galtung 2014).

Nährboden der Legitimierbarkeit

Sogenannter kultureller Gewalt – und damit auch der Dimension des Wissens, die Galtung insbesondere dort verortet – wird im Dreieck miteinander verflochtener Gewaltformen aus heutiger Sicht stärkere Bedeutung zuteil, als dies in seinem frühen Werk absehbar war, auch wenn er schon damals immer wieder den Begriff der Kosmologie benutzt hat. In struktureller Gewalt und ihren Ungleichheits-, Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnissen verortet Galtung die unmittelbaren Ursachen für direkte, personale, physische Gewalt. Kulturelle Gewalt jedoch sei notwendig, um strukturelle Gewalt selbstverständlich werden und direkte als legitim erscheinen zu lassen. Sie fungiert also als diskursives, intellektuelles und kognitives Mittel zum materialisierten Zweck. Dieser bestehe vor allem in der Akzeptanz anderer Formen von Gewalt oder sogar darin, dass diese gar nicht als Gewalt wahrgenommen würden:

> »Die Kultur predigt, lehrt, ermahnt, stachelt auf und stumpft uns ab, bis hin zu dem Punkt, an dem wir Ausbeutung und/oder Repression als etwas Normales und Natürliches betrachten oder sie gar überhaupt nicht mehr wahrnehmen […].« (Galtung 2007: 349)

Kulturelle Gewalt wird dementsprechend definiert als »jeglicher Aspekt einer Kultur, der dazu benutzt werden kann, direkte oder strukturelle Gewalt zu rechtfertigen« (Galtung 1990: 291).

> »Eine Kultur lässt sich begreifen als der symbolische Aspekt der *conditio humana*. Sie sagt uns […], was wahr und falsch, gut und schlecht, recht und unrecht, schön und hässlich, heilig und profan ist. Auf einer tieferen Ebene sagt uns eine Kultur nicht nur, was wahr ist usw., sondern auch, *warum*.« (Galtung 2007: 367)[14]

Gewaltanalyse und -kritik bedarf nach Galtung also einer Auseinandersetzung mit der Sphäre des Kulturellen und damit auch unterschiedlicher Formen von Wissen. Doch seine Vorstellung davon, welches Wissen in Bezug auf kulturelle Gewalt relevant, problematisch und daher zu analysieren sei, scheint keiner konzise begründeten, theoretisch klar verorteten oder auf andere Weise systematischen Reflexion des Epistemischen geschuldet, wenn er erklärt:

> »Unter kultureller Gewalt verstehen wir jene Aspekte der Kultur, der symbolischen Sphäre unserer Welt – man denke an Religion und Ideologie, an Sprache

14 Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> und Kunst, an empirische und formale Wissenschaften (Logik, Mathematik) –, die dazu benutzt werden können, direkte oder strukturelle Gewalt zu rechtfertigen oder zu legitimieren.« (ebd.: 341)

Die sechs genannten Dimensionen bilden ein nicht näher begründetes, heterogenes Bündel an Wissensformen. Jede einzelne wird im Aufsatz als Beispiel kultureller Gewalt erläutert. Zu Beginn dieses Abschnitts erklärt der Autor seine Vorgangsweise: »Die Logik ist simpel: Identifiziere das kulturelle Element und zeige, wie es, empirisch und potenziell, dazu genutzt werden kann, direkte oder strukturelle Gewalt zu legitimieren« (ebd.: 352). Das tut er auch. Das Kulturelle und damit auch das Wissen existieren für ihn hier per se und werden mechanistisch auf etwas anderes, per se Existierendes angewendet. Auch wenn dieses Verständnis dem zentralen Anliegen des Autors zu widersprechen scheint, die Gewordenheit, Komplexität und Veränderbarkeit von aus unterschiedlichen Dimensionen bestehenden Gewaltverhältnissen in den Vordergrund zu stellen, bleibt dieses nahezu essenzialistische Verständnis ausgerechnet der Dimension des Wissens in Galtungs Werk doch schlüssig. Darin werden stets Variablen und Faktoren benannt, aus denen ein zumeist aus einer Typologie oder einem Raster bestehendes Modell entworfen wird.[15] Dieses dient ihm dann als Evidenz, Systematik und Symmetrie evozierende Grundlage für weit über das Untersuchte hinausgehende Erklärungen.

Doch was hat es mit dem von Galtung in *Cultural Violence* (1990) problematisierten Wissen von Religion, Ideologie, Sprache, Kunst, empirischer und formaler Wissenschaft auf sich, wenn es ihm um kulturelle Gewalt geht, und was davon ist nützlich in Hinblick auf eine Theoretisierung epistemischer Gewalt?

Dem in obigem Zitat als erstes genannten Terrain der Religion nähert sich der Mathematiker und Soziologe ohne theologische Fundierung, ohne jegliche religionssoziologische Referenz oder sonstige theoretische oder methodologische Verortung der eigenen Perspektive (Galtung 2007: 353ff.). Mit Bezug auf die nicht weiter ausdifferenzierten großen Religionen Christentum, Judentum und Islam geht

15 Am auffälligsten zeigt sich dies in der bereits 1997 zum ersten Mal veröffentlichten Aufsatzsammlung *Frieden mit friedlichen Mitteln* (Galtung 2007), dessen vier Kapitel *Friedenstheorie*, *Konflikttheorie*, *Entwicklungstheorie* und *Zivilisationstheorie* eine Vielzahl solcher Tabellen enthalten. Diese werden nicht nur illustrativ oder verdichtend eingesetzt, sondern fungieren gewissermaßen als Faktizität evozierende Empirie, die sie aber gar nicht enthalten. Auch sein spätes Werk *A Theory of Civilization* (Galtung 2014) enthält zahlreiche solcher Tabellen, Raster und Matrizen. Dieser holzschnittartig wirkende Modus Operandi lässt sich auch in vielen anderen seiner Texte feststellen. Bis heute sind diese vom positivistischen Paradigma der 1950er Jahre geprägt, in dem eine ebensolche Soziologie als Königsdisziplin einer aufgeklärten und aufklärenden Gesellschaftskritik galt. Als in Europa und den USA ausgebildeter Mathematiker und Soziologe dieser Ära verkörpert Galtung dieses Paradigma gewissermaßen doppelt, auch wenn er es in seiner Konzeption einer transdisziplinären und praxisorientierten Friedenswissenschaft zu überschreiten beansprucht.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es ihm vor allem um die religiöse gerahmte Selbstverständlichkeit hierarchisch-dualistischer Erklärungsmodelle für bestehende Ungleichheits-, Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse. In dieser monotheistischen Weltsicht verortet er die wirkmächtige Erklärung der erstaunlichen Tatsache, dass ungerechte Verhältnisse über Raum und Zeit hinweg so umfassend akzeptiert werden. Drei Elemente religiösen Wissens beziehungsweise religiöser Aspekte des Kulturellen seien es, die dazu beitrügen, dass diese Verhältnisse als selbstverständlich gälten (ebd.: 353f.): erstens die Annahme eines transzendenten, außerhalb der Menschen liegenden Gottes als letztgültige Begründungsmöglichkeit für strukturelle Gewalt aller Art, zweitens die Akzeptanz eines Gegenspielers, etwa in Form eines ebenfalls transzendenten Satans, den ich hier als Verkörperung direkter Gewalt lese, drittens die Behauptung der Auserwähltheit einer spezifischen Gruppe von Menschen, deren Gewaltverhalten in diesem Spannungsfeld zwischen Gut und Böse als normal oder zumindest gerechtfertigt erscheine. Hier komme kulturelle Gewalt ins Spiel. Illustriert wird diese knappe Erläuterung ausgerechnet mit dem Nahostkonflikt, für dessen Beschreibung Galtung paradoxerweise auf (Geo-)Politik und Ökonomie zurückgreift, obwohl er eigentlich die Dimension des Religiösen als eine Ressource legitimierenden Wissens veranschaulichen will (ebd.: 354f.).

Den soeben kritisierten weltanschaulichen Dualismus reproduzierend folgt auf die Ebene des Religiösen die des Ideologischen (ebd.: 355ff.), wobei beide Begriffe jeweils im Singular vereindeutigt werden. Unter Ideologie, dem zweiten Aspekt kultureller Gewalt, versteht Galtung das säkulare Weltbild der Moderne, das zwar Gott und Satan ablehne, nichtsdestotrotz aber an der Unterscheidung zwischen Auserwählten und Nichterwählten festhalte (ebd.: 355f.). Der Staat würde zum Nachfolger Gottes und der Nationalismus zum Archetypus dieser Weltsicht gemacht, eng verwoben mit Rassismus, Sexismus und Klassismus (ebd.: 356), was jedoch nicht weiter ausgeführt wird. Die Unterscheidung zwischen Selbst und Anderem entlang einer Vorstellung von Auserwähltheit bereite jedenfalls den Weg zur Entmenschlichung und damit zu struktureller und direkter Gewalt (ebd.: 355ff.). Auch hier fokussiert der Autor auf die westliche Welt und verortet ein Maximum sowohl christlich-religiöser wie auch säkular-ideologischer kultureller Gewalt in den USA, das schließlich allen anderen Ländern der Welt als Vorbild für eine letztlich enorme Vielfalt und Verbreitung kultureller Gewalt als Quelle struktureller und direkter Gewalt diene (ebd.: 358).

Die als drittes genannte Wissensdimension von Sprache streift Galtung nur oberflächlich (ebd.: 358f.), indem er – wiederum referenzfrei – erwähnt, die romanischen Sprachen verwendeten für die Gattungsbezeichnung ›Mensch‹ denselben Begriff wie für die Hälfte der damit bezeichneten ›Männer‹. Damit würden Frauen unsichtbar gemacht. Das stelle eine Form kultureller Gewalt auf sprachlicher Ebene dar (ebd.). Subtilere Aspekte sprachlich-kultureller Gewalt finde man bei einem Vergleich indogermanischer Sprachen mit Japanisch und Chinesisch, wo ein viel

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausdifferenzierteres Verständnis von Raum und Zeit existiere und nicht so rigide wie in westlichen Sprachen zwischen Wesen und Erscheinung differenziert würde (ebd.: 359). Mit diesen beiden kurzen Verweisen spricht er die an späterer Stelle betonte Dimension der von ihm so bezeichneten Tiefenkultur an, die den »tieferen Schichten der untersten Schicht des Gewaltdreiecks« (ebd.), also der kulturellen Gewalt, zugrunde liege und noch schwieriger zu identifizieren sei. Doch systematisch begründet oder theoretisch verortet wird auch diese eklektisch illustrierte Dimension nicht.

Den vierten Bereich der Kunst erklärt Galtung kurzerhand mit der Herausbildung der Europäischen Union (ebd.: 359f.). Diese habe ein Selbstbild der Negation ihrer nichteuropäischen Umwelt entworfen, als Abgrenzung zu realen und imaginierten Feind_innen im Süden und Südosten (ebd.: 359). Er leitet dies lediglich aus dem sexualisierten Orientalismus in europäischer Malerei und Literatur ab, demgegenüber sich Europa als rational darstelle, und illustriert dies mit nicht weiter begründeten Verweisen auf entsprechende Gemälde oder die beiläufige Nennung von Marx und Hegel (ebd.: 360). Europa, die EU, politisches Territorium und symbolische Sphäre geraten hier völlig durcheinander und zeugen von der Ignoranz des Autors gegenüber jeglichen kultur- und geisteswissenschaftlichen Debatten zu dieser Thematik – oder aber vom Unwillen, die entsprechenden Lektüren und Inspirationen für seine eigene Theorie nachzuweisen.

Während die ersten vier Beispiele – Religion, Ideologie, Sprache und Kunst – nur einen impliziten Wissensbegriff erkennen lassen, führt Galtung mit empirischer und formaler Wissenschaft ausdrücklich zwei wissenschaftliche, Felder an, die er für wesentlich beteiligt an kultureller Gewalt hält. Als Beispiel für empirische Wissenschaft führt er die neoklassische Wirtschaftslehre an, die er als »ein Stück kultureller Gewalt« bezeichnet, die »tief im Herzen der Wirtschaftswissenschaft vergraben« (ebd.: 360f.) sei, weil sie eine Aufteilung der Welt rechtfertige, die auf rein ökonomischen Faktoren der Ausbeutung beruhe. Ähnlich argumentiert er mit dem Beispiel der Mathematik als formale Wissenschaft, von der ein Zwang zu einer bestimmten Art des schlussfolgernden Denkens des Entweder-Oder ausgehe (ebd.: 361f.). Mathematisches Denken sei zwar ein aufregendes Spiel, könne aber keineswegs als »adäquates Modell für eine hochgradig dialektische angelegte menschliche, soziale und globale Realität« (ebd.: 362) dienen.

Ausgehend von der zuvor formulierten Analyse, kulturelle Gewalt bilde eine wesentliche Grundlage für strukturelle und direkte Gewalt, argumentiert Galtung schließlich dafür, die »symbolische Sphäre unserer Existenz« (ebd.) als Ausgangsbasis für die Entwicklung einer weniger gewaltträchtigen Vision der Welt heranzuziehen. Die beiden hier genannten Beispiele für Wissenschaften scheinen ihm das nicht bieten zu können, aber auch auf die anderen vier, ebenso oberflächlich ausgearbeiteten Dimensionen des Kulturellen und damit des Wissens kommt er nicht mehr zurück, um diese Ausgangsbasis näher zu beschreiben.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stattdessen führt Galtung an dieser Stelle eine siebente, in der vorangegangenen Aufzählung relevanter Dimensionen des Kulturellen nicht erwähnte Dimension ein: Kosmologie (ebd.). Es scheint, als verorte er die sechs zuvor genannten Dimensionen ihrer kulturellen Eigenschaft zum Trotz gewissermaßen auf einer strukturell-institutionellen Ebene, der eine tiefer liegende kosmologische Ebene konzeptionell übergeordnet wird. Dieser vermeintliche Widerspruch zwischen unten und oben spiegelt durchaus die von Galtung angenommene allumfassende Existenz und Wirksamkeit des ›Kosmo-Logischen‹. Sie liegt in einer gewissermaßen empirischen Vorstellung unterhalb der Struktur, nährt diese, und ist ihr zugleich konzeptionell übergeordnet. Diese Metadimension kultureller Gewalt bildet die Schnittstelle zu seinen späteren theoretischen Arbeiten an einer Zivilisationstheorie, deren Ambivalenzen sich bereits in diesem Text abzeichnen. Auf der Suche nach den »Wurzeln der Wurzeln« (ebd.) gewaltförmiger Verhältnisse müsse man das »Substrat« (ebd.) der Kultur, die ihr zugrunde liegende »Tiefenkultur(en)« (ebd.) erforschen, so Galtung, also das, was unter der untersten Schicht der kulturellen Gewalt verborgen liege.

Während er die sechs zuvor benannten Wissensfelder auf einer Ebene von Rechtfertigung, Legitimation und Normalisierung struktureller und direkter Gewalt ansiedelt, scheint ihm mit dem Begriff der Tiefenkultur oder Kosmologie an einer zweiten Dimension kultureller Gewalt zu liegen: Sie ist »der Nährboden, von dem die zwei anderen zehren« (ebd.: 349), also etwas gewissermaßen Vorgängiges und damit noch essenzieller Gedachtes als die »Invariante« (ebd.: 348) und »Permanenz« (ebd.), die er der kulturellen Gewalt zuschreibt. Mit dem noch tiefer reichenden Begriff der Kosmologie will er erklären, wie es dazu komme, dass nicht nur einzelne Aspekte einer bestimmten Kultur gewaltförmig seien, sondern sich auch eine weitreichende »Gewaltkultur« (ebd.: 362) (*violent culture*) herausbilden könne.

Zivilisationstheorie versus Imperialismuskritik

In diesen Begriffen schimmert ein zivilisationstheoretischer Kulturbegriff durch, der an den wenige Jahre später boomenden *Clash of Civilizations* (Huntington 1996b) denken und skeptisch werden lässt, auch wenn Galtung selbst für eine radikale Selbstkritik der sogenannten westlichen Zivilisation und auch ihrer dominanten Wissenschaften plädiert (Galtung 2007: 13). Entgegen dieses Huntington'schen Untertons, der an die Kulturalisierung ›anderer Zivilisationen‹ erinnert, mit der die eurozentrische Unterstellung einer kollektiven Gewaltneigung ›der anderen‹ einhergeht, der gegenüber sich die westliche Welt als Hort von Rationalität, Demokratie, Aufklärung und Gewaltfreiheit zu positionieren wisse, ist es gerade jene westliche Welt, die Galtung als zutiefst von kultureller Gewalt geprägt bezeichnet, also als Gewaltkultur par excellence versteht (ebd.: 363). Er spricht von der »westliche[n]

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kultur« (ebd.) als einer »okzidentale[n] Tiefenkultur« (ebd.: 362), die auf dieser Ebene so viele Merkmale von Gewalt aufweise, dass »die ganze Kultur gewalttätig zu erscheinen« (ebd.: 363) beginne. Zu diesen Merkmalen zählten »ein atomistisches und dichotomisches Denken mit Deduktionsketten« (ebd.), »eine Arroganz gegenüber der Natur« (ebd.), »eine starke Tendenz, die Menschen zu individualisieren und hierarchisch zu positionieren« (ebd.) sowie ein »transzendente[r], absolute[r] Gott mit schrecklichen Nachfolgern« (ebd.). Kurzum:

> »Die ganze Kultur verfügt über ein riesiges Gewaltpotential, das auf der manifesten Ebene der Kultur zum Ausdruck gebracht und dann dazu benutzt werden kann, all das zu rechtfertigen, was eigentlich nicht zu rechtfertigen ist.« (ebd.)

Anfang der 1990er scheint Galtung im bisweilen diffusen Begriff der Tiefenkultur beinahe wieder das zu fassen, was er zwanzig Jahre zuvor als »kulturellen Imperialismus« (Galtung 1971: 93) bezeichnet hat. Dieser stelle im Wechselspiel mit Militär, Ökonomie, Politik und Kommunikation einen von fünf Typen des Imperialismus dar (ebd.: 91), dessen Ungleichverhältnisse nicht einfach verschwänden, nur weil eine oder mehrere seiner Erscheinungsformen nicht mehr existierten (ebd.: 81). Ganz im Gegenteil sei gerade auch seine kulturelle Dimension umso wirksamer, je weniger direkte und personale Gewalt vorhanden sei (ebd.: 93). Wissenschaft und Bildung nähmen dabei als Subform des kulturellen Imperialismus eine besondere Funktion ein, weil gerade über sie das Verhältnis zwischen den Zentren und den Peripherien des Imperialismus in einer vertikalen Arbeitsteilung ständig und von beiden Seiten neu befestigt würde (ebd.). Nicht die unvermeidbare Arbeitsteilung zwischen Lehrenden und Lernenden selbst sei dabei das Problem, sondern deren Asymmetrie in spezifischen, weil imperialistischen, politischen Gewaltverhältnissen (ebd.).

Interessant ist Galtungs Aussage über den Wandel des Imperialismus. In der Vergangenheit habe es der direkten Okkupation der Peripherien bedurft, um koloniale Dominanzverhältnisse aufrechtzuerhalten, in der Gegenwart – gemeint ist 1971 – würden die internationalen Organisationen diese Aufgabe übernehmen und einen Neo-Kolonialismus sicherstellen (ebd.: 94f.). In der Zukunft – der heutigen Gegenwart eines von ihm sogenannten Neo-Neo-Kolonialismus – würden die Dimensionen der Kommunikation und des Wissens, des Transports und der Kultur dabei die wichtigste Rolle spielen (ebd.). In dieser Hinsicht ist Galtung erstaunlich prophetisch, wenn er Jahrzehnte vor Google, Twitter und Facebook argumentiert, dass in Zukunft die epistemische und politische Autorität internationaler Organisationen zugunsten schnelllebiger Instant-Kommunikation auf Basis riesiger Datenbanken zurückgedrängt und zunehmend im privaten, nicht-öffentlichen Raum zu etwas Anderem transformiert würde (ebd.: 95). Hier schreibt er der Dimension des Wissens eine signifikante Funktion für die Aufrechterhaltung einer imperialistischen Weltordnung zu, und auch in der von ihm konstatierten Konvertibilität

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unterschiedlicher Typen von Imperialismus – ökonomisch, politisch, militärisch, kommunikativ und kulturell (ebd.: 98) – hebt er die von klassischen marxistischen Analysen zumeist wenig beachtete Dimension des Wissens, hier in den Begriffen der Kommunikation und der Kultur ausgedrückt, deutlich hervor.

Den real bis heute existierenden Kontext des Imperialismus, den er 1971 auch hinsichtlich seiner epistemischen Dimension analysiert, lässt Galtung schon kurz nach dem Ende des sogenannten Kalten Krieges zugunsten einer diffusen Vorstellung des Kulturellen weitgehend außer Acht. Bei der Konzeption kultureller Gewalt geht sein zivilisatorisch imprägnierter Kulturbegriff mit naturalistischen Analogien und Metaphern wie etwa einer geologischen Plattentektonik unterschiedlicher Gewaltformen (Galtung 1990: 294) oder überkochender und eingefrorener Gesellschaften (ebd.: 295) einher. Auch wenn Galtung betont, man dürfe von der Aussage »Aspekt A von Kultur C ist ein Beispiel für kulturelle Gewalt« (Galtung 2007: 341) nicht zu stereotypisierten Schlüssen wie »Kultur C ist eine gewalttätige Kultur« gelangen (ebd.), lautet sein Fazit in Bezug auf die Kosmologie beziehungsweise Tiefenkultur einer offensichtlich als homogen imaginierten Gesellschaft:

> »Den kulturellen genetischen Code zu ändern, scheint mindestens ebenso schwierig, wie den biologischen genetischen Code zu verändern.« (ebd.: 363)

Dieser Begriff des ›genetischen Codes‹ – egal ob soziokulturell oder biologisch verstanden – leistet einer spezifisch eurozentrischen Kulturalisierung und Naturalisierung von Gewalt Vorschub, die genau jenem Determinismus zuarbeitet, gegen den Galtung auch 1990 zu argumentieren versucht (Galtung 1990: 296). Zugleich ist er zwei Jahrzehnte nach seiner *Structural Theory of Imperialism* (1971) in *Cultural Violence* (1990) auf der Suche nach einer noch tieferen als der kulturellen Schicht, in der Neigungen zu Aggression (direkte Gewalt) und Dominanz (strukturelle Gewalt) über »genetisch übertragene[.] Dispositionen« weitergegeben würden (Galtung 2007: 351) – und nach einer Formel, die dies zu erklären vermag. Die von solchen Codes geprägte Schicht oder von ihm so bezeichnete Tiefenkultur setzt er mit der »menschliche[n] Natur« (ebd.) gleich, womit er jene stets vorhandene Heterogenität und Dissidenz außer Acht lässt, die er an anderer Stelle für eine Theoretisierung und Analyse globaler Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse und vor allem für deren Überwindung als unverzichtbar erachtet (Galtung 2014: 157). Im selben Argument über eine anthropologische Konstante der menschlichen Natur hält er jedoch fest, dass schon die hohe Varianz von Aggressivität und Dominanz gegen einen biologischen Determinismus menschlicher Gewalttätigkeit spreche (Galtung 2007: 351). Auch hier bleibt Galtung widersprüchlich. So einladend seine Überlegungen zu kultureller Gewalt auf den ersten Blick hinsichtlich einer darin thematisierten Dimension des Epistemischen erscheinen, so problematisch bleiben sie in Bezug auf ihr positivistisches und eurozentrisches Erbe.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Galtungs frühe Beschreibung eines kulturellen Imperialismus bietet schlüssigere Querverbindungen zu gegenwärtigen Konzeptionen epistemischer Gewalt im Zusammenhang mit einer anhaltenden Kolonialität, die die historische Phase des Kolonialismus überdauert. Wenn er etwa die zwischen Zentren und Peripherien organisierte akademische Arbeitsteilung kritisiert oder die Konvertibilität unterschiedlicher Erscheinungsformen von Imperialismus diskutiert, wird Wissen(schaft) zu einem wichtigen Bestandteil struktureller Gewalt erklärt und damit auch die Dimension des Epistemischen betont. Doch der Umstand, dass seine Gewalttheorie insbesondere in seinen späteren Texten einem diffus an ein eurozentrisches biologistisches Erbe zurückgebundenen Verständnis des Kulturellen untergeordnet bleibt, fordert zugleich dazu auf, den Begriff der kulturellen Gewalt für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt nicht fraglos zu übernehmen.

In diesem Sinne widme ich mich nun Galtungs Begriffstriade von Tiefenkultur, Zivilisation und Kosmologie, der aus seiner Sicht unsichtbarsten aller unsichtbaren Gewaltformen, aus der sich kulturelle, strukturelle und auch personale Gewalt zu nähren und die tief in bewusste und un(ter-)bewusste Wissens- und Seinsweisen eingelassen zu sein scheinen.

Wenn es in die Tiefe geht: Zivilisationen und Kosmologien

Bereits in Galtungs Ausführungen zu struktureller und kultureller Gewalt zeichnen sich Spuren einer Zivilisationstheorie ab, in die er seine gewalt-, konflikt-, friedens- und entwicklungstheoretischen Überlegungen zunehmend einbettet. Am deutlichsten tut er dies in *A Theory of Civilization* (2014), dessen Untertitel nichts weniger verspricht als *Overcoming Cultural Violence*. Darin ordnet er seine früheren Theorien dem Konzept der Kosmologie unter, in dem die Dimension des Wissens und des Epistemischen eine ausdrückliche Rolle spielt. Auch in *Frieden mit friedlichen Mitteln* (2007), *Methodology and Development* (1988) und *Der Preis der Modernisierung* (1997) sowie verstreut über fast alle seiner nach 1990 entstandenen Texte finden sich umfangreiche Ausführungen zu Tiefenkultur, Zivilisationen und Kosmologie, in denen das Verhältnis von Wissen(schaft) und Gewalt verhandelt wird. Bisweilen spricht Galtung auch von Tiefenideologie, Weltanschauung, Kosmovision (2007: 375-368), tiefer Natur (2014: 23), Tiefenkultur (1997: 106) oder einfach von Kultur (2007: 367) als jene grundlegende Dimension gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse, an der es anzusetzen gelte.

Da dies der – unterschiedlich benannte, inhaltlich aber im Laufe der Zeit immer weiter vereindeutigte – Ort ist, an dem er Wissen und ausdrücklich auch Wissenschaft als Quelle von direkter, struktureller und kultureller Gewalt ebenso wie als Ressource für ihre potenzielle Überwindung verortet, sind Galtungs diesbezüglichen Überlegungen von besonderem Interesse für eine Theoretisierung epistemi-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scher Gewalt. Wie also fasst er das bereits in seinen Überlegungen zu kultureller Gewalt thematisierte Konzept der Kosmologie?

> »Unter ›Kosmologie‹ verstehe ich Tiefenkultur, die grundlegendsten Anschauungen einer Zivilisation, nicht Manifestationen der Kunst, nicht die zahllosen Schulen und individuellen Variationen, sondern etwas Stetigeres.« (Galtung 1997: 106)

> »Unter der *Kosmologie* (einer Zivilisation) verstehen wir *die kollektiven unterbewu[ss]ten Vorstellungen davon, was die normale und natürliche Wirklichkeit ausmacht.*« (Galtung 2007: 367)[16]

> »Die Kosmologie hat sich nicht verändert, nur die Ideologie […], wobei die neun alten Kolonialmächte sich zu einer ›immer enger werdenden‹ Gemeinschaft zusammengeschlossen haben, der Europäischen Union. Die weißen europäischen Männer töten jetzt nicht mehr im Namen des Christengottes, sie sind weltlich geworden und modern.« (Galtung 1993: 14)[17]

> »[T]he cosmology is deep, very deep, and will tend to reassert itself after some time even after what passes for very revolutionary changes.« (Galtung 1988: 62)

Wenn Galtung von Kosmologie spricht, versteht er darunter, erneut aus einer Mischung aus naturwissenschaftlich-medizinischem, sozialwissenschaftlich-psychoanalytischem und zunehmend auch spirituell-transzendentem Blick, Gewalt als Pathologie, deren »Syndrome […] im kollektiven Unterbewu[ss]ten eingebettet sind« (Galtung 2007: 437). Auf diese Weise grenzt er sich gegenüber dem Begriff der Ideologie ab, die auf der Ebene des Bewusstseins funktioniere (ebd.). Er dehnt seine imperialismuskritischen Schriften der 1970er Jahre damit in eine Richtung aus, die mit diesen auf den ersten Blick wenig kompatibel erscheint. Mit einer Kosmologie schwebt dem Autor eine global gültige Theorie über ein kollektives Weltunterbewusstsein und eine allgemeine ›Lehre von der Welt‹ vor. Sein Begriff des Kosmos überschreitet die Sphäre des Terrestrischen und inkludiert auch das Weltall. Auch wenn er dabei wiederholt das vorherrschende okzidentale Wissenssystem der westlichen Welt als Nährboden für Gewaltverhältnisse kritisiert, mehr epistemische Diversität einfordert und sich selbst vor allem fernöstlicher Wissenssysteme bedient, um diesem Anspruch gerecht zu werden, bleiben Inhalte und Vorgangsweisen seiner Zivilisationstheorie an eine okzidentalistische Vorstellung von ›Kultur(en)‹ zurückgebunden. Somit sind sie als Ausgangspunkt für eine möglichst anti-eurozentrische Theoretisierung epistemischer Gewalt höchst ambivalent.

16 Hervorhebung im Original.

17 Hervorhebungen im Original aufgehoben.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Codes und (Re-)Kodierung

Ein Verdichtungspunkt dieser Problematik ist die wiederkehrende Rede von einem ›Code‹, dessen gewaltfördernde Varianten es auf dem Weg zu einer gewaltärmeren Zukunft umzuprogrammieren gelte:

> »Die Kosmologie einer Zivilisation ist auch der sozio-kulturelle *Code* dieser Zivilisation, der die wesentlichen Botschaften transportiert, wie die Wirklichkeit zu konstruieren ist. […] Für eine Zivilisation bedeutet die Kosmologie dasselbe wie die Persönlichkeit für einen Menschen. […] Dies heißt nicht, da[ss] die Persönlichkeit oder Kosmologie unveränderlich wären, sondern nur, da[ss] solche Änderungen selten sind und nicht leicht durch Willensakte zustande gebracht werden können.« (ebd.: 372)[18]

Diese Vorstellung eines eindeutigen, berechen- und entzifferbaren Codes bedarf einer näheren Betrachtung. Zwar ist dieser Begriff auch in anderen geistes- und sozialwissenschaftlichen Konzepten zu finden, doch das macht ihn nicht angemessener für eine herrschaftskritische gesellschaftstheoretische Gewaltkonzeption. Ein Darwin oder ein Dworkin würden biogenetische Codes beforschen, so Galtung, Freud und Jung widmeten sich den Codes von Personen, jene von gesellschaftlichen Strukturen würden von einem Marx oder einem Lévi-Strauss analysiert – niemand jedoch täte das für die Dimension des Kulturellen (Galtung 2014: 21), deren Codes er sich daher selbst annimmt. Er verwendet den Begriff, um an die von ihm identifizierte tiefe Permanenz und Essenz kultureller Gewalt zu gelangen, in der er Gewaltformen unterschiedlicher Art zu wurzeln vermutet.

In diesem Sinne eröffnet der Autor das Vorwort zu *A Theory of Civilization* (ebd.) mit einer fiktiven Konferenz, bei der Tiere, Pflanzen und Mikroorganismen über die Frage nach der Bedeutung der eigenen Historizität diskutieren. Als unter diesen Teilnehmenden konsensuales Ergebnis hält er fest, diese Bedeutung liege in der Verwirklichung des biogenetischen Codes, der ihnen eingepflanzt sei, um individuelles Überleben und Diversität zu sichern (ebd.: 12). Was zu tun sei, müsse getan, der Code müsse ausgeführt werden (ebd.). Niemand würde dabei jemand anders sein, keine Spezies die andere zum Verschwinden bringen oder den eigenen Code auf die anderen übertragen wollen (ebd.) – ein ideales Bild von Symbiose und Diversität, eingeschrieben in den Code der Natur (ebd.).

Insbesondere Europäer_innen würden Galtung zufolge die Frage nach der Bedeutung menschlicher Geschichte damit beantworten, dass Menschen, ähnlich wie Primaten, nicht nur biogenetische, sondern auch soziokulturelle Codes hätten (ebd.: 13). Diese würden nicht auf biogenetischem, sondern auf soziokulturellem Wege vermittelt – und sich wie die Codes von Zivilisationen in Raum und Zeit

18 Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausbreiten (ebd.). Daraus folgt für den Autor, dass es essenziell voneinander unterscheidbare menschliche ›Naturen‹ gibt, die einander zwar nicht notwendigerweise übel gesonnen sind, aber doch ihrer inneren ›Programmierung‹ folgen.

Diese Analogie führt Galtung weiter, indem er festhält, dass Menschen jenseits der Optionen Flucht und Kampf kaum über andere, biogenetisch vermittelte Instinkte verfügten (ebd.), woraus er weitere biologistische Annahmen ableitet (ebd.). Erstens generiere der biogenetische Code des Menschen kein ausreichendes Programm für menschliches Handeln. Weil wir nicht in jeder Situation Zeit für Dialog hätten, bedürften wir daher zweitens einer gewissen Vorprogrammierung auch jenseits des biogenetischen Codes, die sich ihrerseits in individuellen und kollektiven soziokulturellen Codes äußere (ebd.). Damit diese funktionierten, müssten sie drittens unbewusst bleiben, weil wir sie sonst beständig infrage stellen würden (ebd.). Viertens müssten sie kollektiv geteilt werden, damit andere das eigene Verhalten als normal akzeptierten (ebd.). Daraus folgt für Galtung schließlich fünftens, dass Menschen mit gleichen Codes eine Kultur und Kulturen mit ähnlichen Codes wiederum eine Zivilisation konstituieren (ebd.). Ein kollektiv geteilter unterbewusster Code etabliere also eine geteilte Vorstellung darüber, was normal und natürlich sei (ebd.). Dazu zähle ein universeller soziokultureller Code für alle Menschen, der sich über Zivilisationen und Sub-Zivilisationen bis zur einzelnen Person und deren Persönlichkeit weitervermittle (ebd.: 13f.).

Codes stellen für Galtung die zentralen Durchgangspunkte dar, durch die eine Kosmologie bei den in einer bestimmten Zivilisation lebenden Individuen und Gruppen ›ankommt‹, indem sie sich in Glaubenssätzen und Gefühlen ablagert (ebd.: 76) und damit für diese Zivilisation konstitutiv wird. Auch wenn er einräumt, dass man nicht genau wisse, wie dieser Prozess funktioniere, bemüht der einstige Mathematiker die Vorstellung einer zu codierenden Computerfestplatte (ebd.), was nach einigen Lektüren seiner Texte kaum mehr überrascht. Die Aufgabe der Codierung übernehmen ihm zufolge zehn gesellschaftliche Institutionen, wobei er ein für einen in den 1950er und 1960er Jahren ausgebildeten Sozialwissenschaftler erstaunlich weites Verständnis des Institutionellen hat. Ohne diese Auswahl näher zu begründen, nennt er als diese ›Institutionen‹: Essen, Sex und Sport, Familie, Schule, Arbeit und öffentlicher Raum, Sprache, Kunst und Religion/Weltanschauung (ebd.).

Alle diese von ihm als Träger der Kosmologie bezeichneten Institutionen würden von der Zivilisation kodiert und einander wiederum gegenseitig kodieren (ebd.: 126). Zugleich würden Menschen sich entsprechend der sie umgebenden Zivilisation und Kosmologie auch selbst kodieren (ebd.: 76). Die nach einem gewissen Skript erfolgende Kodierung würde dabei umso nachhaltiger wirken, je mehr die jeweiligen Institutionen mit menschlichen Grundbedürfnissen zu tun hätten, je diverser und zahlreicher die Kodierenden seien, die aber paradoxerweise zugleich für bedeutungsgleiche Kodierung zu sorgen hätten, je früher im Leben

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Kodierung einsetze und je länger sie andauere und je intensiver sie räumlich verdichtet sei (ebd.).

Für jemanden, der den Universalismus der dominanten okzidentalen Episteme in Verbindung mit global wirksamen Gewaltpolitiken zu kritisieren und mit einer anderen Art von Wissen zu überwinden behauptet, klingt das nach einer erstaunlich universalistischen, naturalistischen und positivistischen Welterklärungsformel. Sie steht jedoch durchaus im Einklang mit Galtungs genereller Herangehensweise von »Diagnose, Prognose und Therapie« (Galtung 1993: 71). Dass diese unbescheidene Welterklärungstheorie allerdings noch einer Theorie des Kodierens bedürfe, wird an späterer Stelle nur beiläufig eingeräumt (Galtung 2014: 196). Dieser kleine Schönheitsfehler hält ihn nicht davon ab, eine »General-Global-Good Cosmology for Humanity« (ebd.: 157), also ein weltweit gültiges Metaprogramm, wissenschaftlich zu entwerfen und politisch anzustreben. Das Rezept dafür klingt einfach, führt zurück zur einleitend erwähnten Konferenz der Tiere, Pflanzen und Mikroorganismen und ist – wenig überraschend – unmissverständlich programmatisch formuliert:

> »Learn the answer from Nature as a civilization, pick up her Codes: *diversity with symbiosis*. […] Navigate in this vast space of diversity, regulated by human rights.« (ebd.)

Galtung versteht die Natur als über jeden Zweifel erhabene, ganzheitlich-einheitliche ›Zivilisation‹, von der man Diversität und Symbiose für ein von den Menschenrechten reguliertes internationales Zusammenleben lernen solle. Seiner Überzeugung der isomorphen Übereinstimmung zwischen der Natur und dem Sozialen folgend, unterscheidet er für die globale menschliche Gesellschaft rigide zwischen einzelnen, von Codes programmierten, Zivilisationen. In deren Konzeption werden weitere Vorstellungen des von Galtung angenommenen Zusammenhangs von Wissen(schaft) und Gewalt deutlich. Weit über sein umfangreiches Werk verstreut spricht der Autor gern von Zivilisationen, die manchmal mit dem Begriff der Nation, manchmal auch mit dem der Kosmologie in eins fallen.

Der Titel dieses für seine Kosmologie zentralen Buches *A Theory of Civilization* (2014) legt bereits eine Spur zur Ambivalenz seiner Konzeption von Zivilisation(en). Obwohl er beständig von Diversität und Pluralisierung spricht, schlägt er letztlich eine im Singular vereindeutigte Theorie *der* Zivilisation vor und universalisiert damit vor allem sein eigenes Weltbild. Zugleich betont er, dass wir alle in einer globalisierten Welt leben würden, in der Zivilisationen einander überlappen und Kosmologien sich mehr denn je miteinander vermischen würden (ebd.: 119) – was in seinen Typologisierungen jedoch ebenso wenig Berücksichtigung findet wie in seiner holzschnittartigen Pseudotheorie soziogenetischer Codes.

Primär regionalen, territorialen und somit Faktizität und Essenz evozierenden Charakter haben diese Entitäten bereits in seinen Ausführungen über eine »neue

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

intellektuelle Weltordnung« (Galtung 1997: 104), die sich nach dem Ende des sogenannten Kalten Krieges etabliert hätte. Ganz ähnlich wie Huntington und andere Zivilisationstheoretiker_innen im Feld der Internationalen Beziehungen aggregiert er unter anderem in einem Text der Aufsatzsammlung *Der Preis der Modernisierung. Struktur und Kultur im Weltsystem* (1997) Staat, Nation, Territorium und Religion in vermeintlich eindeutige sieben Entitäten, die ihrerseits großen Einfluss auf andere geografische und geopolitische Räume hätten (ebd.: 104):[19] die protestantischen USA (die die gesamte westliche Hemisphäre und den Mittleren Osten beeinflussen würden), die katholische EU (mit Wirkung auf ein von ihm so genanntes Resteuropa, Afrika, die Karibik und den Pazifik), Russland (das die slawisch-orthodoxen Teile der ehemaligen Sowjetunion dominiere), die Türkei (die sich um deren muslimischen Teile sowie um den Iran und Pakistan kümmere), das hinduistische Indien (mit Einfluss auf Südasien und Teile des ehemaligen britischen Empires) sowie das buddhistische China (das sich selbst als Einflusssphäre genüge) (ebd.). Das von ihm so bezeichnete jüdische Israel, das ihm nicht so recht in die siebenpolige Typologie zu passen scheint und daher als zusätzliche Regionalmacht erwähnt wird, übe nur über sich selbst Dominanz aus (ebd.).[20] Die sieben anderen, über den Faktor Religion vereindeutigten »Kulturmächte« (ebd.) hätten hingegen das Vermögen, »große Teile der Menschheit zu ›programmieren‹« und »den Intellekt zu organisieren« (ebd.: 105). Hier fungiert Wissen als politisches Mittel zur Homogenisierung großer Bevölkerungen und zur Durchsetzung und Sicherung geopolitischer und anderer Interessen.

Zwar gebe es noch weitere, nicht national-territorial-zivilisatorisch basierte Kulturen in der Welt, wie zum Beispiel eine weibliche und eine männliche (ebd.: 106). Doch diese weitere Ausdifferenzierung scheint der angestrebten epistemischen und politischen Diversität und Heterogenität zu viel zu sein und fließt nicht weiter in Galtungs Systematisierung von Zivilisationen ein, auf deren Basis er schließlich von Kosmologien spricht. Zugleich merkt er gelegentlich an, dass innerhalb dieser Zivilisationen die hegemonialen Stile die der jeweiligen männlichen Eliten seien (ebd.: 115). Das seiner Einteilung zugrundeliegende zentrale Argument ist jedoch, bei Geopolitik handle es sich auch um eine Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Wissenssystemen und Epistemen, welche daher einer stärkeren Berücksichtigung bedürften.

Wichtig für seine Zivilisationstheorie und Kosmologie ist die Einsicht, man könne die einer Zivilisation zur Verfügung stehenden Ressourcen nicht frei wäh-

19 Dieser Aufsatz ist stark angelehnt an seinen bereits fünfzehn Jahre zuvor erschienenen Essay über »sachsonische, teutonische, gallische und nipponische Wissenschaft« (Galtung 1983).

20 Im Falle Israels, das ja auch faktische Dominanz über die von ihm besetzten palästinensischen Gebiete ausübt, mutet diese Behauptung geradezu paradox an. Sie erklärt aber auch nicht, warum er diesem Staat einen Sonderstatus in seiner Zivilisationstheorie einräumt.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

len, weil epistemologische Annahmen unsichtbar in der Tiefenstruktur und Kosmologie einer Zivilisation verankert seien (Galtung 1988: 55) und den Nährboden für strukturelle, kulturelle und nicht zuletzt direkte personale Gewalt bereitstellen würden. Zugleich bestehe aber die Notwendigkeit, zu anderem Wissen zu gelangen, um dieser Problematik zu begegnen. Gerade Galtungs eigener Bezug auf fernöstliche Epistemologien ist ein Beispiel dafür, dass er eine solche Bemühung für möglich und sinnvoll hält. Inwiefern er selbst als im Globalen Norden/Westen verorteter und sozialisierter Friedensforscher zugleich Teil seiner eigenen okzidentalen Zivilisation und damit auch Kosmologie ist und was das für seine Bemühungen bedeutet, wird in seinen Texten kaum reflektiert.

Gerade jedoch der Westen ist für Galtung jene Zivilisation, von der er das wirksamste gewaltförmige Wissen ausgehen sieht. Was versteht er also darunter?

Okzident

In seinen frühen Texten (1969, 1971, 1975) spricht der Autor sinngemäß von einer Gewaltstrukturen fördernden Kultur, Kommunikation, Wissen(schaft) und Bildung im imperialen Spannungsverhältnis zwischen Zentren und Peripherien. Er versteht Wissen und Gewalt zwar als funktional miteinander verbunden, ontologisch aber als voneinander unterscheidbare Dimensionen des Sozialen. In den letzten beiden Jahrzehnten seines Schaffens erscheint ihm insbesondere die Frage kultureller Gewalt jedoch zunehmend intrinsischer in den Dimensionen von Wissen und Wissenschaft abgelagert zu sein. Er versteht diese Gewalt als konstitutiv für Zivilisationen und Kosmologien und bringt dies implizit etwa auch mit nicht weiter erläuterten Begriffskonglomeraten wie »*Deep Culture Deep Structure Deep Nature*« (Galtung 2014: 169)[21] zum Ausdruck.

Beide Perspektiven sind auf dasselbe Problem hin fokussiert: jene Gewaltförmigkeit näher zu beschreiben, die hegemonialem westlichem Wissen innewohnt, weil dieses zu jener tief liegenden Ressource geworden sei, die im globalen Maßstab Gewaltverhältnisse mit aufrechterhalte. Entlang der Frage nach der Rolle des Epistemischen in Galtungs weiten Gewaltbegriffen und nach dem Zusammenhang von Wissen(schaft) und Gewalt insbesondere im Kontext internationaler Politik ist daher vor allem seine Konzeption des Okzidents von Interesse. Die westliche Welt, bisweilen auch von ihm Globaler Norden genannt, bringt er nämlich mehrmals und direkt mit der Aufrechterhaltung von Gewaltverhältnissen in Verbindung – gerade auch hinsichtlich jener hegemonial gewordenen Epistemologie, die er durchaus verbunden mit der historischen und globalen Expansionspolitik westlicher Mächte sieht:

21 Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »[W]ir können den Weg nicht finden, wie der Süden aus dem Netz der strukturellen Gewalt entkommen kann, das der Norden über ihn geworfen hat […].« (Galtung 1975: 69)

Die zuvor genannten sieben beziehungsweise acht territorialen Entitäten, denen über eine religiöse Etikettierung kulturelle Homogenität unterstellt wird, teilt Galtung weiter ein in einen großen Gegensatz von Orient und Okzident (Galtung 1997: 105). Damit bedient er sich einer spätestens seit dem europäischen Kolonialismus existierenden Unterstellung einer faktischen kulturellen Bipolarität der Welt, der weitere Ausdifferenzierungen von als weniger relevant erachteten geografischen Räumen meist untergeordnet werden. Diese Zweiteilung stellt auch Galtung nicht infrage. Doch vor dem Hintergrund heutiger Verwendungen dieses Begriffspaars ist bemerkenswert, dass er eine jüdische und auch eine muslimische Zivilisation gemeinsam mit einer christlichen im epistemologischen Raum des Okzidents zusammenfasst, der von den USA, der EU und Versionen Russlands repräsentiert wird (ebd.). Demgegenüber besteht sein Raum des Orients aus einer hinduistischen und einer buddhistisch-konfuzianischen Zivilisation, die er in China und Japan verkörpert sieht (ebd.), das er später auch mit dem deutlich weniger religiös anmutenden Adjektiv ›nipponisch‹ von den anderen beiden asiatischen Kulturen beziehungsweise Religionen abgrenzt (Galtung 2014: 34). Den Okzident unterteilt er, wie Huntington, weiter in einen katholisch-protestantisch-säkularen Westen und einen orthodox-säkularen Osten (ebd.).[22]

Hinsichtlich seiner Einschätzung unterschiedlicher Episteme und deren Qualitäten wird diese Dichotomisierung zwischen Orient und Okzident zur zentralen Leitdifferenz zwischen von ihm so genannten »intellektuellen Stilen« (Galtung 1983, 1997: 106), in denen sich die jeweilige Epistemologie einer Zivilisation ausdrücke, die er wiederum für eine entsprechende Kosmologie als konstitutiv erachtet. Unter Epistemologie versteht er dabei

> »einen grundlegenden Teil der Kosmologie, die grundlegendsten Annahmen darüber, woraus sich stichh[a]ltiges, wohlbegründetes Wissen konstituiert, eingeschlossen vielleicht auch eine ontologische Perspektive, Auffassungen vom Wesen der Realität.« (Galtung 1997: 106)

Interessanterweise wird gerade der Okzident, im Gegensatz zu allen anderen, als noch verdächtiger homogen präsentierten Zivilisationen in zwei Subtypen unterteilt. Diese unterscheidet er nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich. Mit Okzident I meint Galtung das expansionistische politische und epistemische Gefüge der griechisch-römischen Antike ebenso wie die europäische Kolonisation weiter

22 Für eine fundierte postkolonial-feministische Kritik dieser *mental maps* siehe Boatcă (2009, 2015a: 81ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teile der Welt in der Moderne, da er beide nach einem ähnlichen, zentrifugal-expandierenden Modell organisiert sieht (ebd.: 368). Denselben geografischen und kulturellen Raum, aber historisch im Mittelalter verortet, bezeichnet er mit Okzident II. Dieser habe sich zentripetal-kontrahierend konstituiert (ebd.: 238) und könne gewissermaßen als eine »orientalische Enklave in der Geschichte des Abendlandes« (ebd.: 369) begriffen werden. Der historisch vergangene Okzident II sei »in den verborgenen Winkeln des Abendlandes« (ebd.: 375ff.) noch unter uns. Er würde eher durch die Natur als durch den Menschen, und wenn doch, dann eher durch Frauen als durch Männer am Leben erhalten (ebd.: 376), erinnert in vielem also an Galtungs Vorstellung eines Orients. Kennzeichen dieser Präsenz des Vergangenen seien ein immanenter Gott, der sich etwa in einer Vielzahl von Heiligen äußere, die Betonung des Kollektiven bei gleichzeitigem Wert auf der Individualität der Seele und insgesamt eine Epistemologie, die gesellschaftliche Stabilität unterstütze (ebd.: 376f.).

Der gegenwärtige Okzident I hingegen sei von starkem Individualismus geprägt, teile die ganze Welt in Zentrum und Peripherie ein (ebd.: 372ff.), wolle Andere(s) absorbieren und biete keinerlei Voraussetzungen für Dialogbereitschaft (Galtung 2014: 129), weil er nur debattiere, um zu gewinnen, und nicht um eines echten Austauschs willen (ebd.: 151).

> »Occident I wants to teach, not to learn. They teach balance of force, not symmetry of peace; crushing Evil, not empathy; growth, not development.« (ebd.: 152)

In Hinblick auf eine Fähigkeit zu Kooperation, Konflikttransformation und eine friedliche Entwicklung der Menschheit handelt es sich bei den als zentral festgehaltenen Wesensmerkmalen der gegenwärtigen Zivilisation des Okzidents I offensichtlich um massive Hindernisse. Daher geht Galtung auch davon aus, dass diese Zivilisation im Niedergang sei und andere in Zukunft die Führung übernehmen würden (ebd.).

Abgesehen von den Unterschieden zu Okzident II würden vor allem drei Aspekte Okzident I von anderen Zivilisationen unterscheiden:[23] Erstens der Alleinanspruch auf weltanschauliche Wahrheit, gekoppelt mit einem Universalismus, der sich über alle Zeiten und Räume erstrecke (ebd.: 44f.). Voraussetzung dafür sei die Vorstellung einer Weltgesellschaft mit Europa als Zentrum (Galtung 1993: 6). Daraus folge zweitens ein expansiver Missionarismus, der sich auch auf nicht-religiöser Ebene in der Haltung eines ›the West and the Rest‹ äußere, für den man im Zentrum sogar Dankbarkeit aus den Peripherien erwarte (Galtung 2014: 45). In engem Zusammenhang mit diesen beiden Qualitäten identifiziert Galtung drittens

23 Im Text kündigt Galtung vier Unterschiede an, führt aber nur drei aus.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein spezifisch okzidentales, lineares und auf ein zu erfüllendes Endziel ausgerichtetes Zeitverständnis (ebd.). An anderer Stelle betont er eine dieser Epistemologie zugrundeliegende, zutiefst vertikale binnengesellschaftliche Rangordnung entlang von Trennlinien wie Geschlecht, Generation, ›Rasse‹, Klasse, Nation und Land (Galtung 1993: 6f.).

Komplementär zu Okzident I und Okzident II identifiziert Galtung eine Kombination aus der von ihm identifizierten indischen, wie er sie nennt: buddhischen, sinischen und nipponischen Zivilisation als Orient (Galtung 2014: 33). Damit verschwindet die nationalstaatliche beziehungsweise politische Bezeichnung der zuvor sieben- bis achtteiligen Konzeption zugunsten einer Einteilung der Welt in sechs Entitäten. Diesen muss er eine quasi-natürliche Homogenität kultureller und vor allem auch religiöser Merkmale unterstellen, um in seinem Modell plausibel zu sein. Zugleich führt er den pluralisierten Begriff von ihm so genannter indigener Zivilisationen als siebente Variante ein (ebd.: 51). Er kann sie jedoch nicht schlüssig in seine Systematik einbeziehen, da sie der unterstellten Homogenität der anderen sechs Zivilisationen sowie einer kohärent erscheinenden räumlichen und zeitlichen Verortung offensichtlich zuwiderläuft. Das bringt ihn aber nicht von seiner Argumentation ab. Variante sieben wird, ähnlich wie zuvor der Staat Israel oder eine männliche beziehungsweise weibliche Kultur, als Spezialfall benannt, der keinen erklärenden Mehrwert für diese Systematik bereithält, sie aber auch nicht ins Wanken zu bringen scheint.

Neben der zuerst territorialen und dann kulturell-religiösen Kategorisierung begründet Galtung seine Einteilung in nunmehr sechs Zivilisationen mit seiner umfassenden persönlichen Erfahrung und Expertise für all diese kulturellen und geopolitischen Räume:

> »[…] living Occident I; at home in Western history including Occident II; India as Gandhi expert, frequently in China since 1973; and married into Japan since 1969.« (ebd.: 32)

Diese Erklärung ist ausdrücklich nicht als reflexive geopolitische Selbstverortung in einem komplexen System von Wissens- und Gewaltverhältnissen formuliert, sondern wird zum Ersatz für die mangelnde methodologische Stringenz seiner mit weitreichendem Geltungsanspruch formulierten Zivilisationstheorie.

An dieser Stelle räumt der Autor auch ein, was in der zuvor geschilderten Aufzählung als offensichtliche Leerstelle auffällt: Der asiatisch-pazifische Raum, die von ihm so bezeichneten Amerindians und Afrika, würde zwar nicht berücksichtigt – dennoch würden die vormals sieben Kulturen und dann sechs Zivilisationen die ganze Welt umspannen (ebd.). Auch diese beträchtliche, unbegründet bleibende Auslassung scheint Galtung im Verlauf seiner Argumentation nicht weiter zu beschäftigen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die möglichen epistemologischen Nebenwirkungen seiner eigenen, zwar explizit gemachten, aber in Hinblick auf eine »Geopolitik des Wissens« (Mignolo 2002) nicht weiter reflektierten Verortung scheinen ihm ebenfalls kein Kopfzerbrechen zu bereiten. Vielmehr führt er in bewährter methodologischer Praxis mit »Nature Self Society World Time Transperson Episteme« (Galtung 2014: 25) sieben Variablen ein, um seine sechs Zivilisationen näher zu beschreiben und daraus 42 Hypothesen über diese Zivilisationen abzuleiten (Galtung 1997: 371, 2014: 33). Auch hier gelangt er zu einer gewissermaßen totalen Erklärung, die ihren offensichtlichen Leerstellen zum Trotz weder Modifikation noch Widerspruch zuzulassen scheint. Von Zweifeln und bewusst reflektierten Ambivalenzen ist Galtungs Argumentation gänzlich frei – gerade auch dann, wenn es um die Dimension des Wissens geht, die er selbst als von Macht durchdrungene und als Gewalt nährende Ressource zur Kodierung von Einstellungen, Haltungen und Handlungsweisen versteht.

In nur geringfügig abweichenden Variationen durchzieht diese immer wieder erstaunlich selbstverständlich platzierte und kaum begründete Systematisierungspraxis und Argumentationsweise sein gesamtes Werk nach 1990. Einige dieser Elemente sind in schwächerer Ausprägung bereits in früheren Schriften zu finden. Ende der 1980er Jahre etwa unterscheidet Galtung zwischen Atomismus und Ganzheitlichkeit einerseits und zwischen deduktiv und dialektisch andererseits, um unterschiedliche Episteme herauszuarbeiten (Galtung 1988: 56ff.). In den daraus entstehenden vier Quadranten platziert er westliches, atomistisch-deduktives Denken in der Tradition von Aristoteles und Descartes, die er namentlich als epistemische Proponenten für historisch unterschiedliche politische Expansionsprozesse in der europäischen Antike und in der globalisierten Moderne setzt, im Gegensatz zu einer nicht näher benannten und referenzfreien sinisch-buddhistischen, ganzheitlich-dialektischen Tradition (ebd.: 59) – die spätere Leitdifferenz zwischen Okzident und Orient.

In ersterer Ausprägung von Okzident I lokalisiert Galtung vielfaches Gewaltpotenzial, weil es in diesem Denken vorrangig um Trennung und Beherrschung gehe. Im Orient hingegen und in geringerem Ausmaß auch in Okzident II vermutet er jene Art von Wissen, die für »unterdrückte Individuen, Klassen, Völker und Länder« (ebd.: 62) nützlich sei, denn letztlich sei der Konflikt über verschiedene Epistemologien lediglich ein in anderem Gewande in Erscheinung tretender Klassenkonflikt (ebd.: 63). Dies ist für ihn, hier in unmissverständlicher Anlehnung an Marx, von dessen Primat des Ökonomischen und des Strukturellen er sich ansonsten abzugrenzen bemüht ist, vor allem deshalb der Fall, weil die herrschende Kosmologie eben auch die Kosmologie der herrschenden Klasse sei (Galtung 2014: 44) – und die sei eben im Westen verortet.

Später, in den 1990er Jahren, dient ihm die nicht weiter begründete Kategorie Religion als vorrangiger Erklärungsrahmen, der zunehmend den Begriff der Kultur ersetzt oder zumindest mit ihm gleichgesetzt wird und als Pars pro Toto für

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Dimension des Wissens steht. So hält er etwa fest, dass es sich bei allen drei zuvor genannten Komponenten des Okzidents – Christentum, Islam und Judentum – um Glaubenssysteme handle, die absolute Loyalität verlangten und einen universalistischen Anspruch hätten (Galtung 1997: 112), was in den orientalischen, das heißt bei Galtung asiatischen, Religionen beziehungsweise Epistemen keine Bedeutung habe. Darüber hinaus ergänzt er die binäre Konstellation von Okzident und Orient um eine hinduistische Zivilisation auf drei »Mega-Zivilisationen« (ebd.: 110) und bezeichnet diese dritte als »das weite Dazwischen« (Galtung 2007: 368). Da dem Hinduismus eine eklektische Epistemologie zugrunde liege, sei sie zur Verschmelzung auch mit monistischen und dualistischen Epistemologien anderer Zivilisationen fähig (ebd.: 377). Diese Fähigkeit hält Galtung für eine unverzichtbare Ressource zur Weiterentwicklung einer transdisziplinären Friedenswissenschaft. Auch diese hat ihm zufolge eine Überwindung der Grenzen zwischen unterschiedlichen Epistemologien zu leisten, weil er sich daraus eine Reduktion von Gewalt und eine Förderung des Friedens verspricht.

Die Dimension des Epistemischen ist also nicht nur Nährboden für Gewalt, sondern auch Quelle ihrer Überwindung. Aus feministischer, post- und dekolonialer Perspektive erscheint eine kulturalistische und bisweilen biologistische Kosmologie wie die hier dargelegte dafür jedoch nur bedingt geeignet.

Zwischenfazit zu struktureller, kultureller und/als epistemischer Gewalt

Galtungs Werk bietet einige Anschlusspunkte für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt, hält aber erhebliche Widersprüche bereit. Zentral ist, dass der Autor die hegemoniale westliche Epistemologie und entsprechende Praktiken insbesondere der wissenschaftlichen Wissensproduktion ausdrücklich als Teil des Problems globaler Gewaltverhältnisse benennt und historisch in der kolonialen Expansion Europas verortet. Vor 1990 tut er dies überwiegend im Theorierahmen einer Imperialismuskritik, der sein früher Begriff der strukturellen Gewalt entstammt. In den späten 1990er Jahren schwenkt er auf eine kulturalisierende Globalisierungstheorie um, die über einen Zwischenschritt im Begriff der kulturellen Gewalt in den 2000er Jahren in eine zunehmend essenzialistische Zivilisationstheorie mündet. Für diese scheint die koloniale Geschichte des Zusammenhangs von Gewalt und Wissen, die in seinen frühen Schriften noch betont wird, keine Rolle mehr zu spielen. In ihr transformiert sich Galtungs Begriff des Epistemischen zum Biologischen oder auch zum Transzendenten, was seine Ausführungen für eine feministisch-postdekolonial fundierte Theoretisierung epistemischer Gewalt problematisch macht.

Auch die wiederkehrenden Pathologisierungen politischer und sozialer Zusammenhänge laufen diesem Ziel zuwider, indem sie ontologisierende Zuschreibungen von Gewalt und Gewaltfreiheit verfestigen, die der Autor mit der Fokussierung auf die Dimension des Wissens insbesondere im Konzept kultureller Gewalt zugleich

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aufzubrechen versucht. Schließlich bleibt Galtungs fast durchwegs affirmative, zugleich jedoch weitgehende referenzfreie Bezugnahme auf fernöstliche Epistemologien, von denen er sich Gewaltminderung und Friedensförderung verspricht, von seinen sonstigen politischen Analysen eines imperialen Gesamtzusammenhangs abgeschnitten und auch methodologisch unreflektiert. Das gibt insbesondere seinen jüngsten Ausführungen zu einer friedensfördernden Kosmologie einen esoterischen Anstrich. Obwohl er dem Epistemischen einen großen Stellenwert bei der Analyse kultureller, struktureller und physischer Gewalt einräumt, weil es sie alle substanziell nähre, fasst er die Dimension des Wissens relativ oberflächlich, wenn es die potenzielle Überwindung von Gewalt aller Art geht, die er als Auftrag einer transdisziplinären, normativen und daher auch stets positionierten Friedenswissenschaft versteht.

Diskussionswürdig ist auch Galtungs eklektische Synthese aus heterogenen wissenschaftlichen Zugängen, deren Zusammenspiel in seinen methodologischen Schriften zwar ausgeführt, in den gewalttheoretischen und friedensforschenden Texten jedoch nicht explizit gemacht wird. Unbekümmert kombiniert er mathematische, soziologische, philosophische, politikwissenschaftliche, psychoanalytische und bisweilen auch pseudo-religionswissenschaftliche Versatzstücke mit nicht näher disziplinär zuordenbaren Argumentationen. Für deren Begründung reicht ihm oft der Verweis auf seine eigene langjährige Forschungsexpertise und Lebenserfahrung. Verwandte Fachdebatten werden meist nicht als solche rezipiert, sondern unmarkiert übernommen oder ignoriert.

Methodologisch irritierend ist die wiederkehrende Systematisierung komplexer gesellschaftlicher Sachverhalte in starren Rastern und Matrizen, die über eine willkürlich erscheinende Anzahl von unabhängigen und abhängigen Variablen in für Galtung nicht näher erläuterungswürdige Tabellen gezwängt werden, um Faktizität zu evozieren. In diesen meist tabellarisch visualisierten Verdichtungen seiner über Jahrzehnte wiederkehrenden Argumentationen werden Bruchlinien zwischen positivistischem und konstruktivistischem Zugang sichtbar. Wie diese vermeintlich selbsterklärenden Systeme zustande kommen, wird vom Autor nicht thematisiert, während er zugleich die Synthese ihrer Inhalte anstrebt. Dieser Mangel an Reflexivität und Transparenz in Bezug auf die eigene Wissensproduktion und Positionierung macht es schwer, Galtungs ausdrücklich weite und dabei stets auf den Kontext internationaler Macht- und Herrschaftsverhältnisse bezogene Gewaltkonzeption unmittelbar für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt nutzbar zu machen. Doch auch wenn Galtungs Gewalttheorie viele Fallstricke beinhaltet, lenkt insbesondere sein Begriff der kulturellen Gewalt den Blick auf den Bereich des Wissens und des Epistemischen, wenn es um die Analyse von Gewalt im Kontext internationaler Politik geht, die für ihn notwendigerweise nur im Zusammenhang mit struktureller Gewalt zu verstehen ist.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

An diesem Punkt bietet sein Werk Anschlussmöglichkeiten an eine post- und dekoloniale Gewaltkritik, für die das Epistemische von zentraler Bedeutung ist. Die wichtigste ist aus meiner Sicht, dass er Gewalt erstens aus einer Perspektive der von ihr Betroffenen theoretisieren will. Wenn nicht empirisch, so zumindest theoretisch geht er von deren Erfahrungen und Perspektiven auf einen größeren Zusammenhang sozialer Ungleichheit und Ungerechtigkeit im globalen Maßstab aus, verbleibt also nicht wie konventionelle Gewaltforschung auf einer Mikroebene des Individuums. Zweitens kontextualisiert er Wissensproduktion zumindest in seinem frühen Werk als strukturell relevanten Bestandteil imperialer Herrschaftsverhältnisse. Bis heute spricht er die epistemologische Hegemonie des Globalen Nordens/Westens auch als politische an, wenn auch mit zunehmend kulturalistischem, biologistischem und bisweilen esoterischem Anstrich. Immer wieder bezieht sich Galtung auf die koloniale Expansion Europas und deren Kombination von Genozid und »Kulturozid« (Galtung 1993: 11), was Santos' Begriff des »Epistemizids« (Santos 2014) und Grosfoguels »Genozid/Epistemizid« (2013) frappierend ähnelt. Drittens thematisiert er die funktionalen Defizite eines monodisziplinär organisierten Wissenschaftssystems als ungeeignet zur Analyse von Gewaltverhältnissen im Kontext internationaler Politik und plädiert daher für eine transdisziplinäre Wissensproduktion. Wenn diese die Grenzen des akademischen Binnensystems überschreitet, tut sie es jedoch überwiegend hin zu monolithisch gedachten Weltreligionen, die er zunehmend mit Kulturen und Zivilisationen gleichsetzt, und nicht etwa hin zu sozialen Bewegungen oder Widerstandskämpfen.

Ähnlich wie dekoloniale Autor_innen der Gegenwart beschrieb Galtung bereits vor über vierzig Jahren den Zusammenhang von kapitalistischer Ausbeutung und auf Klassenunterschieden basierender Spaltung unterschiedlicher Gesellschaftsschichten, die den Widerstand gegen strukturelle Gewaltverhältnisse erheblich erschweren würden. Während Galtungs frühe Gesellschaftsanalyse und Kapitalismuskritik Überschneidungen mit post- und dekolonialen Ansätzen bietet, ist deren für ein Konzept epistemischer Gewalt zentrale Analyse der Rassifizierung und Sexualisierung von Ausbeutung und Spaltung bei ihm selbst nur am Rande zu entdecken. Wenn es um Rassismus und Sexismus geht, verbleiben seine Ausführungen oft im Stadium euro- und androzentrischer Nebenbemerkungen. So wird auch seine eigene Positionierung als Weißer Nordeuropäer bestenfalls im beiläufigen Status einer Fußnote thematisiert oder aber in der Verkörperung progressiver Friedenswissenschaft idealisiert – und das ungeachtet seiner mehrfachen Kritik des Wissens- und Gewaltmonopols des globalen Nordens beziehungsweise Westens, in dem er selbst überwiegend tätig ist.

Galtungs Okzidentalismuskritik stellt ein weiteres Bindeglied zu post- und dekolonialen Konzeptionen epistemischer Gewalt dar. Auch er analysiert die säkularisierte Universalisierung der christlichen Philosophie im von ihm so genannten Okzident I, die mit einer eurozentrischen Vorstellung von Auserwähltheit und kul-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tureller Hegemonie einhergehe, als Fortsetzung eines immer noch christlich imprägnierten Weltbildes, in dem staatliche Autorität und staatliches Gewaltmonopol eine göttliche Gesellschaftsordnung abgelöst hätten. Auch er bezieht sich auf Descartes, um das atomistische Denken und die lineare Zeitvorstellung der Moderne zu kritisieren. Ebenfalls ähnlich wie dekoloniale Autor_innen hofft schließlich auch Galtung auf alternative Wissensressourcen, die aus anderen als der ›okzidentalistischen Kultur‹ und aus einer anderen Zeit als der Moderne kommen und daher als Basis für eine gewaltärmere Zukunft der Menschheit nutzbar gemacht werden können. Im Gegensatz zu ihnen macht er es sich dabei allerdings allzu einfach, wenn er alternative Kosmologien geopolitisch im fernen Anderswo oder historisch im vergangenen ›Okzident II‹ verortet, ohne die unwiderrufliche Verwobenheit einer globalisierten Gegenwart als faktisches Hindernis für die Befriedigung eines solchen friedenswissenschaftlichen Begehrens in Betracht zu ziehen. Das ist umso erstaunlicher, als er insbesondere in seinen frühen Schriften diese globale Dimension imperialer Wissensproduktion problematisiert hat.

Auch den Begriff der Kosmologie hat Galtung mit Teilen dekolonialer Theoriebildung gemeinsam, doch ist dieser bei ihm essenzialistischer, idealistischer und esoterischer gedacht als von vielen dekolonialen Denker_innen. Letzteren geht es bei alternativen Epistemologien nicht um eine romantisierende Suche nach besserem Wissen im fernen Anderswo, sondern um eine Vielzahl an epistemischen Brüchen als politische Interventionen der Dekolonisierung im Hier und Jetzt. »Decoloniality is an Option, Not a Mission«, schreibt etwa Mignolo in seinem jüngsten Buch *On Decoloniality* (Mignolo/Walsh 2018: 211). Das klingt zwar nicht viel konkreter, aber deutlich weniger apodiktisch als Galtungs kosmologische Vision, deren Realisierung er einzig und allein auf seinen Schultern zu tragen scheint und als primäre Aufgabe einer transdisziplinären Wissenschaft vom und für den Frieden erachtet. Dass und wie eine solche, auf die Überwindung von Gewalt abzielende Wissenschaft selbst in jene Strukturen und Kulturen des Wissens und der Gewalt involviert ist, die er zeitlebens bearbeitet, bleibt ein Nebenschauplatz von Galtungs Gewalt-, Konflikt-, Friedens-, Entwicklungs- und Zivilisationstheorie. Nichts weniger als all das sieht er in seiner Kosmologie vereint, die den Weg weisen soll in eine bessere und gewaltärmere Zukunft der Welt.

Die politische Motivation ebenso wie das wissenschaftliche Ziel des Autors besteht im Aufzeigen der potenziellen Veränderbarkeit bestehender struktureller Gewaltverhältnisse sowie der Reduktion direkter physischer Gewalt auch durch und mit Wissen(schaft). Gerade weil er der Dimension kultureller Gewalt, und darin dem Wissen und dem Epistemischen, eine wichtige Rolle bei der Entstehung, Rechtfertigung und Verfestigung von Gewalt zuschreibt, versteht er sie als privilegierten Ort für deren Transformation. Dies steht in einem gewissen Widerspruch zu seinem Konzept der Tiefenkultur, die er als invariant, permanent und nahezu unveränderbar, weil in von ihm so genannten Codes gewissermaßen ›program-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

miert‹ versteht. Dennoch hält er eine nicht unwesentlich von ihm mithervorgebrachte globale und transdisziplinäre Wissenschaft vom Frieden für fähig, diese Codes langfristig ›umzuprogrammieren‹.

In Hinblick auf seine früher formulierte Imperialismuskritik ist dies wenig überzeugend, zumal Galtung eine der Aufklärung und der Gewaltkritik verpflichtete Friedenswissenschaft unausgesprochen als außerhalb dieses Systems stehend konzipiert, das er selbst als Problem im Zusammenhang von Wissen(schaft) und Gewalt im globalen Kontext identifiziert hat. Inmitten von struktureller und kultureller Gewalt, deren Wurzeln er in einer kaum veränderbaren Tiefenkultur oder Kosmologie einer historisch gewaltbeladenen okzidentalistischen Epistemologie und Politik ausmacht, strebt Galtung nach einer genuin gewaltfreien und potenziell gewaltüberwindenden Wissenschaft vom und für den Frieden.

Auch wenn feministische, post- und dekoloniale Wissen(schafts-)theorie vom eurozentrischen Grundmuster dieser Vorstellung und ebenso von so manchem Rezept des Friedensforschers deutlich Abstand nehmen muss, teilt sie mit Galtung doch einen wesentlichen Kritikpunkt und ein zentrales Anliegen: jene Gewalt, die sich im Wissen verfestigt hat, als wichtigen Bestandteil von Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen zu problematisieren, zu bearbeiten und nach Wegen zu ihrer Transformation zu suchen – und das nicht nur um ihrer selbst willen, sondern weil sie mit zahlreichen anderen und direkteren Formen von Gewalt in einem engen Zusammenhang steht.

Weniger idealistisch als Galtung engagiert sich zur selben Zeit ein weiterer europäischer Intellektueller für eine gesellschaftskritische Sozialwissenschaft, die zur Überwindung sozialer Ungleichheit und Ungerechtigkeit beizutragen imstande sein soll: Pierre Bourdieu. Mit dem Konzept der symbolischen Gewalt stellt er ein Werkzeug der Analyse und Kritik von Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen zur Verfügung, das mit einer feministisch-post-dekolonialen Relektüre für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt fruchtbar gemacht werden kann.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Herrschaftsordnungen und symbolische Gewalt bei Pierre Bourdieu

> »Ich denke, dass das Zentrum meiner Arbeit darin besteht, die Fundamente der symbolischen Formen von Herrschaft zu analysieren, die symbolische Gewalt kolonialen Typs, kultureller Herrschaft, der Männlichkeit, so viele Mächte, deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass sie sich gewissermaßen von Struktur zu Struktur ausüben.«
> (Bourdieu 2001b: 166)

Bourdieu versteht »die Theorie der Erkenntnis der sozialen Welt [als] eine elementare Dimension der politischen Theorie« (Bourdieu 2001a: 221). Überlegungen zum (Nicht-)Wissen durchziehen daher das gesamte Œuvre des französischen Soziologen.[24] Insbesondere seine Konzeption symbolischer Gewalt ist reich an Verweisen auf die Dimension des Epistemischen.[25] Bourdieu ortet symbolische Gewalt in Sprechweisen, Kommunikationsbeziehungen und Sprachsystemen (2005a, 2017), in der pädagogischen Theorie sowie im Bildungssystem (2001b, 2004; Bourdieu/Passeron 1971, 1973), in den akademischen Institutionen und Praktiken der Wissenschaft (1991, 1992a, 1996, 1998d), in Politik und Wirtschaft (1993, 2013), in der Kolonialherrschaft (Bourdieu 2000, 2010), im Geschlechterverhältnis (1997a, 1998b, 2012), in den klassenspezifischen Bemühungen um Distinktion und Imitation (1982) und damit auch in Hoch- und Alltagskultur.

Dass symbolische Gewalt gewissermaßen in jeder Ecke der von ihm analysierten sozialen Räume lauert, liegt jedoch nicht nur an der Vielfalt seiner Forschungsinteressen. Ihre über mehr als vier Jahrzehnte hinweg erfolgende konzeptionelle Schärfung verdankt sich vor allem seiner grundsätzlich herrschaftskritischen Forschungsperspektive. Nicht die Tatsache, dass und wie sich etwas verändert, erachtet Bourdieu als wissenschaftlich interessant und politisch relevant, sondern dass und warum herrschende Ordnungen der Ungleichheit auch in Zeiten des Wandels

24 Auf den Spuren des Epistemischen in Bourdieus Theorie symbolischer Gewalt habe ich zahlreiche französische Originaltexte durchgesehen. Zitate und Paraphrasierungen habe ich überwiegend auf Basis deutschsprachiger Übersetzungen vorgenommen, deren Titel zum Teil andere Bedeutungen als die Begriffe aus dem Originaltext nahelegen. Wo dies für Inhalt und Interpretation relevant ist, weise ich darauf hin.

25 In den letzten Jahren sind viele Textsammlungen vereinzelter Aufsätze (etwa zu Bildung, Sprache oder Staat) erschienen. Monografische Übersetzungen sind oft nicht identisch mit den Originalen, sondern bestehen teilweise aus anderen Kombinationen verschiedener Aufsätze und tragen daher andere Titel als die ursprünglichen Texte oder Sammlungen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

so veränderungsresistent sind. Zudem erstaunt ihn, dass es angesichts massiver Ungerechtigkeit nicht mehr Widerstand gegen diese Ordnungen gibt. Das Konzept symbolischer Gewalt bildet einen Baustein zur Erklärung dieser Tatsache. Die Frage nach der Beschaffenheit, Verteilung und Nutzung von Wissen ist darin von großer Bedeutung.

Es sind nicht die manifesten Auseinandersetzungen, an deren Bruchlinien er eine Theorie symbolischer Gewalt entwickelt, nicht die offensichtlich gewaltförmigen Ereignisse von Krieg und bewaffnetem Konflikt, an denen insbesondere die politikwissenschaftliche Friedens- und Konfliktforschung ihr Gewaltverständnis orientiert. Vielmehr geht es Bourdieu darum, die Gewaltförmigkeit jener beharrlichen herrschaftssichernden Ordnungen herauszuarbeiten, die in dieser Hinsicht unverdächtig, wenig konflikthaft und vor allem gewaltfrei erscheinen: Bildung, Kultur, Wissenschaft, Politik sowie zahlreiche alltägliche, individuelle Praktiken und gesellschaftliche Institutionen, in denen symbolische Gewalt über »Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata« (Bourdieu 2001a: 218) auf ebenso unspektakuläre wie wirksame Weise immer wieder wirksam wird.

Bourdieu zufolge sind diese Bereiche alles andere als konfliktfrei. Vielmehr sieht er sie als durchzogen von einer grundlegenden Konflikthaftigkeit der ungleichen Verteilung ökonomischen und kulturellen Kapitals seit der Etablierung des Bürgertums im 19. Jahrhundert (Swartz 1997: 136f.). Aus dieser ungleichen Verteilung resultiere soziale Ungleichheit sowie eine Fundamentalopposition zwischen einander notwendigerweise widersprechenden Interessen, die sich in allen Bereichen des Sozialen weiter ausdifferenziere und in Form unterschiedlicher Konflikte manifestiere (ebd.: 137). Vom Standpunkt derer aus betrachtet, die von ihr profitieren, fungiert symbolische Gewalt dementsprechend als Garant des zivilen Friedens in einer Struktur der Ungleichheit (Addi 2001: 950). Bourdieu zufolge dient sie jedoch bestenfalls zu deren temporärer Befriedung. Solange und gerade weil sie direkte physische Gewalt zu verhindern scheint, wird symbolische Gewalt im Allgemeinen erst gar nicht als Gewalt bezeichnet. Dieser dominanten Perspektive, die selbst Ausdruck symbolischer Gewalt und Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen ist, setzt Bourdieu sein theoretisches Konzept und seine empirischen Analysen symbolischer Gewalt entgegen.

Gerade weil er vor allem jener Gewalt einen Namen geben will, die im Symbolischen stattfindet, grenzt er sich von einem oberflächlichen Verständnis des Symbolischen, das direkte Formen von Gewalt unberücksichtigt lässt, deutlich ab. Und obwohl er in seiner theoretischen Konzeption symbolischer Gewalt die koloniale Dimension vernachlässigt, speist diese Dimension sein Konzept doch über seine frühe und intensive Auseinandersetzung mit dem von Frankreich kolonisierten Algerien, also in einer ganz offensichtlich gewaltdurchdrungenen Konstellation. Der Zusammenhang zwischen der symbolischen und der direkten physischen sowie strukturellen Gewalt des (französischen) Kolonialismus wird in seinen frü-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hen Schriften zu Krieg und Revolution in Algerien durchaus benannt (Bourdieu 2010), findet jedoch interessanterweise nur am Rande Eingang in seine späteren konzeptionellen Überlegungen zu symbolischer Gewalt.[26] Darin bildet die Frage nach Klassenverhältnissen die zentrale Achse, der jene nach Rassismus und Geschlechterverhältnissen deutlich nachgeordnet und die vor allem in keinen systemischen Zusammenhang miteinander oder mit dem staatlichen Gewaltmonopol gestellt werden.

In der Bourdieu-Rezeption wird seine Analyse des und Kritik am Kolonialismus erst seit seinem Tod (2002) diskutiert (Go 2013; Puwar 2009; Schultheis 2004, 2007; Steinrücke 2004), eine umfassende, von Tassadit Yacine herausgegebene Aufsatzsammlung mit dem Titel *Algerische Skizzen* erschien 2010 (Bourdieu 2010).[27] Eine Rekonzeptionierung von Bourdieus Konzept symbolischer Gewalt im Verhältnis zu direkter physischer und anderer Gewalt ist bislang noch nicht erfolgt.[28] Angesichts der umfangreichen Rezeption des Bourdieu'schen Werks ist es ebenso erstaunlich wie für den Eurozentrismus hegemonialer Wissenschaften in der kolonialen Moderne bezeichnend, dass die Verwobenheit zwischen der einstigen Kolonialmacht Frankreich und seiner sich im Unabhängigkeitskrieg befindenden Kolonie kaum thematisiert wird. Damit erscheinen Bourdieus Untersuchungsfelder symbolischer Gewalt dies- und jenseits des Mittelmeers nicht nur bei ihm selbst unverbunden.

Wenn ein Zusammenhang zwischen Bourdieus frühen anthropologischen Studien und seinem soziologischen Hauptwerk festgestellt wird, so erfolgt dies oft über eine biografische Skizzierung seines bemerkenswerten akademischem Werdegangs (Rapini 2016; Schultheis 2007). Dieser hat den begabten und ehrgeizigen Schüler aus sogenannten einfachen Verhältnissen in der französischen Provinz nicht nur in die prestigereichen Eliteschmieden der Metropole Paris geführt, sondern im Rahmen seines Militärdienstes während des Algerienkrieges Mitte der 1950er Jahre auch in entlegene Bergdörfer der französischen Kolonie. Dort hat sich der angehende Philosoph autodidaktisch zum Ethnologen entwickelt, was für sein späteres soziologisches Werk von grundlegender Bedeutung sein sollte. Mitten im

26 Übersichten über zahlreiche verstreut veröffentlichte kürzere Texte, Reden und Interviews zu dieser Thematik findet man etwa bei Go (2013), Steinrücke (2004) und Schultheis (2004), einen gesammelten Abdruck zentraler Texte in Bourdieus *Algerische[n] Skizzen* (2010), die Tassadit Yacine herausgegeben hat.

27 Die französische Erstausgabe erschien 2008.

28 Betreffend die umfangreiche Sekundärliteratur zu symbolischer Gewalt im Speziellen und zum Werk Bourdieus im Allgemeinen beziehe ich mich vorrangig auf die jeweiligen deutschsprachigen Debatten. Das für die internationale Debatte konzipierte und umfangreiche *Oxford Handbook of Pierre Bourdieu* (Medvetz/Sallaz 2018) enthält keinen Eintrag zu symbolischer Gewalt, und auch in den überwiegend englischsprachigen postkolonialen Relektüren Bourdieus (Puwar 2009; Go 2013; Rapini 2016) spielt das Konzept nur eine nachgeordnete Rolle.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unabhängigkeitskrieg gegen die Kolonialmacht Frankreich wurde Bourdieu ausgerechnet in die Kolonie versetzt, nachdem er sich kritisch zur Überseepolitik seines Landes geäußert hatte (Goodman/Silverstein 2009b: 8; Schultheis 2008: 27).

Mehrere Autor_innen thematisieren, wie prägend dieser Aufenthalt im von Frankreich kolonisierten Algerien der späten 1950er Jahre für Bourdieus Werk gewesen sei: eine »Initiationsreise in ein soziologisches Laboratorium« (Schultheis 2004: 17), der Ort der »Entstehung einer singulären Ethnosoziologie« (Yacine 2010: 24) oder gar eine Art Keimzelle für eine spätere postkoloniale Soziologie, wie Julian Go (2013: 51) argumentiert. Franz Schultheis sieht darin den Ausgangspunkt für Bourdieus lebenslange Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Situationen voller Widersprüche und (nicht nur symbolischer) Gewalt, »für die das koloniale Syndrom eine ganze Vielfalt an prototypischen, ja geradezu idealtypischen Vorlagen« (Schultheis 2008: 26) geboten habe. Als politisches und damit auch theoretisches Problem verschwindet die koloniale Frage im Laufe der Jahrzehnte jedoch zwischen den unzähligen von Bourdieu verfassten Zeilen. In *Die männliche Herrschaft* (Bourdieu 1990), einem seiner bekanntesten Werke, greift er hingegen auf diskussionswürdige Weise ausdrücklich auf dieses ›Kapital‹ zurück.

Bourdieu hat in Algerien zwar überwiegend wissenschaftlich gearbeitet, war zugleich als Soldat jedoch auch in seiner vermeintlich zivilen Funktion ›hinter der Frontlinie‹ Teil des Kolonialregimes. Danach gehörte er als Assistent an der Universität von Algier der zivilen kolonialen Elite an, zu der zahlreiche Intellektuelle seiner Zeit zählten (Puwar 2010: 184).[29] Angesichts dieser Komplizenschaft unterstreicht Schultheis, wie sehr Bourdieu mit der von ihm beforschten algerischen Landbevölkerung solidarisch gewesen sei (Schultheis 2007: 27ff.). Das betont auch Bourdieu selbst (2002: 45ff.) und sein Leben lang hat er von Frankreich aus mit algerischen Kolleg_innen zusammengearbeitet (Puwar 2009: 374). Dennoch bleibt dieser Umstand rückblickend einer der großen Widersprüche in seinem Leben und Werk. Während ich das Bemühen Bourdieus um einen persönlichen, wissenschaftlichen und politischen »Ausweg aus dem Dilemma der kolonialen Konstellation« (Schultheis 2004: 18) keineswegs bezweifle, mache ich die politische und epistemische Relevanz dieser spezifischen Situation in Anlehnung an post- und dekoloniale Relektüren Bourdieus (Go 2013; Goodman/Silverstein 2009a; Puwar 2009) zum Ausgangspunkt für die Darstellung und Analyse seines Konzepts symbolischer Gewalt.

29 Eine detaillierte Beschreibung der Universität Algier als von ihm so genannte Inkarnation des kolonialen Systems, in der rechte Seilschaften orientalistische und reaktionäre Wissenschaften betrieben und für ihre Interessen Politik gemacht haben, während Linke oder Liberale auf eine anschließende Karriere in Paris hofften, liefert Yacine in der Einleitung zur von ihm herausgegebenen Sammlung von Bourdieus *Algerische[n] Skizzen* (2010). Bourdieus Lehre, Forschung und politisches Engagement gegen den Kolonialismus riefen in diesem Umfeld Widerstand hervor. Nach zunehmenden Bedrohungen verließ er Algier 1959.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bevor ich dieses entlang meines Interesses an epistemischer Gewalt anhand ausgewählter Primärtexte diskutiere, ist es nützlich, einige Eckpunkte von Bourdieus Konzeption symbolischer Gewalt in Erinnerung zu rufen.[30] Der Begriff betitelt keines der Hauptwerke Bourdieus, in seinem autobiografischen »soziologische[n] Selbstversuch« (Bourdieu 2002) taucht er nicht prominenter auf als andere Konzepte, auch der Bedeutungsgehalt symbolischer Gewalt verschiebt sich je nach Untersuchungsfeld immer wieder. Dennoch sprechen Bourdieu-Kenner_innen davon, dass es sich dabei um eines seiner am längsten weiterentwickelten und zentralen Konzepte handle. Es hat sich – ähnlich wie Galtungs Konzept struktureller Gewalt – längst über disziplinäre Grenzen und über das akademische Feld hinaus verselbständigt, auch wenn der Begriff zumeist nicht im komplexen Verständnis des Autors verwendet wird. Insbesondere seine substanzielle Verbindung zum Materiellen – und damit auch zu direkter physischer Gewalt – wird oft zugunsten eines diffusen Verständnisses des Symbolischen oder des Kulturellen gekappt.

Die vermeintliche Widersinnigkeit des Begriffs steht für Bourdieus Anliegen, die wissenschaftliche Trennlinie zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Akteur_in und Struktur, Materiellem und Symbolischem, Empirie und Theorie in einem dialektischen Forschungsprozess in eine »nicht-cartesianische Ontologie« (Wacquant 1996: 19) zu überführen, die sich weigert, die genannten Unterscheidungen als dichotome anzuerkennen. In einer auf diese Weise verstandenen sozialen Praxeologie bezeichnen ›das Symbolische/Abstrakte‹ auf der einen und ›die Gewalt/das Konkrete‹ auf der anderen Seite keine Gegensätze. Vielmehr, so Loïc Wacquant, erleichtere dieser Blick die Analyse der »Korrespondenz zwischen kognitiven und sozialen Strukturen« (ebd.: 31), die auch politische Funktionen der Herrschaftssicherung erfüllen würden (ebd.: 32ff.).

Unter anderem in den *Meditationen* (2001a)[31] führt Bourdieu aus, was er unter symbolischer Gewalt versteht:

> »Die symbolische Gewalt ist ein Zwang, der ohne die Zustimmung nicht zustande kommt, die der Beherrschte dem Herrschenden (und also der Herrschaft) nicht verweigern kann, wenn er zur Reflexion über ihn und über sich oder besser: zur Reflexion seiner Beziehung zu ihm nur über Erkenntnisinstrumente verfügt, die er mit ihm gemein hat und die, da sie nichts anderes als die einverleibte Form der Struktur der Herrschaftsbeziehung sind, diese Beziehung als natürliche erscheinen lassen; oder anders gesagt, wenn die Schemata, über die er sich wahrnimmt und bewertet oder über die er die Herrschenden wahrnimmt und bewertet […]

30 Gerade wenn es um eine knappe Erklärung zentraler Begriffe Bourdieus geht, ist Sekundärliteratur oft besser verständlich als Bourdieus oft umständliche Formulierungen es sind, weshalb ich hier auf nützliche Verdichtungen aus der deutschsprachigen Rezeption zurückgreife.

31 Auf Französisch ist der Text *Méditations pascaliennes* erstmals 1997 erschienen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> das Produkt der Einverleibung von somit zur eigenen Natur werdenden Klassifizierungen sind, deren Produkt sein soziales Sein ist.« (ebd.: 218)

Wissen und Herrschaft sind bei Bourdieu über symbolische Gewalt eng miteinander verbunden. Das Epistemische ist hier keine Abstraktion, sondern Träger dieser zutiefst verinnerlichten und zugleich mit den äußeren Verhältnissen korrespondierenden Gewalt. Symbolische Systeme – etwa Sprache, Bildung oder Kultur – erfüllen in diesem Zusammenhang drei Funktionen, indem sie beständig Kognition, Kommunikation und, vor allem, soziale Differenzierung herstellen (Swartz 1997: 83). Um ihre »Aufgabe als Medium gesellschaftlicher Herrschaft« (Peter 2004: 50) erfüllen zu können, vollziehe symbolische Gewalt eine Mutation vom Mechanismus der Unterdrückung zu einer Kraft unangezweifelter Geltung und Legitimität, was Bourdieu selbst als »soziale Alchemie« (Bourdieu 2004: 57f.) oder »performative Magie« (Bourdieu 2005: 100) bezeichnet. Symbolische Gewalt macht die herrschende Ordnung und deren Praktiken selbstverständlich und ihren eigenen Anteil an deren Aufrechterhaltung unsichtbar.

Die Resilienz von solcherart stabilisierten Herrschaftsverhältnissen gegenüber substanzieller Infragestellung und Veränderung entsteht in einer dreifachen epistemischen Dynamik, auf der diese Herrschaftsverhältnisse basieren: Grundvoraussetzung für die Existenz und Wirksamkeit symbolischer Gewalt sei das *Erkennen* (Peter 2011: 18) im Sinne einer ›richtigen‹ Deutung von Zeichen, Worten, Gesten, Situationen oder Symbolen. Zweitens bedürfe es der weitgehenden *Anerkennung* der Prinzipien der betreffenden Herrschaft, also der Akzeptanz, Verinnerlichung, Duldung oder gar Mystifizierung von Legitimität (ebd.). Diese gehe zugleich drittens mit der *Verkennung* der Willkür ihrer Grundlagen einher (Rehbein 2006: 190), indem diese internalisiert oder inkorporiert und damit natürlich und selbstverständlich gemacht würden (Peter 2011: 18).[32] An diesem Prozess seien Herrschende wie auch Beherrschte beteiligt, was beide in ein Machtverhältnis zueinander setze, das zugleich eine Machtbeziehung sei (Schmidt 2009: 233), die ihrerseits nicht starr, sondern ständig in Bewegung sei.

Eine hilfreiche Abgrenzung verwandter Termini nehmen Robert Schmidt und Volker Woltersdorff (2008: 8) vor. Praktische Vollzüge benennen sie als Bourdieus Verständnis symbolischer *Gewalt*, mit symbolischer *Macht* sei die Möglichkeit zu ihrer Ausübung gemeint, und symbolische *Herrschaft* beinhalte die Verstetigung dieser Möglichkeit durch den Prozess des Verkennens und Anerkennens (ebd.). Gewalt, Macht und Herrschaft sind also durchaus keine Synonyme, auch wenn Bourdieu die drei Begriffe bisweilen wechselseitig verwendet oder sie einander

32 Der französische Begriff *reconnaître* impliziert alle drei Bedeutungen – erkennen, anerkennen und auch verkennen im Sinne der oben beschriebenen Akzeptanz (Rehbein 2006: 190).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in nicht immer ganz präzisen Übersetzungen überlappen. Wesentlich für symbolische Macht sei, dass ihre Ressourcen in der Verfügbarkeit von symbolischem Kapital begründet lägen (Peter 2004: 52ff.), das wiederum nicht per se existiere, sondern eine Art Mehrwert aus ökonomischem, kulturellem oder sozialem Kapital darstelle. Nicht direkt mit Hilfe dieser drei Kapitalsorten, sondern erst über den Umweg des daraus generierten symbolischen Kapitals könne der Abstand zu anderen gesellschaftlichen Akteur_innen hergestellt werden (Peter 2011: 19f.). Darüber hinaus würden in diesem Prozess jene Klassifikationssysteme erzeugt, die diesen Abstand sicherstellten, indem sie soziale Chancen und Klassenpositionen festlegten und deren Legitimität erzeugten (Peter 2004: 54) – nicht zuletzt über Praktiken symbolischer Gewalt.

»Der Kampf der und um Klassifikationen ist eine grundlegende Dimension des Klassenkampfes« (Bourdieu 1992c: 153), wie Bourdieu es formuliert. Durch das dabei generierte symbolische Kapital, das aus der Umwandlung eines Machtverhältnisses in ein Sinnverhältnis resultiere (Rehbein 2006: 192), finde eine Verdoppelung der Wirklichkeit statt – denn objektive Machtbeziehungen, so Bourdieu, reproduzieren sich in den symbolischen (Bourdieu 1992c: 149):

> »Jede Macht zu symbolischer Gewalt, d.h. jede Macht, der es gelingt, Bedeutungen durchzusetzen und sie als legitim durchzusetzen, indem sie die Kräfteverhältnisse verschleiert, die ihrer Kraft zugrunde liegen, fügt diesen Kräfteverhältnissen ihre eigene, d.h. eigentlich symbolische Kraft hinzu.« (Bourdieu/Passeron 1973: 12)[33]

Auf diese Weise sichert symbolische Gewalt Herrschaft ab. Dass ihre Mechanismen so schwer zu durchschauen sind, liegt nicht nur an ihrer Ontologisierung und Somatisierung. Bourdieu betont auch, dass symbolische Gewalt keine einheitliche Erscheinungsweise habe, sich stets an sich verändernde soziale Verhältnisse anpasse und ihre Codes entsprechend ausdifferenziere (Bourdieu 2005: 69ff.). Sowohl die Möglichkeitsbedingungen zur Ausübung symbolischer Macht als auch die in Form symbolischer Herrschaft erfolgenden Verstetigungen von Praktiken symbolischer Gewalt hängen Bourdieu zufolge wesentlich vom Faktor der Zustimmung ab, die nicht nur auf bewusstem Wege erfolgt. Wirkungsvoller in Bezug auf das reibungslose Funktionieren von Herrschaft sei die präreflexive Übereinstimmung zwischen Herrschenden und Beherrschten in einer über den Habitus somatisierten Sozialbeziehung (Bourdieu 2001a: 228).

Im Folgenden nähere ich mich dem Konzept symbolischer Gewalt auf Basis meines Erkenntnisinteresses an der Dimension des Epistemischen. Dazu thematisiere ich drei Bereiche, entlang derer ich das Spannungsverhältnis zwischen Bourdieus früher ethnologischer Perspektive auf Algerien und seiner späteren sozio-

33 Hervorhebungen im Original aufgehoben.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logischen Theoriebildung am Beispiel Frankreich als »geteilte Geschichte« (Conrad/Randeria 2002) beschreibe. In Verbindung mit seinen Studien zur sozialen Dimension von Sprache, deren symbolischer Gewalt er überwiegend in Frankreich nachgeht (Bourdieu 2005, 2017), erörtere ich den Aspekt der vor allem in Algerien untersuchten nicht-sprachlichen Verkörperung männlicher Herrschaft (Bourdieu 1997a, 1998b, 2012). Für diese Auseinandersetzung mit symbolischer Gewalt in Sprache und Körpersprache ist das Konzept des Habitus zentral, in dessen unbewusstem Anteil eine wichtige Dimension des Epistemischen festgemacht werden kann. Als zweiten Themenkomplex diskutiere ich das sozial undurchlässige Bildungssystem Frankreichs, dem er sich in zahlreichen Studien gewidmet hat (Bourdieu 2004; Bourdieu/Passeron 1970, 1971, 1973). In Hinblick auf die epistemische Dimension symbolischer Gewalt in Bildung und Wissen(schaft) ist die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Kapitalsorten von besonderer Relevanz. Drittens gehe ich der epistemischen Dimension symbolischer Gewalt auf Ebene des Staates nach, der bei Bourdieu erst spät in den Vordergrund rückt und mit der Entwicklung seines Feld-Konzepts eng verbunden ist (Bourdieu 1992c, 1998c, 2004, 2014). Hierbei fällt auf, dass die in Algerien gewonnenen Erkenntnisse für seine frühen staatstheoretischen Aussagen ebenso wie für die ersten Konturen seines Konzepts symbolischer Gewalt zentral sind, wohingegen sie aus seinem Spätwerk über den Staat und auch aus späteren Beschreibungen symbolischer Gewalt vollständig verschwinden.

Sprache und Verkörperung zwischen Metropole und Kolonie

In der Auseinandersetzung mit symbolischer Gewalt wird Sprache als ihre bedeutendste Dimension (Rehbein 2006: 194) und als ihr wichtigstes Medium (Schmidt/Woltersdorff 2008: 13) bezeichnet. »Spricht man von *der* Sprache, ohne sie näher zu bestimmen«, so Bourdieu, »meint man damit unausgesprochen die offizielle Sprache, die innerhalb der territorialen Grenzen dieser Einheit als einzige legitime gilt« (Bourdieu 2017: 7).[34] Für Bourdieu ist diese Einheit Frankreich[35] – eine Nation, die als Verkörperung der politischen und epistemischen Ideale von Aufklärung, Zivilisation sowie der Überwindung von Zwang und Gewalt gilt. Gerade das wird von seinem Konzept symbolischer Gewalt jedoch massiv infrage gestellt.

34 Die im auf Deutsch 2017 erschienenen Buch *Sprache* als Alleinautorenschaft ausgewiesene Veröffentlichung *Der Fetisch der Sprache* (Bourdieu 2017: 7ff.) beruht auf dem gemeinsam mit Luc Boltanski verfassten Aufsatz *Le fétichisme de la langue* (Bourdieu/Boltanski 1975).

35 Wenn Bourdieu von Frankreich spricht, bleiben dessen immer noch existierende Überseé-Départements ausgeblendet.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zugleich besteht weitgehend Konsens darüber, dass neben der Sprache vor allem die Somatisierung androzentrischer und heteronormativer Geschlechterverhältnisse – die von ihm so genannte männliche Herrschaft – für das Konzept zentral sei (Löffler 2011: 153ff.; Mauger 2005: 210; Rehbein 2006: 209ff.; Schultheis 2008: 31f.). Auch Bourdieu selbst versteht die männliche als »paradigmatische Form der symbolischen Herrschaft« (Bourdieu/Wacquant 1996a: 208). Für diese identifiziert er das Symbolsystem der Körpersprache als wesentliche Vermittlungsinstanz. Grundlage dafür sind vor allem seine ethnologischen Untersuchungen der Kabyl_innen im einst von Frankreich kolonisierten Algerien.[36] Die beobachtbaren Praktiken der sogenannten einfachen Männer und Frauen in der kolonisierten algerischen Peripherie, in denen er symbolische Gewalt am Werk sieht, macht Bourdieu nicht primär an deren sprachlicher Kommunikation fest, sondern vor allem an ihrem Habitus und damit in der unbewussten Verkörperung von sozialen Normen und Regeln (Bourdieu 1998b, 2012). Zwei für symbolische Gewalt relevante Dimensionen – die sprachliche und die körpersprachliche – werden also auf sehr unterschiedliche Art konzeptionell verdichtet.

Was heißt sprechen?

Wie Bourdieu in zahlreichen Analysen der französischen Gesellschaft sowie in seiner an französischen und englischen Autoren orientierten Sprachtheoriekritik ausführt, entfalten sprachliche Akte des Benennens, Setzens, Trennens und Zusammenführens performative Machtwirkungen, indem sie »Bedeutungen, Klassifikationen, Auf- und Abwertungen durchsetzen« (Schmidt/Woltersdorff 2010: 322). Das Gegebene wird konstituiert, indem es ausgesprochen wird (Bourdieu/Wacquant 1996b: 183). Allein darin liegt bereits die Möglichkeit symbolischer Gewalt, die sich umso effektiver entfaltet, je weniger explizit diese hierarchisierenden Bedeutungszuschreibungen erfolgen:

> »Wird in der Alltagssprache etwas festgestellt, dann gemeinhin immer mit dem impliziten Zusatz: konform oder nicht-konform mit der Natur der Dinge, normal oder anormal, angenommen oder verbannt, Segen oder Fluch. Den Substantiven sind stillschweigende Adjektive, den Verben stumme Adverbien beigeordnet, die anerkennen oder verdammen, die kategorisch erklären, was würdig oder unwürdig ist, weiter zu existieren, die degradieren und diskreditieren.« (Bourdieu 1985: 56)

36 Für Bourdieus frühen ethnologischen Zugang ist die Methode der teilnehmenden Beobachtung keine Besonderheit. Sie wird ergänzt durch Interviews, die er mit algerischen Kolleg_innen durchführt. Der methodische Unterschied zu späteren Studien in Frankreich, die viel stärker quantitativ und statistisch angelegt sind, ist auffällig und verweist auf die in einem eurozentrischen Wissenschaftssystem selbstverständliche unterschiedliche Herangehensweise an europäische und außereuropäische Gesellschaften.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Da dies kein neutraler Akt ist, sondern ein Prozess, der stets in sozial bedingten Ungleichverhältnissen stattfindet, die auf der symbolischen Ebene des Sprachlichen immer wieder befestigt werden, spricht Bourdieu in Bezug auf die vermeintlich gewaltfreie Sphäre des Sprechens und der Sprache von symbolischer Gewalt, Macht und Herrschaft (Bourdieu 2005, 2017). Im Gegensatz zu philosophischer und linguistischer Sprachtheorie, die die Gewaltförmigkeit der Struktur und Grammatik von Sprachsystemen problematisiert und diese von der Praxis des Sprechens unterscheidet, liegt Bourdieu an der Analyse und Kritik der sozialen Bedingungen dieser Sprachsysteme, der Sprachwissenschaften sowie des Sprechens selbst (Bourdieu 2005: 41; Bourdieu/Wacquant 1996b: 175f.).

Die Legitimität der offiziellen Sprache und der von ihr produzierten sozialen Effekte beruht nach Bourdieu unter anderem auf dem Vergessen der Entstehungsgeschichte und auf dem Ausschluss der politischen Verhältnisse, unter denen sich diese Sprache durchgesetzt hat (Bourdieu 2017: 8). Er geht auch nicht von der kulturellen sprachlichen Einheit gesellschaftlicher Entitäten aus, wie viele Linguisten und Ethnologen seiner Zeit und davor das tun, sondern fokussiert mit der Analyse sozialer Ungleichheit auf die symbolische Gewalt der permanenten (körper-) sprachlichen Herstellung von Differenzen innerhalb einer Gesellschaft.[37] In Form einer Kritik der französischen Gesellschaft, ihrer Institutionen und Praktiken der Herrschaftssicherung über sprachliche Distinktion zeigt Bourdieu, dass Sprache ein soziohistorisches Phänomen und Trägerin symbolischer Macht, Gewalt und Herrschaft ist (Thompson 2017: 204).

Nach Bourdieu herrscht beim Sprechen nicht nur ein kommunikatives und soziales, »sondern auch ein ökonomisches Verhältnis, in dem es um den sozialen Wert der Sprechenden und ihrer Produkte« geht (Rehbein 2006: 196). Sprache und Sprechen ist also auch eine Frage des Marktes (Bourdieu 2005: 73ff., 2017: 179ff.), denn erst über diesen erhält die Kompetenz des oder der Sprechenden ihren Wert.[38] Nicht allein, was gesagt wird, ist dafür ausschlaggebend, sondern von wem, in welchem sozialen Kontext und auf welche Weise (ebd.: 60). Nur wer auf diesem Markt zum Sprechen befugt sei, von anderen darin anerkannt werde und darüber hinaus auch noch treffsicher zu artikulieren vermöge, profitiere vom Sprechen und der Sprache (Bourdieu 2017: 180). Situationsabhängige sprachliche Kompetenz sei also nicht natürlich gegeben, sondern statusgebunden und sozial erlernt (Bourdieu/Wacquant 1996b: 181) und lasse sich in zwei Worten zusammenfassen: »Distinktion und Korrektheit« (Bourdieu 2005: 66).

37 In seiner Sprachtheorie arbeitet sich Bourdieu exklusiv an Autoren ab, was auch dem Maskulinismus und Androzentrismus der für ihn zeitgenössischen Wissenschaften geschuldet ist.

38 Die übersetzte Wiederveröffentlichung von *Der sprachliche Markt* (Bourdieu 2017: 179ff.) beruht auf dem Kapitel *Le marché linguistique* aus Bourdieus Monografie *Questions de sociologie* (Bourdieu 1980 : 121ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In Hinblick auf eine symbolisches Kapital generierende Sprech- und Sprachkompetenz komme es also auf »die Fähigkeit zur Produktion der *richtigen* Ausdrucksweise zum *richtigen* Zeitpunkt« (Thompson 2017: 208)[39] an, mit der »die Fähigkeit, sich Gehör, Glauben, Gehorsam usw. zu verschaffen« (ebd.: 208f.) einhergehe. Welche Ausdrucksformen auf diesem Markt des kulturellen und sozialen Kapitals auch in den Mehrwert symbolischen Kapitals konvertiert werden können (Bourdieu 1993: 216, 2005a: 79ff.), hängt folgerichtig von der Definition legitimer Sprechweisen ab. Deren Grad der Beherrschung ist wiederum von sozialen Bedingungen mitbestimmt. Für diese grundlegende Erkenntnis über die Herrschaftssicherung vor allem innerhalb der französischen Klassengesellschaft hätten Bourdieu, so Schultheis (2007), dessen frühe Jahre in Algerien sensibilisiert. Dort sei ihm aufgefallen, dass die Einheimischen je nach Kontext zwischen lokaler, nationaler und kolonialer Sprache zu wechseln wussten (ebd.: 60). Noch deutlicher als in Frankreich sei hier auffällig gewesen, dass die Beherrschung von Grammatik und Orthografie nicht ausreiche, sondern nur die Voraussetzung sei, um zu einem bestimmten symbolischen Markt überhaupt Zutritt zu erlangen (Bourdieu/Wacquant 1996b: 176). Explizit artikuliert wird dieses spezifische Funktionsmerkmal eines kolonial geprägten Symbolsystems Sprache in Bourdieus sprachtheoretischen Überlegungen so gut wie nie. Es verschwindet vielmehr hinter allgemeinen Formulierungen wie Status, Klasse oder soziale Bedingtheit.

Die legitime Sprache, so Bourdieu, verfügt nicht aus sich selbst heraus über die Macht, ihr Fortbestehen und ihre Ausbreitung zu sichern (Bourdieu 2005: 64). Er argumentiert, dass sie keineswegs naturgegeben oder eine demokratische Angelegenheit, sondern klassenspezifisch ungleich zugänglich und daher Gegenstand von Kämpfen sozialer Distinktion sei. Es seien die beständigen Auseinandersetzungen zwischen den Autoritäten innerhalb eines Feldes um das Monopol der legitimen Ausdrucksweise, die dieses Monopol aufrechterhalten würden (ebd.) – und dafür sei symbolische Gewalt erforderlich. Je offizieller und damit symbolisch wertvoller der sprachliche Markt, umso mehr werde er von den jeweils dominanten Stimmen monopolisiert und kontrolliert (ebd.: 76) und entsprechend schärfer erfolge die Zensur durch die Inhaber_innen der legitimen sprachlichen Kompetenz (Bourdieu/Wacquant 1996b: 180). Wer die dort als legitim und wertvoll erachtete Sprache im wahrsten Sinne des Wortes beherrsche, lukriere symbolischen Profit (Bourdieu 2005: 84ff.), bekleide dadurch auf diesem Markt eine hohe Position und demonstriere schon allein deshalb die vermeintlich natürliche Übereinstimmung von sozialer Stellung und sprachlicher Kompetenz (Bourdieu 2017: 182). Dies sei der Ort des Privilegs der Erfahrung der Ungezwungenheit (ebd.: 68), die Bourdieu zufolge etwas Gottähnliches hat: »Dieses Empfinden, zu sein, was man sein soll, ist einer der absolutesten Profite der Herrschenden.« (ebd.: 190)

39 Hervorhebungen im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Von dieser überlegenen, ungezwungenen Position anerkannter Kompetenz aus kann man sich Bourdieu zufolge sogar weitgehend risikofrei gelegentlich einer untergeordneten Ausdrucksweise bedienen, sich etwa einen Scherz in einem Dia- oder Soziolekt oder etwa der indigenen Sprache von Kolonisierten erlauben, um sodann in die elegante Souveränität der herrschenden Hochsprache zurückzukehren. Umgekehrt, von unten nach oben, ist eine solche Aneignung hingegen nahezu unmöglich. Durch die auf diesem Markt erforderliche Anpassung an die Sprache der Herrschenden, die nichts von der Selbstverständlichkeit und Ungezwungenheit der zum Scheitern verurteilten umgekehrten Aneignung habe, verlören Beherrschte sogar, weil dabei der eigene Sprachmodus entwertet werde (Bourdieu/Wacquant 1996b: 178). Zwei Beispiele illustrieren diese Argumentation. In ihnen wird deutlich, wie über die symbolische Gewalt sprachlicher Anpassungsversuche gerade nicht eine damit aufgerufene Illusion von Gleichheit in die Realität umgesetzt, sondern ganz im Gegenteil der tatsächliche soziale Abstand zwischen den an den Sprechakten Beteiligten befestigt wird.

So analysiert Bourdieu, wie sich ein Kommunalpolitiker seiner eigenen Herkunftsregion, dem südwestfranzösischen Béarn, anlässlich einer Festansprache des lokalen Dialekts bedient. Schon für wenige Worte erhält er von jenen Anerkennung und Applaus, die diesen Dialekt täglich sprechen, ohne ungezwungen in die prestigereichere Hochsprache wechseln zu können (Bourdieu 2017: 30, 184). In diesem Zusammenhang argumentiert Bourdieu, dass die ›eingeborene‹ Sprache der Bevölkerung des heutigen Großraums Paris zur offiziellen und öffentlichen Verkehrssprache erhoben und damit eine partikulare sprachliche Qualität einer spezifischen, ökonomisch und kulturell hegemonialen, Bevölkerungsschicht universalisiert worden sei (Bourdieu 2005: 51). Demgegenüber seien alle anderen auf dem französischen Territorium gesprochenen ›indigenen‹ Sprachen wie etwa Bretonisch oder Korsisch zu Dialekten abgewertet und damit zu weniger legitimen Sprechweisen der unteren Schichten deklassiert worden (ebd.).

Bereits privilegierte (Sprach-)Gruppen seien somit ohne ihr Zutun in den Besitz kulturellen und symbolischen Kapitals gelangt, das innerhalb jener Institutionen, die ihrerseits das Monopol auf den legitimen Ausdruck halte, einen enormen Vorsprung auf dem Markt symbolischen Kapitals sichere (Schultheis 2008: 36). Dieses Privileg steht auch in einem engen Zusammenhang mit Klassenverhältnissen: »Wer im 7. Arrondissement von Paris geboren ist – und zurzeit ist das die Mehrheit der Leute, die in Frankreich regieren«, so Bourdieu, »hat, kaum dass er den Mund aufmacht, auch schon einen sprachlichen Profit erzielt, der alles andere als fiktiv und illusorisch ist […].« (Bourdieu 2017: 182)[40]

40 Der siebente Pariser Verwaltungsbezirk ist mit zahlreichen wichtigen Institutionen eines der politischen Zentren der Stadt und damit auch des Staates. Am linken Seineufer gelegen, ist er bis heute einer der teuersten und nobelsten Bezirke mit entsprechender Sozialstruktur.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In einem Gespräch mit Wacquant nennt Bourdieu mit der »Kommunikation zwischen einem Kolonialherren und einem Einheimischen in einem kolonialen oder postkolonialen Kontext« (Bourdieu/Wacquant 1996a: 177) ein weiteres Beispiel, mit dem er ausdrücklich die (post-)koloniale Dimension symbolischer Macht, Gewalt und Herrschaft auf sprachlicher Ebene thematisiert. Verwende etwa ein Kolonialherr die lokale Sprache eines einheimischen, hier automatisch als sozial unter ihm stehend gedachten Adressaten, sei dies eine klare Herablassungsstrategie, denn »der Herrschende, der vorübergehend und ostentativ auf seine herrschende Position verzichtet […], profitiert, indem er es negiert, immer noch von seinem Herrschaftsverhältnis, das ja weiterbesteht« (ebd.: 178). Bourdieu hält fest, dass der umgekehrte Fall im (post-)kolonialen Kontext deutlich häufiger sei, nämlich dass »der Beherrschte zur Übernahme der Sprache des Herrschenden gezwungen wird« (ebd.), wobei seine eigene Sprache entwertet und er niemals als der kolonialen Hochsprache vollwertig mächtig anerkannt würde. Die in die beteiligten Körper eingeschriebene rassifizierte Dimension dieses speziellen Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnisses lässt Bourdieu an dieser Stelle unberücksichtigt.

Männliche Herrschaft

Dass »die soziale Ordnung nichts anderes ist als die Ordnung der Körper« (ebd.: 215), wird in Bourdieus Konzept symbolischer Gewalt am Beispiel der von ihm so bezeichneten männlichen Herrschaft ausgeführt (Bourdieu 1990, 1997a, 1998b, 2012).[41] Sie ist für den Autor nicht nur eine unter vielen Formen symbolischer Herrschaft, sondern für letztere paradigmatisch, weil sie ihm zufolge Jahrtausende alt und universell gültig ist (Bourdieu/Wacquant 1996a: 208). Ihre Analyse dient vor allem der Argumentation gegen die Ontologisierung asymmetrischer Geschlechterverhältnisse und ist ein Plädoyer dafür, diese als sozial konstruierte zu verstehen, auch wenn dabei gerade das vermeintlich exklusiv Biologische – die naturgegebene Zugehörigkeit zum männlichen oder weiblichen Geschlecht – ins Zentrum gerückt wird. In einem Interview mit Wacquant erwähnt er diesen auch von der feministischen Forschung immer wieder betonten Aspekt:

> »Mit anderen Worten, die männliche Soziodizee verdankt ihre spezifische Wirksamkeit der Tatsache, da[ss] sie das Herrschaftsverhältnis legitimiert, indem sie es in eine biologische Konstruktion eingehen lä[ss]t, die selber eine biologisierte gesellschaftliche Konstruktion ist.« (Bourdieu/Wacquant 1996b: 209)[42]

41 Die deutsche Übersetzung (2012) bezieht sich auf die bereits überarbeitete französische Buchversion (1998b). Der diesem Buch zugrunde liegende Aufsatz *La domination masculine* (1990) wurde auf Deutsch in Dölling/Krais (1997) erstmals veröffentlicht. Alle vier Texte wurden hier berücksichtigt.

42 Unter männlicher Soziodizee verstehe ich die Selbstverständlichkeit der androzentrischen sozialen Ordnung beziehungsweise deren Rechtfertigung.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geschlecht ist für Bourdieu sehr lange keine analytische Kategorie und oft nicht einmal eine empirische Variable. Offensichtlich inspiriert von der zeitgenössischen Frauen- und Geschlechterforschung, ohne diese jedoch in seinen eigenen Schriften ausführlich zu rezipieren, hatte er in den späten 1980er Jahren seinen eigenen Worten zufolge »den Eindruck, da[ss] die Idee der symbolischen Gewalt etwas war, das in der theoretischen Begründung der feministischen Kritik noch fehlte« (Bourdieu 1997b: 218). Wenn auch nicht mit dem Begriff der symbolischen Gewalt, so ist gerade diese Dimension heteronormativer Herrschaftsverhältnisse doch seit ihren lange vor Bourdieu liegenden Anfängen ein Kernpunkt feministischer Forschung. Umso mehr erstaunte es die feministische ebenso wie die genderignorante Fachwelt, als der Soziologe 1990 den Essay *La domination masculine* veröffentlichte, der mit deutlich späterem Erscheinen als Buch (1998b) auch in der nicht-akademischen Öffentlichkeit kontrovers diskutiert wurde.

Während andere thematische Bausteine des Konzepts symbolischer Gewalt breit über Bourdieus enormes wissenschaftliches Œuvre verstreut und damit vor allem für eine außerakademische Leser_innenschaft nicht leicht auffindbar sind, stellt dieser Essay eine gut lesbare, von methodologischen und theoretischen Überlegungen weitgehend ›unbelastete‹ und daher in der Diskussion über symbolische Gewalt viel zitierte Ressource dar. Vielleicht auch deshalb wird symbolische Gewalt in der Rezeption oft auf die Geschlechterdimension reduziert, gern auch auf jene in der geografisch und historisch fernen Kabylei verorteten heteronormativen Alltagsarrangements zwischen Männern und Frauen, deren Lebensraum vermutlich nicht wenige Leser_innen erst einmal im Lexikon und auf der Landkarte suchen müssen. Ausgerechnet in der einstigen französischen Kolonie Algerien nämlich, deren Volksgruppe der Kabyl_innen für Bourdieu »ein regelrechtes Kulturreservat darstellt« (Bourdieu/Wacquant 1996a: 208), das er zwei bis drei Jahrzehnte zuvor wissenschaftlich untersucht hat, platziert er im Jargon eines ethnologischen Eurozentrismus die paradigmatische symbolische Gewalt des Geschlechterverhältnisses als Herrschaftsverhältnis. Er tut dies, ohne seine einstige ethnologische Analyse Algeriens zu modifizieren und ohne irgendeine seiner eigenen, zu diesem Zeitpunkt bereits zahlreichen, soziologischen Analysen Frankreichs hinsichtlich der Dimension Geschlecht zu betrachten.

Bourdieu geht von der in einer eurozentrischen Anthropologie konsensualen Annahme aus, dass die (vormoderne) kabylische Gesellschaft in erster Linie über das Geschlechterverhältnis differenziert (gewesen) sei und kaum andere, moderne, Formen der sozialen Organisation oder Institutionalisierung kenne (zit.n. Rademacher 2002: 146). Im dort vorzufindenden »mythisch-rituelle[n] System« (Bourdieu 1997a: 160) würden »alle Gegenstände der Welt und alle Praktiken nach Unterscheidungen klassifiziert […], die auf den Gegensatz von männlich und weiblich zurückgeführt werden können« (ebd.: 161). In einer solchen Gesellschaft herrsche demzufolge eine

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »unmittelbare[.] und nahezu vollkommene[.] Übereinstimmung zwischen den sozialen Strukturen einerseits, die in der sozialen Organisation von Raum und Zeit und in der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung zum Ausdruck kommen, und den kognitiven Strukturen andererseits, die in die Körper und Köpfe eingegangen sind.« (Bourdieu/Wacquant 1996a: 208f.)

Während soziologische Studien Bourdieu'scher Art in der modernen Gesellschaft Frankreichs differenzierter und methodisch aufwändiger Untersuchungen bedürfen, scheint symbolische Gewalt im fernen Algerien auf einfacheren Wegen beforschbar zu sein oder zumindest als Vergleichsfolie – Bourdieu spricht wiederholt vom ›Vergrößerungsglas‹ – nutzbar gemacht werden zu können. Unter Voraussetzung dieser Annahme lassen sich die für Bourdieus Konzept so zentralen Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata relativ umstandslos an eine für den anthropologischen Blick entzifferbare materielle und körperliche Dimension wie Haltung, Bewegung, Gesten, Kleidung und Ähnliches zurückbinden. Auch der Verweis auf etwas Magisches und damit Irrationales passt in die ethnologisierte Distanzierung der algerischen Kolonie, die hier nicht in erster Linie kolonisiertes Überseeterritorium ist, sondern ein als vormodern qualifiziertes Laboratorium zur Betrachtung vermeintlich immerwährender symbolischer Gewalt im Geschlechterverhältnis darstellt:

> »Die symbolische Kraft ist eine Form von Macht, die jenseits allen physischen Zwangs unmittelbar und wie durch Magie auf die Körper ausgeübt wird. Wirkung aber erzielt diese Magie nur, indem sie sich auf Dispositionen stützt, die wie Triebfedern in die Tiefe der Körper eingelassen sind.« (Bourdieu 2012: 71)

Diese körper(sprach-)liche Dimension ist an der zuvor erörterten symbolischen Gewalt der Sprache im Allgemeinen zwar ebenfalls beteiligt, dabei aber nicht vorrangig, so, wie umgekehrt die verbale Dimension bei der Untersuchung der Kabyl_innen nur eine untergeordnete Rolle spielt. Mit Hilfe seiner lokalen algerischen Mitarbeiter_innen und Kolleg_innen hat Bourdieu durchaus Gespräche mit seinen »Forschungsobjektsubjekten« (Brunner 2011: 173) geführt, zu deren verbaler Welt also zumindest vermittelten Zugang gehabt. Auch hat er die orale Tradition volkstümlicher Gedichte und Lieder in seine Beispiele integriert. Dennoch geht es bei der Analyse der ›männlichen Herrschaft‹ vor allem um unbewusste, verkörperte Aspekte symbolischer Gewalt, die, so Bourdieu, häufig die Form von Leidenschaften, Gefühlen oder körperlichen Emotionen annähmen (Bourdieu 2012: 72), die man kaum bewusst beeinflussen könne.

In der symbolischen Gewalt des Geschlechterherrschaftsverhältnisses steht der Körper, insbesondere jener der Anderen, an vorderster Front. Der später auf jegliche soziale Interaktion übertragene Habitus wird Bourdieu zufolge zur wichtigsten Waffe im Dienste der Aufrechterhaltung dieses Verhältnisses. Geschriebene Spra-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che, Bewusstsein, Schule, Bildung oder gar Wissenschaft, deren symbolischer Gewalt Bourdieu überwiegend auf französischem Territorium nachgeht, konstituieren einen anderen, von der Alltags- und Körpersprachlichkeit der Kolonisierten unterschiedenen Bestandteil symbolischer Gewalt. Beide sind für das Konzept relevant, doch in unterschiedlicher Art und mit unterschiedlichem Gewicht für Männer und Frauen dies- und jenseits des Mittelmeeres.

Grundsätzlich seien von der ›männlichen Herrschaft‹ nicht nur kabylische Frauen in einem algerischen Bergdorf betroffen, sondern Bourdieus Argument zufolge Frauen in als modern geltenden Gesellschaften weltweit. Die etwa in Europa sichtbaren und hart erkämpften Veränderungen im Geschlechterverhältnis würden nämlich sowohl in den Strukturen wie auch in den Repräsentationen weiterhin existierende Kontinuitäten symbolischer Gewalt verbergen (Bourdieu 1997b: 226). Darüber hinaus argumentiert Bourdieu, dass die ›vormoderne‹ kabylische Gesellschaft das soziale Unbewusste der ›modernen‹ europäischen verkörpert. Ihm zufolge spiegelt sich die europäische Gegenwart in der nordafrikanischen Vergangenheit und die Metropole in der Kolonie. Diese Vorstellung einer Spiegelung befestigt die eurozentrische Erzählung, die diese beiden Sphären als voneinander getrennte versteht und nicht als über den Kolonialismus zentral miteinander verbundene. Einerseits will Bourdieu diese Erzählung mit seinen Studien zur ›männlichen Herrschaft‹ infrage stellen, indem er darauf verweist, dass auch die moderne Gesellschaft von diesem Erbe geprägt ist (Bourdieu 2012: 65). Andererseits schreibt er sie mit seinem lediglich heuristischen Rückgriff auf die Kabylei auch fort, wenn er argumentiert, die körpersprachliche und unbewusste Dimension symbolischer Gewalt sei in der Kolonie deutlich besser zu beobachten als in der Metropole:

> »Am Beispiel der männlichen Herrschaft lä[ss]t sich besser als an jedem anderen zeigen, da[ss] sich die symbolische Gewalt über einen Akt des Er- und Verkennens vollzieht, der noch vor den Kontrollen von Bewu[ss]tsein und Willen stattfindet, im Dunkel der Schemata des Habitus, die geschlechtsspezifisch konstituiert und konstituierend zugleich sind.« (Bourdieu/Wacquant 1996a: 209)

Diese »Inhaftnahme des Körpers« (ebd.) und die dabei erfolgende »Somatisierung der geschlechtsspezifischen Herrschaftsverhältnisse« (ebd.) sei »dem Zugriff der Selbstreflexion und der Willenskontrolle oftmals entzogen« (Bourdieu 1997a: 165f.). Die männliche Ordnung sei insbesondere in der Kabylei, die in Ferne und Vergangenheit verortet bleibt, so tief verwurzelt, dass sie keiner Rechtfertigung bedürfe (Bourdieu/Wacquant 1996a: 208). In der westlichen Welt der Gegenwart hingegen setze sie sich nicht mehr mit der Evidenz des Selbstverständlichen durch, sondern müsse – stärker als einst und jenseits des Mittelmeers – gerechtfertigt und verteidigt werden (Bourdieu 1997b: 226). In dieser Hinsicht werden ›Kolonisierte‹ und ›Frauen‹ zwar nicht empirisch, aber doch konzeptionell gleichgesetzt. Deren verge-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schlechtlichte Betroffenheit von symbolischer Gewalt und Herrschaft wird über die ansonsten dominierenden Klassenverhältnisse gestellt, die auch in seinen frühen algerischen Studien im Zentrum stehen. Dort geht es ihm primär um eine Kritik der kapitalistischen Produktionsweise unter Bedingungen des Kolonialismus, die einen ganz spezifischen Habitus hervorbringe, und nicht vorrangig um das traditionelle Geschlechterverhältnis, auch wenn er diesen Wandel bereits in den 1960er und 1970er Jahren genau daran illustriert.

Im Vordergrund dieser Ausführungen des kabylischen Beispiels, auf das er immer wieder zurückgreift, steht für ihn anfangs die traditionelle Praxis der Ökonomie des Gabentauschs, deren Transformation durch den Kapitalismus er im ›Laboratorium‹ der algerischen Kolonie aus nächster Nähe betrachten zu können meint. Mit dem Abstand mehrerer Jahrzehnte isoliert er jedoch in *La domination masculine* (Bourdieu 1990, 1998b) eine aus feministischer Perspektive inhaltlich verkürzte, methodisch fragwürdig gerahmte und theoretisch gegenüber bereits existierenden Ansätzen ignorante ›Geschlechterfrage‹ aus seinen ansonsten komplexeren Studien dieser Region oder der Klassenverhältnisse im Kapitalismus im Allgemeinen. Seinen erneuten, nun ausdrücklich an einem universell gültigen androzentrischen Geschlechterverhältnis interessierten (Rück-)Blick auf eine als vormodern eingeführte, zum Zeitpunkt des Essays nicht mehr existierende rurale Gemeinschaft erklärt er damit, man könne dort bestimmte Dinge besser sehen als in der modernen Gesellschaft, auch wenn sie selbst in dieser noch präsent wären (Bourdieu/Wacquant 1996b: 208).

Während Bourdieu in vielerlei Hinsicht um einen »epistemologischen Bruch« (Bourdieu/Chamboredon/Passeron 1991: 15ff.)[43] mit allen herrschaftssichernden Selbstverständlichkeiten des Wissens bemüht ist, scheint ihm dieser deutlich weniger wichtig, wenn es um Geschlechterfragen geht. Oder er legt bei diesem Thema andere Kriterien an, worin ein solcher Bruch zu bestehen habe. Da Forschende aufgrund der unausweichlichen eigenen Verinnerlichung der historischen Strukturen der männlichen Ordnung Gefahr laufen würden, zu deren Erklärung »auf Denkweisen zurückzugreifen, die selbst das Produkt dieser Herrschaft sind« (Bourdieu 2012: 14), müsse man »eine für die Objektivierung des Gegenstandes der wissenschaftlichen Objektivierung brauchbare Strategie finden« (ebd.). Um bei der Untersuchung der symbolischen Gewalt der Geschlechterordnung die – aufgrund einer unvermeidbaren Geschlechtszugehörigkeit problematischen – eigenen »Verstandeskategorien« (ebd.) zu reflektieren, müsse man »eine Art Laborversuch« (ebd.) umsetzen und »mit einer Art »methodologischem Kunst-

43 Diese Frage beschäftigt Bourdieu seit den Anfängen seiner wissenschaftlichen Arbeit. Das hier angeführte, in Ko-Autorenschaft entstandene Werk ist 1968 unter dem Titel *Le métier de sociologue* erstmals erschienen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

griff die anthropologische Analyse auf Strukturen der kollektiven Mythologie anwenden« (Bourdieu 1997a: 155):

> »Bei diesem soll die ethnographische Analyse der objektiven Strukturen und der kognitiven Formen einer besonderen geschichtlichen Gesellschaft, exotisch und nah, fremd und vertraut zugleich, die der Berber der Kabylei, als Instrument einer Sozioanalyse des androzentrischen Unbewu[ss]ten behandelt werden, mit dem sich die Objektivierung der Kategorien dieses Unbewu[ss]ten durchführen lä[ss]t.« (Bourdieu 2012: 14)

Bei diesem ›Laborversuch‹ ist von Bourdieus in frühen Jahren entwickelter Skepsis gegenüber dem Eurozentrismus und Kulturalismus insbesondere anthropologischer Studien über Algerien nicht mehr viel zu bemerken. Seine Analyse vom unbewussten Wissen des in beiden Geschlechtern verkörperten Habitus der ›männlichen Herrschaft‹ fällt hinter seine eigenen Ansprüche einer reflexiven Anthropologie (Bourdieu/Wacquant 1996b) zurück und entbehrt auch jener Schärfe seiner (wissenschafts-)politischen Kritik am französischen Kolonialismus, die er während seiner Jahre in Algerien mehrfach artikuliert hat (Bourdieu 2010). Die symbolische Gewalt des Geschlechterverhältnisses erachtet er als viel nachdrücklicher als andere Erscheinungsformen symbolischer Gewalt. Und ausgerechnet, wenn es um das Geschlechterverhältnis geht, unterscheidet Bourdieu zwischen gesellschaftlichen Ordnungen der sogenannten modernen und vormodernen Welt, die er zugleich als kulturell über den ›mediterranen Raum‹ verbunden versteht. Diese Verbindung zwischen der (ehemaligen) französischen Kolonie einerseits und Frankreich, das hier als Pars pro Toto für die moderne westliche, aber dennoch androzentrisch geprägte, Welt verstanden wird, andererseits, erlaubt ihm, die beiden Räume kulturell zusammenzudenken. Eine darüberhinausgehende historische, politische und strukturelle Verbundenheit erscheint ihm bei seinem paradigmatischen Anschauungsbeispiel für eine »Somatisierung der Herrschaftsverhältnisse« (Bourdieu 1997a: 166) nachrangig.

Gemessen an einer von anderen Einflüssen und Untersuchungskategorien weitgehend bereinigten ›männlichen Herrschaft‹ versteht er die Kabyl_innen im nordafrikanischen Algerien als Repräsentant_innen eines »alten Fundus mediterraner, um den Kult der Männlichkeit zentrierter Überzeugungen« (ebd.: 156), der dies- und jenseits des Mittelmeers und »über alle Eroberungen und Bekehrungen hinweg« (ebd.: 155) als Speicher zur »Reproduktion einer sozialen und kosmischen Ordnung« (ebd.: 156) erhalten geblieben sei. Die Zugehörigkeit nicht etwa nur der südfranzösischen Kultur, deren ebenfalls traditionelle Lebensweisen er selbst mehrfach beforscht hat, sondern ebenso »der traditionellen europäischen Kultur zu diesem Kulturraum« scheint ihm mit Verweis auf frühere ethnologische Studien evident (ebd.: 157).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch scheint diese Annahme Grund genug, um die symbolische Gewalt der Geschlechterordnung exklusiv in einem aus analytischen Gründen isolierten Rest dieses ›Kulturraums‹ zu verorten und von dort aus für eine »faktische Universalität der männlichen Herrschaft« (ebd.: 160) zu plädieren. »Dieses Universum ritueller Reden und Handlungen« (ebd.: 156) in den lokalen Praktiken der kabylischen Landbevölkerung bietet Bourdieu zufolge dem Interpreten »ein vergrößertes und systematisches Bild der ›phallisch-narzi[ss]tischen‹ Kosmologie, die auch unser Unbewu[ss]tes beherrscht« (ebd.). Da dieses kulturelle Unbewusste, das immer noch »das unsere« (ebd.: 157) sei, weil »die Vergangenheit in der langen Dauer der kollektiven Mythologie« fortlebe (ebd.: 156), dieses Unbewusste aber »in der Bildungstradition des Okzidents« (ebd.: 157) niemals direkten und offenen Ausdruck finde, sucht Bourdieu es dort, wo es in Zeit und Raum eingefroren überdauert zu haben scheint.

Zweierlei Maß

Wie in anderen Strängen der Konzeptionierung symbolischer Gewalt betont Bourdieu auch hier, dass nicht nur die Beherrschten zu ihrer Beherrschung beitrügen. Auch die Herrschenden würden ihr in gewisser Weise unterliegen, selbst wenn sie von ihr profitierten. Wenn es um letztere geht, in diesem Falle also Männer, wechselt er unvermittelt Gegenstand und Methode und lässt das ›Laboratorium‹ nordafrikanischer Bergdörfer zugunsten der Britischen Inseln hinter sich, die er empirisch nie beforscht hat. »Um diese paradoxe Dimension der symbolischen Herrschaft zu untersuchen« (ebd.: 190), bedient sich der philosophisch sozialisierte Ethnosoziologe/Sozioethnologe einer spezifischen Lektüre englischer Literatur, deren Auswahl er nicht näher begründet.[44] Er bemüht dabei eine ebenfalls nicht weiter erläuterte Analysemethode, die für seine in Hinblick auf symbolische Gewalt gewohnt empirisch geleitete und theoretisch fundierte sozialwissenschaftliche Arbeitsweise sehr ungewöhnlich ist. Er selbst bezeichnet den mit dem Material von Virginia Woolfs erstmals 1927 erschienenem Roman *To the Lighthouse* (Woolf 1994) vollzogenen Argumentationssprung als »bruchlosen Übergang von einem Extrem des kulturellen Raums zum anderen, von den kabylischen Bergbauern zur Bloomsbury-Gruppe« (Bourdieu 1997a: 190).[45] Das sind zwei Pole in der Analyse universeller männlicher Herrschaft, die gegensätzlicher nicht sein könnten: ›dort‹

44 Dies ist bemerkenswert, zumal die Verwendung literarischer Werke für die Soziologie ungewöhnlich ist und sich der Autor bereits in *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (Bourdieu 1992b) intensiv mit der Genese und Struktur des literarischen Feldes beschäftigt hat.

45 Die nach dem Londoner Stadtteil Bloomsbury benannte Gruppe von Künstler_innen und Intellektuellen, der auch Virginia Woolf und ihr Ehemann Leonard angehörten, bestand von 1905 bis zum Zweiten Weltkrieg.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Verkörperung eines naturalisierten und in der fernen Kabylei dislozierten, rassifizierten, körpersprachlich vermittelten weiblichen Beherrschtseins, ›hier‹ die literarisch elaborierten Analysen des großbürgerlichen Weißen männlichen Herrschens durch eine (west-)europäische intellektuelle Elite.

Mit der Interpretation von Passagen des Romans erläutert er seine These von einer für Männlichkeit konstitutiven *illusio*, die allen Formen der ebenfalls männlichen *libido dominandi* zugrunde liege (ebd.: 195f.). Hier wird es schon allein auf begrifflicher Ebene deutlich theoretischer und konzeptioneller als dort, wo es um die Erklärung der weiblichen Beherrschtheit geht, die er mit der empirischen Analyse der Körpersprache sowie oraler Wissenstraditionen indigener Nordafrikaner_innen erklärt. In Woolfs Roman analysiert er Sätze und Narrationen einer Familiengeschichte aus dem britischen Großbürgertum, um zu argumentieren, Männer seien im Gegensatz zu Frauen gesellschaftlich so bestimmt, »da[ss] sie sich, wie Kinder, von allen Spielen packen lassen, die ihnen gesellschaftlich zugewiesen werden und deren Form *par excellence* der Krieg ist« (ebd.: 196). Inspiriert von Woolfs Roman, in dem es in dieser Passage darum geht, dass der Ehemann von seiner Gattin beim simplen ›Krieg spielen‹ ertappt wird, spricht Bourdieu den Krieg als Terrain an, auf dem auch symbolische Gewalt in Form des Geschlechterverhältnisses gedeihe.

Er thematisiert den Krieg hier sehr abstrakt mit dem Verweis auf Woolfs Roman, wohingegen die empirische Realität des algerischen Befreiungskrieges während seiner dortigen Untersuchungen im selben Essay keine vergleichbare Rolle spielt. Doch »[w]eil der Mann dazu erzogen ist, die gesellschaftlichen Spiele und Einsätze anzuerkennen, bei denen es um Herrschaft geht, hat er hier das Monopol« (ebd.) sowie »das zweischneidige Privileg, da[ss] er sich den Spielen um die Herrschaft hingeben darf und diese Spiele ihm *de facto* vorbehalten bleiben« (ebd.). Gerade die Teilnahme an diesen Spielen mache ihn aber auch zu einem seiner eigenen Herrschaft Unterworfenen, der determiniert sei von jenen Dispositionen, die er sich über die Teilnahme an diesen ›Spielen‹ notwendigerweise angeeignet habe – egal, ob in der Kabylei, in England oder Frankreich. Gerade das bleibe der Frau versagt.

> »Die Frau von der Agora und allen öffentlichen Plätzen auszuschließen, wo sich die Spiele abspielen, die, wie die der Politik oder des Krieges, gemeinhin als die ernstesten der menschlichen Existenz angesehen werden, bedeutete, ihr in der Tat zu untersagen, sich die Dispositionen anzueignen, die durch die Frequentierung dieser Plätze und Spiele erworben werden […].« (ebd.: 189)

So weit, so plausibel in Bezug auf die symbolische Gewalt des Geschlechterverhältnisses als Herrschaftsverhältnis, und so ambivalent in Bezug auf die Bedeutung des Krieges für ebendieses. Ausgerechnet an diesem Punkt wendet Bourdieu sein Argument jedoch in eine unerwartete Richtung. Während Frauen am Beispiel der

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kabyl_innen als gänzlich unbewusst Handelnde, als passive Objekte des an ihnen vollzogenen Geschehens beschrieben werden, argumentiert er mit der Protagonistin aus Woolfs Text – die im Gegensatz zur Masse anonymer Frauen in der Kabylei einen Namen hat – für einen Scharfblick der von den Machtspielen Ausgeschlossenen, die noch so ernsten Spielen gegenüber einen distanzierten Standpunkt einnähmen (ebd.: 196f.). Weil diese Distanz nicht freiwillig gewählt, sondern ein Herrschaftseffekt sei, sei etwa die Romanfigur Mrs. Ramsay dazu verurteilt, nicht aus freien Stücken, sondern vermittelt über Sohn und Gatten an diesen Spielen teilzunehmen (ebd.: 197), »aus einer zugleich außenstehenden und untergeordneten Position« (ebd.: 200), die sie jedoch dazu befähige, zu hinterfragen, was und wie ›gespielt‹ wird. Im Rückgriff auf Woolfs eigene Formulierung spricht Bourdieu in diesem Zusammenhang von Frauen als »*schmeichelnden Spiegeln* […], die dem Mann das vergrößerte Bild seiner selbst zurückwerfen« (ebd.: 203).[46]

Dies ist derselbe Gedanke und dieselbe Formulierung, die er zu Beginn seines Aufsatzes über den heuristischen Blick auf die historisch, geografisch und vor allem kulturell ›ferne‹ kabylische Gesellschaft verwendet, durch den man wie in einer Vergrößerung auf die symbolische Gewalt des Geschlechterverhältnisses in der vertrauten ›eigenen‹ Welt blicken könne (ebd.: 156; Bourdieu 2012: 14). Die (algerische) Kolonie wird als vormodern feminisiert, während die (europäische) Frau innerhalb der modernen Welt als Kolonisierte fungiert. Im Gegensatz zur realen, aber namenlosen kabylisch-algerischen Frau, deren Ausdrucksweise nicht sprachlich, sondern körpersprachlich dechiffriert und die auch gar nicht nach ihrer Meinung gefragt wird, scheint die namentlich genannte Europäerin, und sei sie nur eine literarische Fiktion, immerhin zu durchschauen, was ihr widerfährt.

Eine noch bemerkenswertere Problematik der Argumentation liegt in der für das kabylische Bergdorf und eine britische Insel deutlich unterschiedlichen Zuschreibung der Hauptverantwortung für den somatisierten Effekt der symbolischen Gewalt des Geschlechterverhältnisses.[47] Für jenseits des Mittelmeeres wird argumentiert, wie sehr die Beherrschten selbst für das Funktionieren symbolischer Gewalt mitverantwortlich seien, also die kabylischen Frauen unterprivilegierter Klassen. Für jenseits des Ärmelkanals hingegen scheint zu gelten, dass die »psychosomatische Aktion, die zur Somatisierung des Politischen führt, […] hauptsächlich durch den vollzogen [wird], der das Monopol der legitimen symbolischen Gewalt […] innerhalb der Keimzelle der Gesellschaft innehat« (Bourdieu 1997a: 202f.) – der bürgerliche Ehegatte und Familienvater.

46 Hervorhebung im Original.

47 Im Roman geht es um einen Ferienaufenthalt der Familie Ramsay an einem Küstenort. Ein letztlich nicht stattfindender Ausflug zum titelgebenden Leuchtturm auf einer vorgelagerten Insel ist für die Handlung und für Woolfs Sezierung des Geschlechterverhältnisses zentral.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Am Ende des Aufsatzes fügt Bourdieu die beiden Argumentationen aus ethnologischer Feldforschung und Ad-hoc-Literaturanalyse wieder zusammen, indem er auf den ökonomischen Ausgangspunkt für sein Interesse an der symbolischen Gewalt des Geschlechterverhältnisses zurückkommt: den symbolischen Tausch und den dabei zentralen Wert symbolischen Kapitals, als dessen »paradigmatische Realisierung« (ebd.: 205) er den Heiratsmarkt versteht. Die über Verwandtschafts- und Heiratsbeziehungen organisierten Produktions- und Reproduktionsverhältnisse basieren Bourdieu zufolge »auf einer Art ursprünglichem Gewaltstreich« (ebd.). Dessen Folge bestehe darin, dass Frauen auf diesem in der Kabylei oder in der französischen Provinz noch real existierenden, aber auch im britischen Bürgertum Woolfs noch wirkungsmächtigen, vormodernen Heiratsmarkt »nur in Gestalt von Objekten oder, besser, von Symbolen in Erscheinung treten können, deren Sinn außerhalb ihrer selbst konstituiert wird und deren Funktion es ist, zum Fortbestand und zur Mehrung des im Besitz der Männer befindlichen symbolischen Kapitals beizutragen« (ebd.). Bourdieu zufolge gelte dies in unterschiedlichen Abstufungen heute noch, selbst innerhalb der sogenannten zivilisierten Welt, wenn auch in modifizierter Weise. Unabhängig von real existierenden Heiratsarrangements übernähmen Frauen überwiegend Tätigkeiten, die mit dem Erscheinungsbild einer Familie, einer Gruppe oder eines Unternehmens zu tun hätten, mit deren sozialen Beziehungen und zeremoniellen Aktivitäten sowie den zahlreichen untergeordneten und wenig prestigereichen Tätigkeiten, die der Umwandlung von sozialem, kulturellem und ökonomischem Kapital in symbolisches Kapital dienen und umgekehrt (ebd.: 210f.).

Teilen und Denken

Während Bourdieu zwischen Männern und Frauen im Allgemeinen massive Unterschiede feststellt, scheinen zwischen Frauen beziehungsweise zwischen Männern der jeweils zwei voneinander getrennt gedachten Untersuchungsräume keine nennenswerten Differenzen zu bestehen. Das ist umso bemerkenswerter, als Bourdieu in seinen frühen Studien zu Algerien ausdrücklich auch den Rassismus der kolonialen Situation thematisiert und sein späteres Werk sich zentral mit Klassendifferenzen beschäftigt. Beides scheint irrelevant, wenn es um Geschlecht geht. Die symbolische Gewalt des Geschlechterverhältnisses gilt Bourdieu zufolge dies- und jenseits des Mittelmeers, des Ärmelkanals und anderer einstiger Verkehrswege europäischer Kolonisator_innen, deren Aktivitäten für seine Argumentation keinerlei Rolle spielen.

Auch die Tatsache, dass die von ihm beforschten Kabyl_innen im von ihm selbst miterlebten antikolonialen Befreiungskampf aktiv waren, findet in der Analyse der symbolischen Gewalt des Geschlechterverhältnisses keinen Niederschlag. Seine schon früh formulierte Feststellung, der Krieg verändere das soziale Feld ebenso

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

radikal wie die Einstellung der Individuen, die dieser Situation ausgesetzt seien (Bourdieu 2010: 163), wird von der scheinbar ewig währenden männlichen Herrschaft außer Kraft gesetzt. Während die politische, ökonomische und soziale Situation in der Kabylei der 1990er Jahre gegenüber Bourdieus vierzig Jahre früherem Militärdienst von ihm selbst durchaus als historisch veränderte verstanden wird, ist dies für das Geschlechterverhältnis offensichtlich in weit geringerem Ausmaß der Fall. Die vor allem am Beispiel der Kabylei als zeitlos universalisierte Geschlechterdimension scheint alle anderen analytischen Kategorien, politischen Argumentationen und theoretischen Erkenntnisse zu überschreiben – auch seine eigenen.

Bourdieu denkt seine beiden Untersuchungsräume – hier Frankreich beziehungsweise Großbritannien, dort Algerien – nicht konsequent im Sinne ihrer für beide Seiten konstitutiven Verflechtungen der kolonialen Moderne zusammen. Obwohl die koloniale Situation Algeriens sein politisches wie auch sein wissenschaftliches Selbstverständnis maßgeblich mitbestimmt hat, obwohl gerade dieses für sein Konzept symbolischer Gewalt zentral gewordene Werk ausgerechnet auf Studien der von Frankreich kolonialisierten algerischen Gesellschaft beruht und obwohl das mit Woolfs Roman bemühte britische Beispiel in der Hochblüte des Kolonialismus spielt. Im Längsschnitt seines über Jahrzehnte entstandenen Konzepts ist eine problematische Zweiteilung zwischen Hier und Dort, zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen der kognitiven Doxa selbstverständlichen Wissens über Normen und Regeln (Bourdieu 2001a: 226) und der somatischen Hexis deren ebenso selbstverständlicher Verkörperung (Bourdieu 2005: 79ff.) auszumachen; ebenso zwischen der zivilisierten Sphäre der gesprochenen und geschriebenen französischen Sprache und dem als Relikt der Vormoderne erscheinenden Sphäre des überwiegend körpersprachlichen Ausdrucks marginalisierter Kolonisierter in der algerischen Provinz.

Daraus resultiert ein hinsichtlich epistemischer Gewalt interessanter Widerspruch, der auch in der Rezeption symbolischer Gewalt nach Bourdieu fortgesetzt wird. Nicht nur in den Sozialwissenschaften gilt als selbstverständlich, dass offene Repression zur Sicherung von Herrschaftsverhältnissen in sogenannten modernen Gesellschaften aufgrund vermeintlich erreichter zivilisatorischer Standards abnehme (Peter 2004: 48). Für Bourdieus Frankreich, das zentrale Untersuchungsfeld symbolischer sprachlicher Gewalt, trifft dies nur unter Ausblendung der repressiven und auch militärischen Überseepolitik der einstigen Kolonialmacht zu. Damit wird es möglich, diesen Untersuchungsraum selbst in der Kritik als politische und epistemische Inkarnation der Französischen Revolution im Namen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit fortzuschreiben, ohne deren koloniale Unterseite benennen zu müssen.

Im Fall des algerischen Beispiels, das Bourdieu für seine wissenschaftliche Sozialisation als »enorme[s] Experimentier- und Beobachtungsfeld« (zit.n. Schultheis 2004: 22) noch während des antikolonialen Befreiungskrieges erlebt hat, ist

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieses Argument doppelt widersprüchlich. Gerade dort, in der vermeintlich unbewusst verhandelten Selbstverständlichkeit gesellschaftlicher Organisation, in der von marginalisierten, rassifizierten und kolonisierten Subjekten bevölkerten ›Peripherie‹, verortet Bourdieu mit der ›männlichen Herrschaft‹ eines seiner wichtigsten Anschauungsbeispiele für symbolische Gewalt. Die vor allem an den Kolonisierten festgestellte vergeschlechtlichte körpersprachliche Dimension universalisiert Bourdieu als Jahrtausende altes transhistorisches Phänomen. Das erlaubt ihm, es punktuell auch in seine sprachanalytischen Überlegungen zur Klassenherrschaft in Frankreich zu integrieren, ohne den politischen Kontext näher thematisieren zu müssen. Gewissermaßen komplementär dazu spielt die unfreiwillige, von Klassenverhältnissen ebenso wie von Rassismus geprägte Mehrsprachigkeit der Algerier_innen, die er schon früh als Teil des kolonial-kapitalistischen Herrschaftsverhältnisses identifiziert, in seinen sprachanalytischen Annäherungen an symbolische Gewalt eine nur untergeordnete Rolle.

Dass der forschende Rückblick auf ein fernes Anderswo sich nicht primär auf Sprache, sondern auf Körpersprache konzentriert, nicht auf Kognition, sondern auf Somatisierung, hat nicht nur mit der Chronologie seiner Untersuchungen zu tun. Diese Herangehensweise stellt in der eurozentrischen (sozial-)wissenschaftlichen Tradition, zumal jener der Ethnologie, keine Besonderheit dar. Auch wenn sich Bourdieu gerade in seinen algerischen Studien bewusst vom eurozentrischen Erbe dieser Disziplin abzugrenzen versucht, bleibt er selbst strukturell und kognitiv eingebettet in den kolonialen Apparat (Go 2013: 51), kann sich also dessen konstitutiven Paradigmen nicht vollständig entziehen.

Während die politische Dekolonisierung als abgeschlossen gilt, seit Bourdieu Algerien vor einem halben Jahrhundert verlassen hat, sind jene Paradigmen, die das koloniale Projekt mit ermöglicht haben, langlebig und nachhaltig wirksam. In der Kolonialität des Wissens sind sie als Spuren epistemischer Gewalt bis heute präsent. Welche Bedeutung die vielgestaltige Domäne des Wissens für Bourdieus Konzept symbolischer Gewalt hat, diskutiere ich im folgenden Abschnitt über die Reproduktion von Eliten im (französischen) Bildungssystem. Die koloniale Frage spielt darin scheinbar keine Rolle mehr, auch Rassismus sowie die Kategorie Geschlecht bleiben in seiner scharfen Kritik am Klassismus dieses vermeintlich demokratisierenden Systems unberücksichtigt.

Elitenreproduktion im Bildungssystem

Wenn ihm der Umweg über das kolonisierte Algerien die Augen für die symbolische Gewalt der verkörperten Ausdrucksweise von Herrschenden und Beherrschten geöffnet hat, so ist es Bourdieus eigene Überschreitung von Bezirks-, Regions- und vor allem Klassendifferenzen innerhalb Frankreichs, die das einstige Kind aus sogenannten einfachen Verhältnissen der französischen Provinz für die symbolische

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gewalt der angemessenen Ausdrucksweise innerhalb der ›eigenen‹ Herrschaftsordnung sensibilisiert hat. Im Zuge seines – gemessen an seinen eigenen Analysen und Theorien unwahrscheinlichen – sozialen Aufstiegs hat er jene ungeschriebenen Regeln des Sprechenkönnens und Gehörtwerdens am eigenen Leibe erfahren, die dazu gemacht sind, eine solche Transgression von Klassengrenzen zu erschweren, ohne als repressiv in Erscheinung zu treten. Sie entfalten ihre Wirkung über ihre Verkörperung im Habitus der Beteiligten, in deren Körpersprache, die sich in meist unbemerkt eingeübten Bewegungen, Gesten und Stimmlagen manifestiert, in unkontrollierbaren Körperreaktionen oder auch in unterschiedlichen Formen des Schweigens, sei es als Geste der Macht oder aus Ohnmacht. »Denn über den sprachlichen Habitus«, so Bourdieu mit Bezug auf Sprache wie auch auf Körpersprache, »drückt sich – als nur eine seiner Dimensionen – die Totalität des Klassenhabitus aus, also die Position, die jemand synchronisch und diachronisch in der Sozialstruktur einnimmt.« (Bourdieu/Wacquant 1996b: 184)

Diese Erfahrung öffnet und schärft seinen Blick für die Analyse jener Formen symbolischer Gewalt, die das französische Bildungs- und Wissenschaftssystem prägen und auch in Phasen der Öffnung und Demokratisierung für eine weit über die entsprechenden Institutionen hinausgehende herrschaftssichernde Wirkung sorgen. Durch Bourdieus Brille betrachtet, erstrecken sich die entsprechenden Symbolsysteme von der Grundschule bis zu den elitärsten akademischen Institutionen Frankreichs. Im Spannungsfeld zwischen der Befestigung von Herrschaft durch die symbolische Gewalt des Bildungswesens und deren Reduktion durch die Aneignung symbolischer Macht in eben diesem System kommt der Dimension des Epistemischen eine zentrale Bedeutung zu. Dies ist deshalb der Fall, weil Bourdieu zufolge in den Auseinandersetzungen zwischen und innerhalb derselben sozialen Klasse(n) jene Spielregeln und Klassifikationen festgelegt werden, an denen sich diese Kämpfe auszurichten haben (Peter 2004: 55). Damit sind nicht etwa nur kanonische Bildungsinhalte und die Formalisierung ihres Erwerbs gemeint, sondern vor allem jenes überwiegend unbewusste und verkörperte Wissen darum, was innerhalb einer bestehenden Ordnung zu tun und was zu unterlassen ist und in welcher Art und Weise. Indem sich Felder miteinander verschränkten und Effekte einander wechselseitig verstärkten, würden Klassendifferenzen euphemistisch zu kultureller Distinktion stilisiert, womit die bestehende kulturelle Ordnung bestätigt und die Klassenstruktur reproduziert werde (Swartz 1997: 134).

Das bedeutet, dass Kämpfe in einem Feld, wie etwa um ökonomischen oder politischen Einfluss, ihre Entsprechung in Kämpfen auf einem anderen Feld finden – insbesondere auf dem der Bildung (ebd.: 129ff.). Das heißt mit Blick auf symbolische Gewalt in der Schule, dass Menschen bereits von Kindesbeinen an verinnerlichen, die sie umgebende soziale Welt für evident zu halten und nicht substanziell infrage zu stellen. Im sekundären und tertiären Bildungssektor, wo auch Kritikfähigkeit erlernt werden soll, wird dies durch immer feiner ausdifferenzier-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te Formen symbolischer Gewalt fortgesetzt, die zu erkennen, anzuerkennen und zu verkennen zugleich weiter eingeübt wird. Denn, so Wacquant in einem Aufsatz des gemeinsam verfassten Buches *Reflexive Anthropologie* (Bourdieu/Wacquant 1996b),[48] »[d]ie sozialen und die kognitiven Strukturen hängen […] zusammen, und die zwischen ihnen bestehende Korrespondenz ist einer der solidesten Garanten der sozialen Herrschaft« (Wacquant 1996: 34). Die in den Symbolsystemen von Bildung und Wissenschaft angeeigneten Erkenntnisinstrumente fungieren also zugleich auch als Instrumente der Herrschaftssicherung (ebd.: 33).

Schule und Unterrichtssystem

Einer der frühesten Texte, in dem symbolische Gewalt ausdrücklich konzipiert wird, trägt den Titel *Fondéments d'une théorie de la violence symbolique* (Bourdieu/Passeron 1970),[49] verspricht also nichts weniger als die Grundlagen einer Theorie symbolischer Gewalt. Seiner formalen und sprachlichen Sperrigkeit zum Trotz basieren hierauf zahlreiche von Bourdieus späteren Arbeiten zum Bildungssystem.[50] Beinahe mathematisch-formelhaft skizziert er gemeinsam mit Jean-Claude Passeron ein vierstufiges Schema von sogenannter pädagogischer Aktion, pädagogischer Autorität, pädagogischer Arbeit und dem Unterrichtssystem als solchem (Bourdieu/Passeron 1973: 10f.). Den für das Selbstverständnis der französischen Republik wichtigen Leitsätzen der Befreiung durch Bildung und der sozialen Gleichheit durch ein zentralistisches Bildungssystem erteilen die Autoren darin eine deutliche Absage. Unmissverständlich halten sie fest, dass die herrschende Kultur »ihre Existenz den sozialen Bedingungen verdankt, deren Produkt sie ist, und ihre Intelligibilität der Kohärenz und den Funktionen der Struktur der signifikanten Beziehungen […], die sie konstituieren« (ebd.: 17).[51] In bestem demokratischen Konsens trage das herrschende Bildungssystem also zur Reproduktion eines ganz spezifischen kulturellen Kapitals bei, das – fälschlicherweise – als ungeteiltes Eigentum der gesamten Gesellschaft betrachtet würde (ebd.: 20).

»Jede pädagogische Aktion […]«, heißt es in der ersten These, »ist objektiv symbolische Gewalt, insofern sie mittels einer willkürlichen Gewalt eine kulturelle Will-

48 Das französische Original *Reponses. Pour une anthropologie réfléxive* erschien 1992.

49 Der genannte Text bildet den ersten Teil des hier zitierten Buches *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d´enseignement* (Bourdieu/Passeron 1970). Die hier verwendete deutsche Übersetzung des Titels lautet *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt* (Bourdieu/Passeron 1973), wurde aber in Kombination mit einem anderen Text als Buch veröffentlicht als dies beim französischen Original der Fall ist.

50 In der Bourdieu-Rezeption wird der Text zumeist nur kurz erwähnt, während man ausführlichere Referenzen auf symbolische Gewalt im Bildungssystem auf zugänglichere Texte aus demselben Themenkomplex vornimmt.

51 Die in Original und Übersetzung zahlreich vorhandenen Hervorhebungen ganzer Sätze und Satzteile wurden an dieser Stelle und in den nachfolgenden Zitaten zur besseren Lesbarkeit entfernt.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kür durchsetzt« (ebd.: 13). Die Reproduktion der herrschenden Kultur trage mit dazu bei, auch »die Struktur der Kräfteverhältnisse in einer sozialen Formation zu reproduzieren, in der das herrschende Unterrichtssystem dazu tendiert, sich das Monopol der legitimen symbolischen Gewalt zu sichern« (ebd.: 14). In einem zweiten Sinn sei die sogenannte pädagogische Aktion symbolische Gewalt, indem sie »die willkürliche Auslese re-produziert […], die eine Gruppe oder eine Klasse objektiv in und mittels ihrer kulturellen Willkür vornimmt« (ebd.: 16f.). Diese Funktion ist besonders wichtig, weil sie der Monopolsicherung nicht nur auf ideologischer Ebene dient, sondern auch auf organisatorischer. Dass die Willkür dieser Durchsetzungsmacht verkannt wird, liege an der Anerkennung der von den Autoren sogenannten »pädagogische[n] Autorität« (ebd.: 21) in einem pädagogischen Kommunikationsverhältnis, das die Kräfteverhältnisse, die es ermöglichen, zugleich verschleiere (ebd.). Mehr noch, deren auf Verkennung basierende Anerkennung und Legitimierung tendiere dazu, den beherrschten Gruppen gewissermaßen »zu untersagen, sich all der Kraft zu versichern, die ihnen die Bewu[ss]twerdung ihrer Stärke verleihen würde« (ebd.: 25), womit die Kräfteverhältnisse wiederum verstärkt und Widerstand verhindert würde(n). Die Spezifität symbolischer Gewalt komme darin zum Ausdruck, dass es ihr gelinge, sich in Vergessenheit zu bringen (ebd.: 27).

Dem apodiktischen Grundton dieser Argumentation zum Trotz verstehen die Autoren die Ausdrucksformen dieser Autorität und der von ihr ausgeübten ›Aktionen‹ ebenso wie den Grad der Anerkennung einer damit befestigten Herrschaft durchaus als historisch variabel (ebd.: 24) – und damit als potenziell veränderbar. Historisch gefestigt und nicht zufällig sei aber auch die »Verbindung der Instrumente symbolischer Gewalt und der Instrumente der Verschleierung (d.h. der Legitimität) eben dieser Gewalt« (ebd.: 26). Betreffend das reformerische Potenzial bildungspolitischer Bemühungen innerhalb Frankreichs Ende der 1960er Jahre äußern sich Bourdieu und Passeron daher ernüchtert. Die über symbolische Gewalt erfolgende Verkennung der Struktur des Herrschaftsverhältnisses zwischen den Klassen beeinflusse »sowohl die ›kulturpopulistische‹ Absicht, die beherrschten Klassen dadurch zu ›befreien‹, da[ss] man ihnen die Mittel an die Hand gibt, sich die legitime Kultur […] anzueignen […], als auch das populistische Projekt, die Legitimität der kulturellen Willkür der beherrschten Klassen zu dekretieren, indem man sie als ›Volkskultur‹ kanonisiert« (ebd.: 35f.). Damit wird sowohl der liberaldemokratischen Behauptung der Selbstermächtigung durch Bildung im bestehenden System eine Absage erteilt als auch einem idealisierenden Rückgriff auf vermeintlich alternative traditionelle Wissensressourcen.

Da die Autoren exklusiv auf Frankreich fokussieren, überrascht der unvermittelte Hinweis auf eine »für unsere Gesellschaften charakteristische Durchsetzungsweise« (ebd.: 28) der pädagogischen Aktion durch die pädagogische Autorität, die offensichtlich im Gegensatz zu ›anderen Gesellschaften‹ gedacht wird. Dass man

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich Ende der 1960er Jahre eine Pädagogik ohne Zwang und Sanktion vorzustellen vermöge, sei »die Folge eines Ethnozentrismus« (ebd.), der dafür Sorge trage, dass die in ›unseren Gesellschaften‹ üblichen pädagogischen Sanktionen nicht als solche wahrgenommen würden (ebd.).[52] Damit kritisieren die Autoren zwar implizit ein Problem der zeitgenössischen Erziehungs- und Bildungswissenschaften vor allem in Frankreich, führen es aber weiter. Interessanterweise wird dieses ›wir‹ nicht mit Frankreich illustriert, sondern mit fiktiven »amerikanische[n] Lehrerinnen, die Schüler mit Zuneigungen überhäufen« (ebd.) und damit über das subtile Unterdrückungsinstrument des Liebesentzuges verfügten (ebd.). Diese vermeintlich fortschrittliche pädagogische Praxis sei in Hinblick auf symbolische Gewalt nicht weniger willkürlich »als körperliche Züchtigungen oder entehrender Tadel« (ebd.), eine erzieherische Maßnahme also, die im Kontext dieser Argumentation einer unbenannt bleibenden, zeitlich und/oder räumlich aber jedenfalls ›anderen Gesellschaft‹ zugeschrieben wird.

Als dritten zentralen Begriff setzen die Autoren den der »pädagogische[n] Arbeit« (ebd.: 44) als rentablen »Ersatz für physischen Zwang« (ebd.: 50). Sie funktioniere »als Einprägungsarbeit, die lange genug andauern muss, um eine dauerhafte Bildung zu erzeugen, d.h., einen Habitus als Produkt der Verinnerlichung der Prinzipien einer kulturellen Willkür« (ebd.: 45). Auch nach Abschluss der zuvor erläuterten pädagogischen Aktionen innerhalb eines formalisierten Bildungsweges müsse dieser Habitus gefestigt genug sein, um sich selbst und diese Prinzipien zu perpetuieren (ebd.). Aus herrschaftskritischer Sicht müsse jenes Bildungssystem, das zur Sicherung der bestehenden Ordnung benutzt werde, von längerer Dauer sein als potenzielle andere Systeme, die diese Ordnung auf dem gleichen Weg herausfordern wollen (ebd.). Damit habe das etablierte Bildungssystem einen kaum wettzumachenden Vorteil gegenüber alternativen Bildungsangeboten, die jedoch auch nicht per se symbolisch gewaltfrei sein können. Der Faktor Zeit ist für die Effizienz symbolischer Gewalt also von großer Bedeutung, nicht nur im Verlauf einer individuellen Bildungsbiografie, sondern auch als sich über mehrere Generationen erstreckender gesellschaftlicher Prozess.

Hier ähnelt die Argumentation der beiden Autoren der ihres Zeitgenossen Galtung, wenn sie von einem »Äquivalent dessen [sprechen], was im biologischen Bereich die Übermittlung des genetischen Kapitals« (ebd.: 44) sei. Dessen Analogon sei der Habitus, die Einprägungsleistung der pädagogischen Arbeit wiederum das Analogon der Generation (ebd.: 46). Zur Veranschaulichung dieses Arguments dient ein Rückgriff auf eine vorangegangene Passage. Darin verweisen die Autoren auf die bemerkenswerten Kontinuitäten zwischen einer nicht näher definierten (diesmal französischen) traditionellen Gesellschaft und der »Reproduktion

52 Der französische Originaltext ist 1970 erschienen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der den Bedürfnissen einer Salon-Aristokratie angepa[ss]ten humanistischen Kultur der Jesuitengymnasien in und mittels der Schulkultur der bürgerlichen Lyceen des 19. Jahrhunderts« (ebd.: 18). Auch darin drückt sich Skepsis gegenüber der Hoffnung auf eine rasche radikale Demokratisierung des Bildungssystems und auf einen Abbau symbolischer Gewalt aus.

Aber auch der Gegenposition, dem kartesianischen Glauben an eine angeborene Vernunftbegabung bestimmter Menschen, die real existierende Möglichkeitsbedingungen in vermeintlich freie Entscheidungen verwandle und damit ein klassenspezifisches Bildungssystem über eine »Begabungs-Ideologie« (ebd.: 69) und darauf basierende Selbstbestimmung rechtfertige, wird eine klare Absage erteilt. In diesem langwierigen Prozess der mittels symbolischer Gewalt erfolgenden Einprägung werde schließlich nicht nur der »Habitus als System von Denk-, Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Aktionsschemata produziert« (ebd.: 55), sondern auch »die Verkennung der Grenzen, die dieses System voraussetzt« (ebd.), also von formal begründeten, vermeintlich neutralen Ein- und Ausschlussmechanismen. Den materiellen und symbolischen Interessen der herrschenden Klassen ist den Autoren zufolge also dann am besten gedient, wenn die Verinnerlichung symbolischer Gewalt die Form von Selbstdisziplinierung und Selbstzensur annimmt (ebd.: 56) und fehlende Partizipation als Selbstausschließung verstanden wird (ebd.: 57).

In institutionalisierten Unterrichtssystemen, dem vierten Element des Schemas, würden die drei anderen Elemente symbolischer Gewalt – pädagogische Aktion, pädagogische Autorität und pädagogische Arbeit – vereinigt und auf Dauer gestellt. Diese zur Selbstreproduktion tendierenden Institutionen seien nämlich imstande, »kontinuierlich, d.h. zu den geringsten Kosten und serienmäßig, einen möglichst homogenen und dauerhaften Habitus bei der größtmöglichen Zahl der legitimen Adressaten zu reproduzieren« (ebd.: 74). Zu diesen Adressat_innen zählten auch die Reproduzent_innen der Institution selbst, »die mit der Einprägung beauftragten Vermittler« (ebd.: 76). Entgegen reformerischer pädagogischer Hoffnungen verfügten diese jedoch tatsächlich nur über relative Autonomie und könnten daher angesichts der Beharrungskräfte des etablierten Unterrichtssystems keine substanziellen Veränderungen bewirken. Von den Autoren Ideologien genannte Vorstellungen wie das jakobinische Ideal der neutralen Schule, die (neo-)Humboldt'sche Idee der Universität als Asyl der Wissenschaft, das auf Karl Mannheim zurückgehende Konzept der freischwebenden Intelligenz oder die Utopie einer kritischen Universität seien daher nichts weiter als unterschiedliche Formen der Illusion, dass die durch ein Unterrichtssystem ausgeübte symbolische Gewalt in keiner Beziehung zu den Kräfteverhältnissen zwischen den Gruppen oder Klassen stehe (ebd.: 85).

Auch diese Verkennung selbst kann als Teil der symbolischen Gewalt des Bildungssystems verstanden werden, und die begrenzte Autonomie von Bildungsin-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stitutionen und den darin tätigen Akteur_innen ist noch kein Garant für deren Überwindung. Wie die Autoren betonen, müsse man die Geschichte der hinsichtlich symbolischer Gewalt zentralen Bildungsinstitutionen in Zusammenhang mit der Geschichte der entsprechenden sozialen Formationen sehen (ebd.: 73). Die Kritik am kapitalistisch-bourgeoisen Gesellschaftssystem und seiner Reproduktion über die Organisation von Bildung und Wissen(schaft) ist an dieser Stelle offensichtlich, andere Kategorien als die der Klasse werden jedoch nicht angewandt.

Symbolische Gewalt und kulturelles Kapital

In engem Zusammenhang mit symbolischer Gewalt entwickelt Bourdieu das Konzept des kulturellen Kapitals, um die real existierende Ungleichheit in einem formal auf der Behauptung der Gleichheit aller Beteiligten basierenden Bildungssystems zu erklären. In der modernen Gesellschaft gebe es nämlich zwei zentrale Herrschaftsprinzipien, das ökonomische und das kulturelle Kapital (Bourdieu 2001b: 167), und beide seien gerade über das Unterrichts- und Bildungssystem eng miteinander verschränkt. Wissen spielt für die Akkumulation und Verteilung von Kapital also eine große Rolle – und umgekehrt. Entgegen der Annahme eines ungeteilten gesellschaftlichen Eigentums am kulturellen »Erbe der akkumulierten und von früheren Generationen hinterlassen Güter« (Bourdieu 1973: 96) würden diese nämlich nur jenen wirklich gehören, die die Mittel besäßen, sich dieses Erbe und den Code zu dessen Entzifferung auch anzueignen (ebd.) – also ein ganz spezielles Wissen. Diese Codes seien Bestandteil des ungleich verteilten kulturellen Kapitals, das sich am wirksamsten innerhalb der privaten Sphäre der Familie weitergeben lasse (Bourdieu 2001b: 113), also abseits jener republikanischen Öffentlichkeit, die über ein zentralistisches Bildungssystem angeblich für die Gleichheit aller Bürger_innen sorgt. Die Weitergabe dieses Kapitals ist jener Prozess, in dem sich symbolische Gewalt besonders wirkmächtig entfaltet.

Kulturelles Kapital könne in drei Formen existieren (ebd.): erstens in verinnerlichtem, inkorporiertem Zustand in Form dauerhafter Dispositionen, wie sie im Begriff der persönlichen Kultiviertheit in Form von Sprachkompetenz oder als distinguiert geltende Umgangsformen zum Ausdruck kämen (ebd.: 113ff.); zweitens in objektivierter Form von übertragbaren Artefakten und kulturellen Gütern wie etwa Gemälden oder wertvollen Instrumenten, deren sinnvolle Nutzung jedoch wiederum inkorporiertes kulturelles Kapital voraussetze (ebd.: 117f.); und drittens institutionalisiertes kulturelles Kapital, beispielsweise in Form von Bildungstiteln, in denen die Magie und Macht der zuvor diskutierten Institutionen wirksam werde, die den Träger_innen solcher Titel stabilen Wert verleihe (ebd.: 118ff.).

Alle drei Formen kulturellen Kapitals, die stets als naturgegebene oder durch Leistung erworbene Exzellenz in Erscheinung träten, bezeichnet Bourdieu als Privilegien einer klassenspezifischen Herrschaftsordnung, die in zahlreichen Dyna-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

miken symbolischer Gewalt hervorgebracht würden. Auf diesen Formen kulturellen Kapitals basierende(s) ›Intelligenz‹, ›Talent‹ oder ›Begabung‹ seien »die Adelstitel einer bürgerlichen Gesellschaft, die die Schule weiht und legitimiert, indem sie verschleiert, dass die schulischen Hierarchien, die sie durch eine angeblich völlig neutrale Aktion von Eintrichterung und Auslese herstellt, die sozialen Hierarchien im doppelten Sinne des Wortes reproduzieren« (ebd.: 59). Das Bildungssystem erfüllt Bourdieu zufolge also nicht nur eine ideologische Funktion, sondern es »sanktioniert mit seinen Urteilen eine der verborgensten und wirkungsvollsten Formen des Klassenprivilegs, die man das Privileg der starken Beschleunigung nennen könnte« (ebd.). Es sichere die Fortdauer dieses und anderer Privilegien, »oder, anders gesagt, steht im Dienste dieser Privilegien, ohne dass die Privilegierten etwas dafür tun müssten« (Bourdieu/Passeron 2007: 40f.).

So, wie symbolisches Kapital andere Formen von Kapital verdoppelt, also einen konvertiblen Mehrwert darstellt, verstärkt die symbolische Gewalt des Bildungssystems bereits existierende soziale Ungleichheit, die Bourdieu vor allem als klassenspezifische sowie innerhalb eines bestimmten nationalen Gefüges organisiert und diesem zu Diensten denkt: »Bildung erwerben hei[ss]t stets nur *eine* Bildung erwerben, diejenige einer Klasse und einer Nation« (Bourdieu 2001b: 110).[53] Kulturellem Kapital kommt in diesem langwierigen Prozess eine besondere Bedeutung zu. Es ist die Waffe der Wahl zur Ausübung symbolischer Gewalt im Bereich von Bildung und Wissen(schaft) im Dienste der Reproduktion bestehender Herrschaftsverhältnisse.

Ethnologische Konversion

Der Grundlagentext zur symbolischen Gewalt in Schule und Universität (Bourdieu/Passeron 1970) fokussiert vollständig auf den nationalen Binnenraum des französischen Hexagons und kommt ohne Verweis auf dessen koloniale Vergangenheit oder bis heute bestehende sogenannte Übersee-Départements aus, in denen das französische Bildungssystem bis heute prägend ist. Aus postkolonialer Perspektive ist daher ein noch früherer Text über »Unterrichtssysteme und Denksysteme« (Bourdieu 2001b: 84ff.)[54] interessant, an dem sich zeigt, wie Bourdieu seine in Algerien erfolgte ethnologische ›Konversion‹ auch für einen kritischen Blick auf die ›eigene‹ Gesellschaft nutzbar macht. Wie am zuvor erwähnten Beispiel zur pädagogischen Arbeit bleibt er jedoch auch hier im dichotomen (Spiegel-)Bild von modernen (europäischen) einerseits und vormodernen (außereuropäischen) Gesellschaftsformationen andererseits verfangen. Mit Bezug auf

53 Hervorhebung im Original.

54 Das französische Original trägt den Titel *Systèmes d´enseignement et systèmes de pensée* (Bourdieu 1967). Die deutsche Übersetzung ist abgedruckt in *Wie die Kultur zum Bauern kommt* (Bourdieu 2001b: 84ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Claude Lévi-Strauss' Werk *Tristes tropiques* (Traurige Tropen) (1955) reflektiert er die mit dem Autor geteilte Skepsis gegenüber der eigenen akademischen Sozialisation zum Philosophen zugunsten einer in Algerien autodidaktisch angeeigneten ethnologischen Perspektive auf soziale Phänomene. Diese hält er nicht nur im außereuropäischen Anderswo für angebracht, sondern auch in Frankreich selbst, das man sich gewissermaßen ›fremd‹ machen müsse, um seine Herrschaftsdynamiken zu verstehen.

Als soziales Subjekt, so Bourdieu, hege der Ethnologe ein Verhältnis des Einvernehmens mit seiner Kultur. Deshalb habe er Mühe, die verinnerlichten und beherrschten Muster, die sein eigenes Denken organisieren, zum Gegenstand des Denkens zu machen (Bourdieu 2001b: 84). Hier setzt Bourdieus Vergleich geografisch-territorial unterscheidbarer Wissenskulturen an:

> »Außerdem mag [der Ethnologe] wohl ungern zugeben, dass die Muster, die das Denken der Gebildeten in ›geschulten‹ Gesellschaften organisieren, zwar vermittels der methodisch organisierten Unterweisungen der Schule erworben, also meist ausdrücklich formuliert und ausdrücklich gelehrt wurden, und dennoch dieselbe Funktion erfüllen können wie die unbewussten Muster, die er – durch die Analyse von kulturellen Kreationen wie Riten oder Mythen – bei den Individuen der Gesellschaften ohne schulische Einrichtungen entdeckt, wie jene ›urwüchsigen Klassifikationsformen‹, die nicht Gegenstand bewussten Erfassens und ausdrücklicher und methodischer Vermittlung sind und sein können.« (ebd.: 85)

Indem er auf den unbewussten und habituellen Anteil des Wissenserwerbs fokussiert, stellt Bourdieu durchaus in Abrede, Bildung und Wissenserwerb seien im hoch ausdifferenzierten französischen System vorrangig eine Frage des Bewusstseins, der Rationalität und der freien Entscheidung. Um hierfür zu argumentieren, greift er jedoch – wie auch bei der Erklärung der symbolischen Gewalt der ›männlichen Herrschaft‹ (Bourdieu 1997a) – auf die Unterscheidung zwischen unbewusstem, traditionellem, implizitem (Körper-)Wissen im fernen Anderswo und bewusstem, modernem, explizitem (Geistes-)Wissen im europäischen Hier zurück. Dass das eine vom anderen deutlich zu unterscheiden sei und die beiden geopolitischen Räume nicht viel miteinander zu tun hätten – und sei es lediglich im Feld von Bildung und Wissen –, scheint für Bourdieu festzustehen.

Wie auch hinsichtlich der symbolischen Gewalt des Geschlechterverhältnisses scheint zu gelten, dass ›europäisches Wissen‹ durchaus von unbewussten und vormodernen Anteilen mitgeprägt ist. Um dieses zu ›entdecken‹ benötige man den ethnologischen Blick auf andere oder auch auf sich selbst. Das ›traditionelle Wissen‹ außereuropäischer Gesellschaften hingegen scheint von explizitem, formalisiertem Wissen ›moderner Art‹ vollständig unberührt – und das Mitte des 20. Jahrhunderts, nach mehreren Jahrhunderten europäischer Kolonialpolitik und am

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Höhepunkt antikolonialer Befreiungskämpfe. Abgesehen davon wird diesem Wissen auch keine andere, möglicherweise nicht nach eurozentrischem Modell funktionierende Systematik, Explizitheit oder Differenziertheit zugebilligt und muss daher keiner tiefergehenden epistemologischen Betrachtung unterzogen werden. Es erscheint als genuin unverständlich und wird als uninteressant und damit als irrelevant erachtet.

Universität und Wissenschaft

In geradezu diametralem Gegensatz zu diesem vermeintlich simplen und überwiegend unbewussten Wissen der »ganz andere[n] Andere[n]« (Sarasin 2003: 49) steht die Wissensproduktion des französischen Universitäts- und Hochschulsystems, dessen Funktion für die Reproduktion von Eliten und damit des bürgerlich-kapitalistischen Herrschaftssystems sich Bourdieu in zahlreichen Werken widmet. Verstreut sind auch dort Elemente seines Konzepts symbolischer Gewalt zu finden, aber deutlich impliziter als in den Texten zum primären Bildungssektor. Im tertiären würden Bourdieu zufolge die Auswirkungen jener symbolischen Gewalt offensichtlich, die bereits Jahre zuvor auf Primar- und Sekundarstufe bei der »Auswahl der Auserwählten« (Bourdieu/Passeron 2007: 9) wirksam geworden seien. Sowohl die Auserwählten wie auch die Ausgeschlossenen würden dazu gebracht, an diesen Prozess zu glauben (Bourdieu 1973: 110), in dem »Willkürverhältnisse in legitime, De-facto-Unterschiede in offiziell anerkannte Rangunterschiede« (Bourdieu 1993: 229) umgewandelt würden. Die symbolische Gewalt der sozialen Selektion funktioniere dabei nicht nur auf informeller Ebene, sie sei auch systematisch in die Formalisierung von Ein- und Ausschlussmechanismen eingelagert, die für deren demokratische Legitimierung sorgen.

Dies zeigt Bourdieu beispielsweise im Kapitel über Verkennung und symbolische Gewalt in seinem Buch *Der Staatsadel* (Bourdieu 2004)[55] über die Reproduktion politischer, ökonomischer und sozialer Eliten. Darin untersucht er Dokumente aus den Auswahlverfahren für die Aufnahme in eine Vorbereitungsklasse (*khâgne*) zur Zulassung zu einer der besonders prestigereichen postsekundären Eliteschmieden Frankreichs, den *grandes écoles*, als eindrücklichen Mechanismus der »sozialen Alchemie« (ebd.: 57f.) symbolischer Gewalt. Aus den Aufzeichnungen der beurteilenden Lehrer geht hervor, dass positive Attribute zu den beurteilten Schüler_innen desto häufiger verwendet werden, je höher ihre soziale Herkunft und je besser ihre Noten sind (ebd.: 50).[56] Verstärkt wird dieser Effekt noch durch den Faktor der geografischen Herkunft, denn alle Pariser_innen schneiden dabei noch besser ab. Auf der anderen Seite beobachtet Bourdieu, dass bei gleicher Benotung die verbalen

55 Der Text ist 1989 erstmals erschienen als *La Noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*.

56 Bourdieu verwendet betreffend die Lehrerschaft das generische Maskulinum, schließt also potenziell Lehrerinnen mit ein, über die er jedoch nicht spricht.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beurteilungen umso strenger, schonungsloser und weniger euphemistisch formuliert würden, je niedriger die soziale Herkunft der Schüler_innen sei (ebd.: 51f.). Ausformulierte Urteilsbegründungen zur Grundlegung von Bildungskarrieren stehen demzufolge in einem engeren Zusammenhang mit der sozialen Herkunft als die Note, in der das Ergebnis quantifiziert wird.

Die symbolische Gewalt der hier wirksamen »Erkenntnis- und Bewertungsoperationen« (ebd.: 54) äußert sich in der Tendenz, »eine weitgehende Übereinstimmung zwischen der Eingangs- und der Ausgangsklassifizierung herzustellen, ohne da[ss] die eigentlich sozialen Prinzipien oder Kriterien der Klassifizierung jemals offiziell erkannt oder anerkannt würden« (ebd.).[57] Zugleich wäre ein Lehrer, der einem seiner Schüler die typischsten – und wenig schmeichelhaften – Attribute des Kleinbürgertums zuspricht, Bourdieu zufolge entrüstet, wenn man ihm unterstellte, seine Verdikte auf ein Klassenurteil zu stützen (ebd.). Dasselbe gilt gewiss auch für Urteile auf der Basis von Annahmen über hier nicht thematisiertes Geschlecht, erst recht im hier fokussierten Untersuchungszeitraum der 1960er Jahre. Aber auch nationale oder ›ethnische‹ Herkunft werden von Bourdieu nicht thematisiert, obwohl gerade deren Nicht-Benennung ein zentrales Merkmal genau jenes republikanischen Demokratisierungsnarrativs ist, das er herausfordern will. Beide Faktoren spielen in Hinblick auf die Wirksamkeit der hier beschriebenen symbolischen Gewalt der Reproduktion von Eliten jedoch eine tragende Rolle.

Im Laufe einer akademischen Ausbildung verschärft sich diese Normalisierung expliziter und impliziter Selektionsmechanismen weiter und auch dabei kommen unterschiedliche Kapitalsorten und symbolische Gewalt zum Einsatz. Ökonomische Faktoren reichten nämlich nicht aus, um die unterschiedliche »Bildungsmortalität« (Bourdieu/Passeron 2007: 19) in verschiedenen sozialen Klassen zu erklären. In Hinblick auf symbolische Gewalt und kulturelles Kapital halten die Autoren von *Die Erben* (ebd.)[58] fest, dass die am meisten begünstigten Studierenden ihrer Herkunft nicht unmittelbar für das Studium nützliche »Gewohnheiten, Eingeübtheiten und Einstellungen« (ebd.: 29) verdanken würden, sondern es würde ihnen auch indirekt nützliches »Wissen und Können, Neigung und ›guter Geschmack‹ vermacht« (ebd.).

Diese Erb_innen verfügen also genau über jenes kulturelle Kapital, aus dem ein erheblicher sozialer, ökonomischer und schließlich auch politischer Mehrwert generiert werden kann, weil es zu symbolischem Kapital konvertibel ist. Mit diesem lassen sich gerade auch im tertiären Bildungssektor Herrschaftsverhältnisse etablieren und stabilisieren, ohne dass die darin systematisch eingelagerte symbolische Gewalt offen zutage treten muss. An den Universitäten und Hochschulen sowie im Wissenschaftsbetrieb selbst nehmen die Operationen dieser Verkennung

57 Hervorhebung im Original aufgehoben.

58 Auch dieses Werk wurde auf Französisch bereits viel früher veröffentlicht, nämlich 1985.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immer komplexere und subtilere Formen an, zumal jeder Riss im von dort ausgehenden Ideal der Emanzipiertheit, Fortschrittlichkeit und Gewaltfreiheit von Bildung und Wissen(schaft) die für die Wirksamkeit symbolischer Gewalt erforderliche Verkennung gefährdet. Um diese Risse zu verhindern, die gerade von einer akademischen Ausbildung von Kritikfähigkeit und Analyse zugleich auch potenziell provoziert werden, bedarf es besonderer Beharrungskräfte, die sich in immer feineren Ausdifferenzierungen symbolischer Gewalt manifestieren.

Der Institution Universität kommt Bourdieu zufolge noch eine weitere und auch explizitere Funktion der Herrschaftssicherung durch in Wissen und Bildung eingelagerte symbolische Gewalt zu. In Bezug auf die wissenschaftliche Kultur könne die Beherrschung der richtigen Codes nämlich nicht vollständig durch die einfachen Lehren des täglichen Lebens erworben werden (Bourdieu 1973: 102), wie dies bei der verkörperten symbolischen Gewalt des Geschlechterverhältnisses der Fall zu sein scheint, sondern es bedürfe eines methodischen Unterrichts, den eine speziell zu diesem Zweck eingerichtete Institution organisiere (ebd.). Das bedeutet, dass nicht nur die Aufnahmeverfahren und die Organisation des universitären Alltags von symbolischer Gewalt geprägt sind, sondern auch die Formen und Inhalte jenes Wissens, das dort erworben werden soll.

Am stärksten verdichtet und systematisiert er diese Wirkungsweisen symbolischer Gewalt in Bildung und Wissenschaft in *Homo academicus* (Bourdieu 1992a). In diesem Werk werden zahlreiche Dimensionen des machtdurchdrungenen und herrschaftssichernden akademischen Alltags auf ihren Gehalt an symbolischer Gewalt hin untersucht, jedoch deutlich weniger ausdrücklich als dies in den Analysen des Schulsystems der Fall ist. Symbolische Gewalt wird hier nicht mehr definiert oder operationalisiert, sondern als selbstverständlicher Modus der Reproduktion des akademischen Feldes problematisiert. In Bezug auf Bourdieus Konzeption symbolischer Gewalt sind daraus keine weiteren konzeptionellen Elemente zu destillieren. Vielmehr zeigt er, dass und wie symbolische Gewalt sich auf allen Ebenen des Bildungssystems und auch innerhalb der akademischen Welt – dem vermeintlichen Gegenuniversum zu den sozialen Räumen direkter physischer Gewalt – entfaltet. Wichtig ist festzuhalten, dass er Universität und Wissenschaft nicht als getrennt von einer schulischen oder alltagspraktischen Sphäre symbolischer Gewalt versteht, sondern als deren zwar ausdifferenziertere, jedoch nicht grundsätzlich anders funktionierende Fortsetzung und damit als wesentliches Mittel zur Reproduktion von Klassen- und Herrschaftsverhältnissen.

Epistemischer Bruch und symbolischer Widerstand

Von eigenen Erfahrungen innerhalb des französischen Bildungssystems ernüchtert – als Schüler und Student, aber auch als Lehrer, Forscher und schließlich Universitätsprofessor – und dennoch zur Gegenwehr entschlossen, problematisiert Bour-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieu die symbolische Gewalt des akademischen Feldes in seiner Antrittsvorlesung am renommierten Pariser *Collège de France*, der letzten institutionellen Station seiner Karriere.[59] Selbst im ›Olymp‹ der französischen *Intelligenzija* angekommen, eröffnet er diese Antrittsvorlesung mit folgenden Worten:

> »Eine Vorlesung – und sei sie inaugural – sollte man halten können, ohne sich fragen zu müssen, mit welchem Recht dies geschieht: die Institution ist dafür da, diese Frage abzuwenden wie auch die Beklemmung, die mit dem Charakter von Willkür und Beliebigkeit […] notwendig einhergeht.« (Bourdieu 1985: 49)

Am eigenen Beispiel und gewissermaßen in Echtzeit problematisiert Bourdieu die symbolische Gewalt des akademischen Feldes inmitten seiner zeitgenössischen Protagonist_innen. Ausgerechnet in dieser Antrittsvorlesung mit dem Titel *Leçon sur la leçon* (Lektion über die Vorlesung) (ebd.: 47ff.) thematisiert Bourdieu eben dieses Ritual zur akademischen Herrschaftssicherung, indem er es in einem epistemologischen Bruch als genau das beschreibt und damit seiner symbolischen Wirksamkeit gewissermaßen entkleidet, während es zugleich an ihm selbst vollzogen wird. In seinem eigenen Interesse und zugleich auch gegen seinen Willen ist er an diesem Vollzug aktiv beteiligt: erkennend, verkennend und auch anerkennend, wie seine eigene Konzeption symbolischer Gewalt es vor(her-)sieht.

Dass diese paradoxe widerständige Performance nicht nur ermächtigend für den Protagonisten selbst wirkt, sondern eigentlich zum Scheitern verurteilt ist, thematisiert er in seinem, in Schultheis' Nachwort (anti-)autobiografisch genannten, *Soziologische[n] Selbstversuch* (Bourdieu 2002: 123). Der berühmte Soziologe hat offensichtlich die von ihm selbst jahrelang nicht nur selbst erfahrenen, sondern auch detailliert analysierten Mechanismen symbolischer Gewalt unterschätzt, die von der herrschenden Ordnung des akademischen Feldes ausgehen – was seine Thesen zur notwendigen Verkörperung und Verkennung von symbolischer Gewalt gerade im persönlichen Misslingen auf überraschende Weise verifiziert. Im Rückblick beschreibt er diese Vorführung als »eine ungeheure Herausforderung der symbolischen Ordnung, eine Verletzung der Würde der Institution […], die das Stillschweigen über die Willkür ihrer Riten im Zuge ihrer Erfüllung verlangt« (ebd.). Diesem performativen Selbstwiderspruch kritischer akademischer Wissenspraxis kann auch Bourdieu nicht entkommen. Gerade diese Tatsache kennzeichnet die enorme Wirkmächtigkeit symbolischer Gewalt, was Bourdieu

59 Im Rückblick nennt Bourdieu das *Collège de France*, an dem er über zwanzig Jahre lang den Lehrstuhl für Soziologie innehatte, als eine Gegeneinrichtung zur renommierten Pariser Universität *Sorbonne*, einen »Weiheort für Ketzer, die im Allgemeinen bekämpft worden sind« (Bourdieu 2002: 167). David Swartz schreibt, dass Bourdieu sein in Algerien begonnenes Doktorat formal nie abgeschlossen habe und auch deshalb nicht regulärer Professor an einer Universität werden konnte (Swartz 1997: 22).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jedoch nicht resignieren lässt, sondern zur beständigen Intervention und Resignifizierung motiviert. Bereits während der Vorlesung spricht er die symbolische Gewalt des akademischen Systems direkt an, wenn er die ambivalente Rolle seiner eigenen Disziplin skizziert, die sich zugleich aber auch jener symbolischen Gewalt entgegenzustellen habe, die von ihr selbst ausgeht:

> »Will Soziologie mit dem aller Mythologie eigenen Anspruch brechen, den willkürlichen Unterteilungen der gesellschaftlichen Ordnung, insbesondere der Arbeitsteilung, eine vernunftmäßige Begründung zu geben und damit das Problem der Klassifizierung und Rangordnung der Menschen logisch oder kosmologisch zu lösen, hat sie den Kampf um das Monopol auf legitime Repräsentation der Sozialwelt, jenen Kampf der und um Klassifikationssysteme, der Teil jeder Form von Klassenkampf ist (zwischen Alters- und Geschlechts- wie Gesellschaftsklassen), zu ihrem ureigensten Gegenstand zu erheben – statt nur blind darin verstrickt zu sein.« (Bourdieu 1985: 53)[60]

Seiner eigenen Wissen(schaft-)skritik zum Trotz glaubt Bourdieu nämlich an eine befreiende Wirkung von Erkenntnis, »wenn die Mechanismen, deren gesetzmäßige Funktionsweise sie erfa[ss]t, sich in ihrer Wirksamkeit partiell dem Verkennen verdanken, das hei[ss]t immer dann, wenn [die Erkenntnis] an die Grundlagen der symbolischen Gewalt stößt« (ebd.: 58). Symbolische Gewalt verhindert Erkenntnis also nicht nur, sondern ermöglicht sie auch, und zwar offensichtlich dann, wenn man selbst von ihr betroffen, zugleich aber willens und fähig ist, ihr auch Widerstand entgegenzusetzen. Er beendet den Vortrag dementsprechend mit einer optimistischen Wendung, wenn er seinen Glauben »an die befreiende Kraft der am wenigsten illegitimen symbolischen Macht, die der Wissenschaft« (ebd.: 81) zum Ausdruck bringt. Bourdieu zufolge muss das jedoch eine unmissverständlich herrschaftskritische (Sozial-)Wissenschaft sein, die nicht der Fortführung des Bestehenden zuarbeitet, sondern sich im permanenten epistemologischen Bruch mit ebendiesem vollzieht.

»Epistemologische Wachsamkeit« (Bourdieu/Chamboredon/Passeron 1991: 15), die Bourdieu gerade in den Humanwissenschaften für besonders notwendig erachtet, weil hier die Trennung zwischen Alltagsmeinung und wissenschaftlichem Diskurs unklarer sei als in anderen Wissenschaften (ebd.: 15, 79), ist also immer auch Wachsamkeit gegenüber der symbolischen Gewalt des akademischen und

60 Hier bildet die Kategorie ›Rasse‹ erneut eine offensichtliche Leerstelle. An anderer Stelle nennt Bourdieu in diesem Zusammenhang »Clans, Stämme, Ethnien, Nationen« (Bourdieu 2005: 99), schließt die Kategorie also zwar mit ein, verwendet sie aber – ähnlich wie Geschlecht – in einer essenzialistischen Art, die in einem Spannungsverhältnis zu seiner eigenen Theorie symbolischer Gewalt steht.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wissenschaftlichen Feldes selbst. Im Lauf seines mehrere Jahrzehnte umspannenden Werks plädiert Bourdieu immer ausdrücklicher dafür, dieses von symbolischer Gewalt durchdrungene Terrain auch als Ort des Widerstands zu begreifen und entsprechend zu nutzen, gerade weil dessen Mechanismen so eng verzahnt seien mit jenen der Herrschaftssicherung im Allgemeinen. Zeitlebens engagiert er sich daher für bildungspolitische Anliegen, die er auch als gesellschaftspolitische versteht (Steinrücke 2004: 112f.).

Er plädiert dafür, sich gerade als Intellektuelle_r auf diesem wirkmächtigen Feld des Symbolischen im Kontext der Produktion, Distribution und Konsumption von Wissen widerständig zu betätigen (Swartz 1997: 218ff.) und damit zum Abbau symbolischer Gewalt beizutragen.[61] Damit steht auch kritische Wissenschaft für Bourdieu nicht außerhalb des zu analysierenden Sozialen, sondern innerhalb jener Herrschaftsordnungen, gegen deren durch symbolische Gewalt erfolgende Normalisierung sie sich ihm zufolge zugleich streitbar engagieren soll. Dieser ›Quadratur des Kreises‹ zum Trotz solle man also gerade vom Feld der Wissenschaft aus das Universale verfolgen, gleichzeitig jedoch die Universalisierung privilegierter Bedingungen bekämpfen, die eine solche Verfolgung des Universalen verunmöglichen (Bourdieu, zit.n. ebd.: 271). Nicht umsonst bezeichnet Bourdieu in einer biografischen Videodokumentation über sein Werk die Soziologie als »Kampfsport zur sozialen Verteidigung« (zit.n. Carles 2009).

Kulturimperialismus und die Leerstelle ›Rasse‹

Die Kategorie ›Rasse‹ spielt in Bourdieus theoretischem Werk eine nachrangige Rolle und ist auch in seinen Analysen des französischen Bildungs- und Hochschulwesens fast vollständig abwesend.[62] Die in den oben diskutierten Texten skizzierten Untersuchungsfelder Schule, Bildung, Universität und Wissenschaft bilden zwar einen Kampfschauplatz unterschiedlicher Klasseninteressen, sind

61 Bourdieu spricht so gut wie nie von Frauen in der Wissenschaft. Aus umfangreicher Lektüre auch von Bourdieus Originaltexten schließe ich, dass dies nicht nur der realen Marginalisierung von Wissenschaftlerinnen in der französischen Akademie der 1950er bis 1970er Jahre geschuldet ist. Die androzentrische Schreibweise besteht auch in Bourdieus eigener lebenslanger Benennungs- und Rezeptionspraxis in den Jahrzehnten seit der zunehmenden Öffnung der Universitäten auch für weibliche Studierende, Forschende und Lehrende weiter. Selbst in seinem viel diskutierten Werk *Die männliche Herrschaft* (Bourdieu 2012) bleiben zeitgenössische Autorinnen weitgehend unberücksichtigt und eine geschlechtergerechte Schreibweise vernachlässigt.

62 Jens Kastner verweist auf eine kurze Passage in *Das Elend der Welt* (Bourdieu et al. 2005), in dem Bourdieu von einem insbesondere Kindern von Immigrant_innen fehlenden »Platzierungssinn« (zit.n. Kastner 2002: 330) und von Rassismus durchwirkte Ausschließungsmechanismen spricht (ebd.). Die französische Erstausgabe datiert von 1993.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jedoch Weiß und männlich sowie genuin (kontinental-)französisch gedacht. Zugleich bildet das Problem des Rassismus in seinen frühen Schriften zu Algerien einen wichtigen Bestandteil der Kritik am französischen Kolonialismus sowie einen expliziten Referenzpunkt für symbolische Gewalt. Auch in seinen späten – wissenschaftlichen, insbesondere aber auch publizistischen – Texten über Staat und Politik wird Rassismus als Element nationalstaatlicher wie auch globaler Herrschaftsordnungen thematisiert. Umso interessanter ist es, die vehemente Abwehr gegen die analytische Kategorie *race* nachzuvollziehen, die Bourdieu gemeinsam mit Wacquant in dem kurzen Aufsatz *Die List der imperialistischen Vernunft* (Bourdieu/Wacquant 1999) ausdrückt.

Darin kommt das als eurozentrisch kritisierte Paradigma der Universalität im Kontext von Inhalten und Organisationsweisen akademischer Wissensproduktion zur Sprache – und das ausgerechnet am Beispiel des Umgangs mit der Kategorie *race* (ebd.). Bourdieu und Wacquant beschreiben diese als eher von Moralismus als von wissenschaftlicher Relevanz getragen (ebd.: 6). Das Konzept des Rassismus werde dabei »nicht zum analytischen Werkzeug, sondern zu einem simplen Anklageinstrument« (ebd.: 9), und unter dem Deckmantel der Wissenschaft werde »der Proze[ss] gemacht« (ebd.).[63] Ohne dies ausdrücklich zu thematisieren, reagieren die beiden hier offensichtlich auf Kritik aus der englischsprachigen Debatte an ihrem eigenen Werk. Dieser Kritik stimme ich durchaus zu, wenn es um die Ausblendung von ›Rasse‹ als Kategorie zur Analyse sozialer Ungleichheit geht. Zugleich thematisieren die Autoren ein nur auf den ersten Blick binnenakademisches Problem, nämlich

> »die symbolische Macht und den Einflu[ss] […], den die USA auf jede Art von wissenschaftlicher und vor allem halbwissenschaftlicher Produktion ausüben, und zwar insbesondere über die Konsekrationsmacht, die sie innehaben, und über die materiellen und symbolischen Profite, die Forscher beherrschter Länder aus der mehr oder weniger überzeugten oder verschämten Anhängerschaft an das aus den USA kommende Modell ziehen können.« (ebd.: 10)

Die »amerikanischen Forschungsprodukte« (ebd.) hätten (bereits Ende der 1990er Jahre) eine internationale Größe und Anziehungskraft entwickelt, die mit populärwissenschaftlicher Wissensproduktion vergleichbar sei (ebd.: 10f.) und eine Globalisierung von Problematiken mit sich bringe, die eigentlich (nur) amerikanische seien (ebd.: 11). Die Durchsetzung des US-amerikanischen Wissenschaftsmodells erklären die Autoren ausdrücklich mit der Wirkungsweise symbolischer Gewalt,

63 In einem späteren Aufsatz mit dem dem Titel *›Rasse‹ als staatsbürgerliches Verbrechen* thematisiert Wacquant ›Rasse‹ ausdrücklich als strukturierende und strukturierte Struktur sowie als Herrschaftsinstrument im Sinne symbolischer Gewalt nach Bourdieu (Wacquant 2008: 289f.), illustriert dies allerdings wiederum exklusiv am US-amerikanischen Beispiel.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die eben »nie ohne eine Form von (erzwungener) Komplizenschaft derer ausgeübt [wird], die sie erdulden müssen« (ebd.), womit hier auch die Protagonist_innen des wissenschaftlichen Feldes gemeint sind, und damit auch sie selbst. Kultureller Imperialismus beruhe schließlich »auf der Macht zur Universalisierung von Partikularismen, die mit einer bestimmten historischen Tradition verknüpft sind, indem man erreicht, da[ss] diese als solche verkannt werden« (ebd.: 3).

Auf den ersten Blick überrascht diese vehemente Abwehr ausgerechnet gegen eine analytische Kategorie, die doch gerade darauf abzielt, soziale Ungleichheit sichtbar und entsprechende Herrschaftsverhältnisse angreifbar zu machen. Dies ist umso mehr der Fall, als Bourdieu sich ab Mitte der 1990er Jahre immer häufiger und direkter öffentlich gegen Rassismus in Staat und Gesellschaft ausspricht. Auf den zweiten Blick wird die Empörung der Autoren auf Basis ihrer Kapitalismuskritik besser erkennbar, nämlich über eine von ihnen so interpretierte Ablenkung der akademischen und politischen Debatte von Klassenverhältnissen im nationalen wie auch im globalen Maßstab, die sie als »List der imperialistischen Vernunft« (ebd.) bezeichnen. Während mit der Forderung nach der Berücksichtigung der Kategorie ›Rasse‹ »ein ganz offensichtlich ›ethnisches‹ Register« (ebd.: 4) gezogen werde, gehe es »in Wahrheit keineswegs hauptsächlich um die Anerkennung marginalisierter Kulturen durch den akademischen Kanon […], sondern um den Zusammenhang zu den (Re-)Produktionsmitteln der Mittel- und Oberklassen« (ebd.: 5). Zu diesen von symbolischer Gewalt geprägten Reproduktionsmitteln gehören an erster Stelle die Universitäten, denen angesichts des massiven Rückzugs des Staates eine umso größere Bedeutung in der Sicherung bestehender – kapitalistischer und imperialistischer – Herrschaftsverhältnisse zukomme (ebd.).

Bourdieu und Wacquant halten ausgerechnet die politisch aufgeladene akademische Debatte um die Kategorie *race* für »ein höchst exemplarisches Zeugnis« (ebd.: 10) dieser Entwicklung. Damit ignorieren die beiden jedoch die jahrzehntelangen sozialen und politischen Kämpfe Schwarzer Menschen in den USA, die dieser Debatte auf akademischem Terrain vorausgegangen sind. Die Autoren sehen in der von ihnen wahrgenommenen sozial- und geisteswissenschaftlichen Allgegenwart der Kategorie ›Rasse‹ »nicht das Ergebnis einer plötzlichen Vereinheitlichung der ethnorassischen Herrschaftsformen in verschiedenen Ländern« (ebd.: 13) beziehungsweise keinen kollektiven intellektuellen Widerstand gegen eine solche Entwicklung. Vielmehr erscheint ihnen die Forderung nach analytischer und politischer Berücksichtigung von *race* als »eine Folge der Quasi-Universalisierung des nordamerikanischen *folk concept* von ›Rasse‹ im Zuge eines weltweiten Exports amerikanischer akademischer Kategorien« (ebd.).

Die strukturell, ökonomisch, politisch und sozial aufgrund der (nicht nur symbolischen) Gewalt des Rassismus benachteiligten Fürsprecher_innen einer antirassistischen Bildungspolitik und Wissenschaft mit reaktionären imperialistischen Intellektuellen in einen Topf zu werfen, erscheint gerade in Hinblick auf Bour-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieus eigene Wissensproduktion und politische Positionierung nicht nachvollziehbar. Ausgerechnet das für die europäische koloniale Expansion zentrale Konzept *race* vorrangig als amerikanische akademische Kategorie zu bezeichnen, zeugt von einer »selbstgefälligen Ignoranz« (*smug ignorance*) (Essed/Hoving 2014: 9), die man bei einem Kritiker des Kolonialismus und Theoretiker symbolischer Gewalt nicht vermutet. Sie ist jedoch verwandt mit dessen Haltung gegenüber der seiner Theorie lange vorangegangenen feministischen Wissensproduktion, die er in seinen Ausführungen zur symbolischen Gewalt des Geschlechterverhältnisses ebenfalls ignoriert. Bourdieu und Wacquant spielen hier die beiden Analysekategorien Klasse und ›Rasse‹ in unproduktiver Weise gegeneinander aus. Sie argumentieren, dass die symbolische Gewalt des Bildungs- und Wissenschaftssystems eine weit über dieses System hinausgehende politische Problematik globalen Ausmaßes darstellt, der über die Frage nach Rassismus nicht beizukommen sei. Dabei reduzieren sie die Debatte auf eine identitätspolitische und verstehen sie als Angriff auf ihre eigene Vernachlässigung der Kategorie ›Rasse‹. Die historische und politische Dimension antirassistischer Kämpfe, die zugleich auch Klassenkämpfe und bei Weitem nicht nur auf US-amerikanischem Territorium relevant sind, vernachlässigen die Autoren hier zugunsten eines bildungspolitischen und klassismuskritischen Plädoyers für ›mehr Staat‹.

So plausibel die Argumentation gegen den auch wissenschaftlich getragenen Kulturimperialismus einer auch ökonomischen und militärischen Weltmacht ist, so problematisch ist deren Konstruktion rund um eine von den Autoren als unzulässig kritisierte Globalisierung der Kategorie ›Rasse‹. Damit wird der Anschein erweckt, als wäre auf Rassismus basierende Ungleichheit und Herrschaft ein exklusiv US-amerikanisches Phänomen, und als müsse man sich als französischer Wissenschaftler nur deshalb mit der Kategorie *race* auseinandersetzen, weil diese Frage zum *State of the art* einer von den USA dominierten Wissenschaftskultur gehöre. Das erleichtert die Abwehr einer Auseinandersetzung mit dem historisch viel älteren Eurozentrismus der Wissenschaften als solche, die notwendigerweise auch die gesamte europäische, und damit auch französische, Wissenschaftstradition einschließen muss, die angesichts ihrer Rolle im historischen Kolonialismus ebenso wie in der anhaltenden kolonialen Moderne keinesfalls frei von Rassismus ist, sondern ihn mit hervorgebracht hat.

Aus post- und dekolonialer Perspektive sind Eurozentrismus und Rassismus Grundvoraussetzungen für die Herausbildung des modernen Nationalstaats, den Bourdieu hinsichtlich seines doppelten Monopols auf physische und symbolische Gewalt analysiert. Wie er dies tut und inwiefern er dabei die koloniale Unterseite dieses Zusammenhangs empirisch wie auch theoretisch (nicht) thematisiert, ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doppeltes Gewaltmonopol und der vergessene koloniale Staat

Direkte physische Gewalt, die gar keine Rolle in Bourdieus Theorie symbolischer Gewalt zu spielen scheint, steht am Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeit als französischer Soldat mitten im algerischen Befreiungskrieg. Dort ist er unmittelbar mit dieser Gewalt konfrontiert und thematisiert sowohl jene, die vom französischen Staat und seinen kolonialen Eliten ausgeht, als auch die des antikolonialen Widerstandes. Doch obwohl Bourdieu den Zusammenhang physischer und symbolischer Gewalt in seinen frühen Schriften ausgehend von dieser spezifischen Erfahrung analysiert, verschwindet physische Gewalt im Zuge seiner späteren Theoriearbeit gleichsam im physischen Gewaltmonopol des Staates, dessen eigene Unsichtbarmachung er zugleich als Effekt seines symbolischen Gewaltmonopols kritisiert. Dies liegt auch daran, dass Bourdieu die Verschränkung beider Monopole in seinem Spätwerk exklusiv von der Republik Frankreich aus konzipiert. Er macht sie generalisierbar, indem er sie von ihrer kolonialen Vergangenheit abschneidet.[64] Darüber hinaus liegt seinen staatstheoretischen Überlegungen ein an Herrschaft und Beharrung orientiertes Verständnis von Gesellschaft zugrunde, das seiner eigenen Argumentation zu fortwährenden sozialen Kämpfen zwischen sozialen Klassen bisweilen zuwiderläuft.

Bourdieu hält fest, dass der Staat nicht nur das Monopol auf direkte physische Gewalt hält, sondern auch auf das, was er entlang unterschiedlicher Untersuchungsgegenstände als symbolische Gewalt thematisiert, analysiert und theoretisiert hat. In Abwandlung von Weber schreibt er in *Praktische Vernunft* (1998c):

> »Der Staat […] ist ein (noch zu bestimmendes) X, das mit Erfolg das Monopol auf den legitimen Gebrauch der physischen *und symbolischen* Gewalt über ein bestimmtes Territorium und über die Gesamtheit der auf diesem Territorium lebenden Bevölkerung für sich beansprucht.« (ebd.: 99)[65]

Bourdieu zufolge »errichtet und unterrichtet der Staat symbolische Formen des gemeinsamen Denkens, soziale Grenzen der Wahrnehmung, der Verständigung oder der Erinnerung« (Bourdieu 2004: 224), die er »staatliche Formen der Klassifizierung« (ebd.) nennt, welche ihrerseits ganz unterschiedliche Gestalt annehmen

64 Ein Überblick zu Politik, Macht und Staat bei Bourdieu findet sich in einem Sammelband, der das Konzept symbolischer Gewalt sogar zur titelgebenden Klammer macht (Hirsch/Voigt 2017). Die ›ungedachte‹ koloniale Dimension Bourdieus staatstheoretischer Überlegungen wird in einzelnen Beiträgen des *Oxford Handbook of Bourdieu* (Medvetz/Sallaz 2018) erörtert. Zum Zusammenhang des physischen mit dem symbolischen Gewaltmonopol in staatstheoretischer Hinsicht siehe auch Löffler (2012, 2017).

65 Hervorhebung im Original. Die französische Erstausgabe erschien 1994 mit dem Titel *Raisons pratiques. Sur la theorie de l'action.*

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

könnten. Der Staat konzentriere die Information, verarbeite und verteile sie wieder. Vor allem aber führe er eine theoretische Einigung durch (Bourdieu 1998c: 106). In diesem Prozess sieht Bourdieu symbolische Gewalt am Werk. Die soeben zitierte Charakterisierung der zumindest zweifachen staatlichen Kapitalkonzentration setzt er folgendermaßen fort:

> »Wenn der Staat in der Lage ist, symbolische Gewalt auszuüben, dann deshalb, weil er sich zugleich in der Objektivität verkörpert, nämlich in Form von spezifischen Strukturen und Mechanismen, und in der ›Subjektivität‹ oder, wenn man so will, in den Köpfen, nämlich in Form von mentalen Strukturen, von Wahrnehmungs- und Denkschemata.« (ebd.: 99)

Staatsmagie im Dienste der Bourgeoisie

Insbesondere in Bezug auf die Legitimität gültigen und in Bezug auf staatlich abgesicherte Herrschaftsverhältnisse relevanten Wissens sei der Staat oberstes Gericht und letzte Instanz der Klassifizierung (Bourdieu 1992c: 150). Er bürge für die höchsten Autoritätsakte anderer Institutionen und sichere somit deren symbolische Gewalt auf noch höherer Ebene ab. So seien etwa offizielle Nominierungen, Titel, Qualifikationen und deren Verleihung Manifestationen einer »Staatsmagie« (Bourdieu 2004: 456), vollzogen »in Autoritätssituationen von Autoritätspersonen« (Bourdieu 1998c: 114). Indem er Wissen definiert, klassifiziert und qualifiziert, erfüllt der Staat wesentliche epistemische Funktionen zur Aufrechterhaltung von etablierten Herrschaftsordnungen. Doch damit nicht genug. Durch die in seinem symbolischen Gewaltmonopol zusammenlaufende Beglaubigungs- wie auch Validierungsmacht (Bourdieu 2004: 459) sei er darüber hinaus ein »mächtige[r] Schiedsrichter innerhalb der um dieses Monopol ausgetragenen Kämpfe« (Bourdieu 1992c: 151).

Dass den Protagonist_innen dieser Kämpfe nicht die gleichen epistemischen und anderen Ressourcen zur Verfügung stehen, ist mit Bourdieus Konzept unterschiedlicher Kapitalsorten und deren Eignung für einen konvertiblen Mehrwert offensichtlich. Manche dieser Ressourcen, die ohnehin nur den innerhalb einer Gesellschaft Privilegierten zur Verfügung stehen, werden darüber hinaus von einer besonders mächtigen Instanz verwaltet und bewirtschaftet: dem Staat, der selbst als »Ergebnis eines Prozesses der Konzentration verschiedener Kapitalsorten« (Bourdieu 1998c: 100) begriffen werden müsse. Das ist im Sinne Bourdieus deshalb der Fall, weil er bei der Vereinheitlichung von Regelwerken, Klassifikationen und Kommunikationsformen, etwa in den Bereichen von Sprache, Bildung, Justiz, Finanzen, aber auch bei der Einführung verbindlicher Maße und Ähnlichem, die jeweils gültigen Einheiten des kulturellen Marktes festlege (ebd.: 106). Auf diese Weise ergänzt Bourdieu die »Konzentration des Kapitals der physischen Gewalt«

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(ebd.: 101) um die »Konzentration des informationellen Kapitals« (ebd.: 106), womit hier kulturelles und symbolisches Kapital gemeint ist.[66]

Durch die staatliche Legalisierung von ganz bestimmten Formen symbolischen Kapitals, so Bourdieu, »gewinnt eine bestimmte Perspektive absoluten, universellen Wert und wird damit jener Relativität entzogen, die per definitionem jedem Standpunkt als einer bestimmten Sicht von einem partikularen Punkt des sozialen Raums aus immanent ist« (Bourdieu 1992c: 150). Der Staat begünstigt also die einen Kapitalsorten und sanktioniert die anderen, und er bestimmt letztlich auch die Relationen zwischen ihnen. Nicht nur das Monopol legitimer physischer Gewalt, vor allem jenes legitimer symbolischer Gewalt mache den Staat zu einer »Art Verwirklichung Gottes auf Erden« (Bourdieu 2001a: 78). Säkularer formuliert erscheint er als die »alle Zertifikate garantierende Zentralbank« (Bourdieu 1992c: 151) und damit auch als »Besitzer einer Art Metakapital« (Bourdieu 1998c: 100).

Historisch zeigt Bourdieu, wie der Prozess der sprachlichen Einigung noch vor der Französischen Revolution eng mit dem Aufbau eines monarchischen Staates verknüpft gewesen sei. In Hinblick auf potenzielle epistemische Gewalt interessant ist in diesem Zusammenhang der Verweis auf die Funktion der Errichtung von Akademien bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts für die Nationswerdung Frankreichs (Bourdieu 2004: 461). In ihnen konnten Adelige jene Bildung erwerben, die zuvor den Klerikern vorbehalten war, und in den etwa hundert Jahre später etablierten Kollegs wurden die im Zuge der Staatswerdung dringend benötigten militärischen und bürokratischen Eliten formiert. Doch die epistemische Dimension des symbolischen Gewaltmonopols des Staats reicht tiefer in die Gesellschaft hinein, bis in die Menschen selbst, und nicht ausschließlich über die formalisierten Wege des Bildungs- und Wissenserwerbs:

> »Mit Hilfe der Klassifizierungssysteme […], die im Recht, den bürokratischen Verfahren, den Strukturen des Bildungssystems und in den sozialen Ritualen festgeschrieben sind, formt der Staat die mentalen Strukturen, setzt gemeinsame Wahrnehmungs- und Gliederungsprinzipien durch […].« (Bourdieu 1998c: 106)

In diesen ganz unterschiedlichen Dimensionen der Genese und Verbreitung von Wissen entwickelt symbolische Gewalt ihre Kraft, die »Allgemeinheitswirkung« (ebd.: 122)[67] des Staates. Genau dort sieht Bourdieu das staatliche Monopol auf symbolische Gewalt. Diese Verselbstverständlichung ist ihm zufolge eng verschränkt mit dem, was er als Alltags- oder gesunden Menschenverstand bezeichnet, der zwar außerhalb dieser Institutionen verhandelt wird, zu dessen festen Bestandteilen jedoch auch institutionalisierte symbolische Gewalt gehört. Diesen Zusammenhang könne man nur verstehen, wenn man »die Beziehung

66 Hervorhebung im Original aufgehoben.
67 Hervorhebung im Original aufgehoben.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwischen den objektiven Merkmalen der betreffenden Organisationen und den gesellschaftlich vermittelten Dispositionen derer, gegen die sie ausgeübt wird« (Bourdieu 2004: 15) im Detail analysiere – was er in zahlreichen Studien zu unterschiedlichen Themenfeldern getan hat.

Die symbolische Gewalt politischen Legitimationshandelns geht nach Bourdieu von der wechselseitig in beiden Bereichen generierten Zustimmung zur Welt aus: im unbewussten Habitus des Alltagsverstandes, der impliziten Doxa verinnerlichter Glaubensgewissheiten, ebenso wie im Feld des expliziten Wissens, des Dogmas. Auch wenn man ihn dort nicht vermutet, hat der Staat mit beidem zu tun, denn

> »die Arbeit der Wächter der symbolischen Ordnung, die mit dem gesunden Menschenverstand gemeinsame Sache machen, besteht darin, die ursprünglichen Einsichten der *doxa* in die explizite Form der Ortho-doxie zu überführen.« (Bourdieu 2001a: 241)[68]

Staatliche Mandatsträger_innen sind für Bourdieu »Verwahrer des Alltagsverstandes« (Bourdieu 1992c: 151), der nur funktioniert, wenn seine Grundlagen nicht infrage gestellt werden. Die symbolische Gewalt beider, der Doxa wie auch des Dogmas, ergänzen einander zugunsten der Sicherung der bestehenden Ordnung. Auf diese Weise schaffe der Staat »die Voraussetzungen für eine unmittelbare Harmonisierung der Habitus, die ihrerseits einem Konsens über jene Gesamtheit gemeinsamer Gewi[ss]heiten zugrunde liegt, aus denen der gemeine Menschenverstand sich aufbaut« (Bourdieu 2001a: 225). Der Staat brauche also gar nicht erst »Befehle zu erteilen, physischen Zwang auszuüben oder disziplinarischen Druck, um eine geordnete soziale Welt zu produzieren« (ebd.: 229). Symbolische Gewalt tut das – und sie tut es zumeist viel effizienter als die physische (Bourdieu/Wacquant 1996a: 203). Dies gelte solange, wie der Staat in der Lage sei, einverleibte – und mit dem Alltagsverstand kompatible – Erkenntnisstrukturen zu produzieren, »die mit den objektiven Strukturen übereinstimmen, und sich damit die doxische Unterwürfigkeit unter die bestehende Ordnung zu sichern« (Bourdieu 2001a: 229).

Die epistemische Dimension des symbolischen Gewaltmonopols des Staates reicht also tief bis ins verkörperte und implizite Wissen seiner Staatsbürger_innen – und nicht nur dieser. Das physische Gewaltmonopol des Staates ist hierbei weniger sichtbar, verschwindet deshalb aber keineswegs. Nicht nur dissidentes Handeln wird bisweilen nämlich mit physischer Gewalt und Zwang von staatlicher Seite geahndet, sondern auch ebensolches Wissen – doch darauf will Bourdieu hier nicht hinaus.

68 Hervorhebung und Silbentrennung im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Brechen des doppelten Gewaltmonopols

Ausdrücklich über Staat und Rassismus spricht der Autor im Kontext symbolischer Gewalt, solange er sich unmittelbar mit Algerien beschäftigt – deutlich seltener und beiläufiger jedoch, als er sich exklusiv dem französischen Territorium zuwendet, von dem aus er das doppelte staatliche Gewaltmonopol theoretisiert. In einer seiner ersten, noch in Algerien verfassten Publikationen bezeichnet er den französischen Kolonialismus als Herrschaftssystem auf der Basis einer rassifizierten Segregation von Kolonisator_innen und Kolonisierten (Bourdieu 1958: 116), die er als »Kastensystem« kritisiert (ebd.: 115). Auch wenn er ihn hier kritisch resignifiziert, behält Bourdieu diesen spezifischen Ausdruck aus dem Repertoire einer eurozentrischen Anthropologie der Bezeichnung von Formen der rassifizierten Segregation jenseits des Mittelmeers vor. Die später von ihm analysierte Klassenherrschaft Frankreichs bezeichnet er damit nicht, und deren rassifizierte Dimension spielt in seinen Analysen keine Rolle. Im frühen Text zu Algerien bringt Bourdieu hingegen deutlich zum Ausdruck, dass die Funktion des Rassismus vor allem darin bestehe, die Einteilung der Welt in Kolonisierte und Kolonisator_innen wie eine legitime Rechtsordnung erscheinen zu lassen (ebd.: 116). Nur dank der »rassistischen Ideologie« (ebd.) gelänge es, Privilegien in Rechte zu verwandeln und die beiden im Zuge der Kolonisierung bewusst voneinander ferngehaltenen Bevölkerungen als qua Natur dominierte oder dominierende erscheinen zu lassen (ebd.).

Das später von ihm so genannte symbolische Gewaltmonopol des kolonialen Staates wird hier in einen ausdrücklichen Zusammenhang mit dessen physischem Gewaltmonopol gestellt. Bourdieu unterstreicht die epistemische Dimension von Rassismus als unabdingbar für das Funktionieren kolonialer Herrschaft. Auch in seinen Studien zur Transformation der Arbeit im kolonisierten Algerien (Bourdieu 1963, 2000)[69] hält er Rassismus für ein Element zur Stabilisierung von Klassenverhältnissen. Je länger und je fokussierter auf Frankreich er sich aber mit letzteren beschäftigt, umso mehr geraten ›Rasse‹ und Rassismus wieder aus dem Blick. All diese Fragen scheinen nur ein Problem (in) der Kolonie zu sein – nicht jedoch Frankreichs.

Deutliche Worte zur Verschränkung des physischen mit dem symbolischen Gewaltmonopol im kolonialen Verhältnis findet man in seinem frühen Text *Revolution in der Revolution* (Bourdieu 2010: 157ff.), in dem es darum geht, ob und wie symbolisches und physisches Gewaltmonopol im Kolonialismus zu brechen seien:[70]

69 Das erst im Jahr 2000 erschienene Werk *Die zwei Gesichter der Arbeit* erschien auf Französisch bereits 1977.

70 Das Original wurde 1961 in der Zeitschrift *Esprit* veröffentlicht und erst 2002 wieder abgedruckt. Das angeführte Zitat stammt aus dem Abdruck in den *Algerische[n] Skizzen* (Bourdieu 2010). Dieses Zitat und andere Textstellen lesen sich wie aus der Feder Frantz Fanons, den zu erwähnen Bourdieu jedoch vermeidet. *Les damnés de la terre* (Fanon 1961) erschien im sel-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Der Krieg bringt mit einem Schlag die wahren Grundlagen der kolonialen Ordnung ans Tageslicht, nämlich das Kräfteverhältnis, mit dem die herrschende Kaste die beherrschte Kaste unter Vormundschaft hält. Daher wird verständlich, da[ss] der Friede in den Augen bestimmter Angehöriger der herrschenden Kaste die schlimmste Bedrohung darstellte. Denn ohne die Ausübung der Gewalt gäbe es kein Gegengewicht mehr gegen die Gewalt, die sich gegen die Wurzeln dieser Ordnung richtet, nämlich die Revolte gegen die unterlegene Lage.« (ebd.: 158)

Hier unterstreicht der Autor symbolische Gewalt als Legitimationsgrundlage der kolonialen Herrschaftsordnung und stellt sie zugleich in einen unmittelbaren Zusammenhang mit physischer Gewalt – sowohl mit jener der Kolonisator_innen als auch mit der des antikolonialen Widerstandes. Die symbolische Gewalt der kolonialen Logik vermag Ursache und Wirkung des Zusammenhangs zwischen beiden Gewaltmonopolen erfolgreich umzudrehen, indem sie ihre eigene physische Gewalt zur bloßen Verteidigung gegen jene der Revolutionär_innen erklärt, so das Argument. Bourdieu geht hier noch weiter. Er adressiert die physische Gewalt des Widerstands als eine Option, die nicht nur dem physischen Gewaltmonopol der Kolonisator_innen etwas entgegensetze, sondern auch das koloniale System selbst zu Fall bringen könne (ebd.: 160f.). Physische Gewalt ›von unten‹ erscheint ihm als probates Mittel, das genau jenes symbolische Gewaltmonopol zu brechen imstande sei, welches die Grundlage der kolonialen Herrschaftsordnung und ihrer legitimen, weil staatlich organisierten, Gewalt ›von oben‹ bilde.

»Der Krieg befördert die Bewu[ss]twerdung« (ebd.: 161), so Bourdieu noch unmissverständlicher im selben Aufsatz. Er bilde »die erste radikale Infragestellung des Kolonialsystems […], die nicht, wie früher, symbolisch und in gewisser Hinsicht magisch bleibt« (ebd.: 164).[71] Mit symbolischer Infragestellung sind hier widerständige Praktiken der Kolonisierten gemeint, etwa das bewusste Festhalten an traditioneller Kleidung, um sich der ›Zivilisierungsmission‹ der französischen Kolonisator_innen sichtbar entgegenzustellen. Wer in einer solchen Geste vor allem das symbolische Gewaltmonopol angreift, hat das physische noch nicht ausgehebelt, so scheint es. Doch wer in der Lage ist, im bewaffneten Widerstand das physische Gewaltmonopol herauszufordern, trägt Bourdieu zufolge auch zum Brechen jenes symbolischen Gewaltmonopols bei, das das physische aufrechterhält.

Diesen Zusammenhang erklärt er zur Voraussetzung für eine Veränderung bestehender Ungleichheits- und Herrschaftsverhältnisse, die über den konkreten Anlassfall hinausgeht. Im Fall Algeriens ist das nichts weniger als der Sturz des Kolonialsystems, der nicht nur für das Ende einer politischen Epoche steht, sondern auch einen massiven epistemischen Bruch einläutet. Dass die weltweit geführten

---

ben Jahr wie Bourdieus hier zitierter Text, und seine deutlich antikolonialistischen Positionen waren unter Kritiker_innen des Kolonialismus weit verbreitet.

71 Hervorhebung im Original aufgehoben.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

antikolonialen Kämpfe und die Dekolonisierung mehr als nur territoriale Fragen aufwerfen, ist für Bourdieu offensichtlich:

> »Der Krieg hat vor Augen geführt, da[ss] die Position des Herrschenden in Frage gestellt werden kann – und zugleich die des Beherrschten. Der Europäer mitsamt seinem ganzen Universum haben den Charakter des Sakralen verloren.« (ebd.: 166)

Im Jahr 1961 und von kolonisiertem algerischem Territorium aus hält Bourdieu den bewaffneten Widerstand für eine notwendige Voraussetzung nicht nur für die physische Beendigung des Kolonialismus, sondern auch für die von ihm ausgehende symbolische Gewalt. Diese Argumentation spiegelt eine Kernfrage der auch Jahrzehnte später andauernden politischen wie auch akademischen Auseinandersetzungen mit direkter physischer Gewalt. Sie rührt an deren wundestem Punkt, an dem auch epistemische Gewalt eine wichtige Funktion hat: die (De-)Legitimierung jener Formen von Gewalt, die von als illegitim erachteten Akteur_innen ausgehen, und insbesondere dann, wenn sie sich gegen das als legitim anerkannte physische Gewaltmonopol des Staates richten. Diese Frage nicht als philosophisch-abstrakte, sondern im ganz konkreten Kontext einer kolonialen Konfrontation zu diskutieren, macht die Angelegenheit nicht einfacher. Sie verweist auf die Verselbstverständlichung jener Gewalt, die aufgrund des staatlichen Gewaltmonopols als legitim und notwendig und daher als nicht diskutabel gilt, und die, Bourdieus Theorie folgend, massiv unterbaut ist von Herrschaft und Ungleichheit aufrechterhaltender symbolischer Gewalt.

Dies- und jenseits des Mittelmeeres

Bourdieu interveniert hier direkt in die Debatten seiner Zeit, mitten in der ›heißen‹ Phase des Algerienkrieges, an dem er selbst aktiv als Forscher und Soldat beteiligt war. Als Angehöriger der kolonialen französischen Elite auf algerischem Boden erklärt und rechtfertigt er den bewaffneten Widerstand gegen das Kolonialsystem selbst, indem er dessen physisches Gewaltmonopol mit dem verbindet, was er symbolisches Gewaltmonopol nennt. In diesen und anderen frühen Schriften geht es, implizit und explizit, immer wieder um den Staat, und in diesen Jahren denkt Bourdieu ihn auch ausdrücklich als kolonialen, auch wenn er keine Staatstheorie im engeren Sinne betreibt.

Interessanterweise finden diese Überlegungen aber so gut wie keinen Niederschlag in seinen späteren Konzeptionierungen der symbolischen Gewalt des Staates, die er als ein viel abstrakteres Phänomen beschreibt, während er zugleich die Abstraktionsmacht des Staates als eine ihrer wirkungsvollsten Operationen analysiert. Seinen eigenen frühen Thesen zum physischen wie auch symbolischen Gewaltmonopol des kolonialen Staates und entsprechenden empirischen Analysen zum Trotz wird die koloniale Unterseite nationaler Staatsbildung und ihrer Theo-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

retisierung nach europäischen Modell auch von Bourdieu unterschlagen. Sie bleibt in seinen staatstheoretischen Überlegungen also nicht ungedacht, wie Franck Poupeau (2018) argumentiert. Sie wird im Zuge der Weiterentwicklung des Konzepts symbolischer Gewalt vergessen (gemacht), obwohl sie dessen ersten und am unmittelbarsten mit dem physischen Gewaltmonopol verschränkten Bestandteil gebildet hat.

Wenngleich Bourdieu also die koloniale Dimension in seinen späten staatstheoretischen Ausführungen nicht ausdrücklich behandelt, scheint sie doch immer wieder als Hintergrundfolie durch, der gegenüber sich seine Theoretisierung des Staates explizit als europäisch-eurozentrische und implizit als androzentrische abhebt. Spricht er über die Formung mentaler Strukturen, so bezeichnet er diese etwa als »Formen des Denkens, die für das gebildete Denken das darstellen, was die von Durkheim und Mauss beschriebenen primitiven Formen der Klassifizierung für das ›wilde Denken‹ sind« (Bourdieu 1998c: 106). Nicht Staaten, sondern »wenig differenzierte[.] Gesellschaften« (ebd.: 117) seien es, in denen »die universellen Wahrnehmungs- und Gliederungsprinzipien« (ebd.) vom »Gegensatz von männlich und weiblich« (ebd.) geprägt seien. Wenig überraschend wird hier auch die »Ehre der Mittelmeergesellschaften« (ebd.: 108) erneut als typische Form symbolischen Kapitals und damit symbolischer Gewalt bemüht, wenn es um nicht-staatliche Vergesellschaftungsformen geht, die Bourdieu im zeitlichen und geografischen Anderswo verortet. Demgegenüber habe der Staat »in unseren Gesellschaften« (ebd.: 117) an der (Re-)Produktion der Instrumente zur Konstruktion der sozialen Realität einen entscheidenden Anteil (ebd.). Er sei es, der für die nötige »Durchsetzung und Verinnerlichung aller grundlegenden Klassifizierungsprinzipien« (ebd.) sorge. Auch für symbolische Gewalt scheint die konventionelle kognitive Unterteilung in ein Dies- und ein Jenseits des Mittelmeeres zu gelten: Was ›hier‹ nach speziellen und ausgefeilten sozialen Mechanismen abläuft, die von höchster Ebene ausgehen, erledigt ›dort‹ das verallgemeinerte vormoderne Unbewusste.

Angesichts der unterschiedlichen Konzeption von symbolischer Gewalt – als Teil eines als europäisch gedachten, modernen staatlichen Gewaltmonopols einerseits und als Grundlage sozialer Organisation in implizit als vormodern und außereuropäisch gedachten Gesellschaften andererseits – ist auch Bourdieus Feststellung interessant, dass eine maßgeblich vom Staat getragene Doxa eine herrschende Sicht sei, »die sich nur über den Kampf gegen konkurrierende Sichtweisen durchsetzen konnte« (ebd.: 120). Es handle sich dabei also ausdrücklich nicht um ein ›natürliches‹ und damit unveränderbares Verhältnis. In den ›anderen‹ Gesellschaften aber, in denen Habitus, Geschlechterordnung und Somatisierung immer wieder als mehr oder weniger unveränderliche Träger symbolischer Gewalt hervorgehoben werden, scheint nicht in erster Linie von konkreten Akteur_innen um unterschiedliche Sichtweisen gekämpft zu werden, sondern das immerwährende ›Natürliche‹ die Grundlage für symbolische Gewalt zu bilden.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie bereits im Abschnitt zur symbolischen Gewalt der Geschlechterordnung diskutiert, springt hier ein Widerspruch ins Auge. Bourdieu entwickelt die Thesen der ›männlichen Herrschaft‹ ausgerechnet anhand von Analysen einer historisch als widerständig bekannten Bevölkerungsgruppe, der Kabyl_innen, die Teil des bewaffneten Kampfes gegen die Kolonialmacht Frankreich ist, von dem er selbst behauptet, dass dieser das Bewusstsein aller Beteiligten verändere und damit auch das symbolische Gewaltmonopol des Staates aufzubrechen imstande sei.

Weitere Eckpunkte von Bourdieus Konzeption des staatlichen Monopols auf symbolische Gewalt finden sich in seinen Vorlesungen *Über den Staat* (2014), die er zwischen 1989 und 1992 am Pariser *Collège de France* gehalten hat.[72] Interessanterweise verwendet er darin, wie in seinem frühen Aufsatz *Sur le pouvoir symbolique* (1977), wieder den Begriff der symbolischen Macht – und nicht jenen der symbolischen Gewalt, den er über viele Jahre hinweg propagierte. Was deren Zusammenhang mit dem physischen Gewaltmonopol des Staates betrifft, geht Bourdieu in den Vorlesungen hinter die Klarheit seiner in vielen anderen Texten wiederholten These zur Rassifizierung des symbolischen Gewaltmonopols zurück und distanziert sich unausgesprochen von seinen Ausführungen zum Zusammenhang von physischem und symbolischem Gewaltmonopol im Kontext des kolonisierten Algerien.

So sagt er etwa in seinen Vorlesungen *Über den Staat* (2014), rohe Gewalt sei nie nur rohe Gewalt, sondern übe »eine Verführungs- und Überredungskraft« (ebd.: 338) aus, indem die physische Gewalt selbst eine gewisse Form von Anerkennung finde (ebd.). Auch wenn er dies nicht direkt ausspricht, scheint er hier vom Staat ausgehende physische Gewalt zu meinen und nicht etwa potenziellen Widerstand gegen die Staatsgewalt. Liest man diese Passagen gemeinsam mit seinen zu diesem Zeitpunkt dreißig Jahre zurückliegenden Überlegungen zur potenziellen Legitimität physischer Gewalt als Widerstand gegen den französischen Kolonialismus in Algerien, wird das Argument der Anerkennbarkeit physischer Gewalt leicht missverständlich. Die Formulierung einer »Verführungs- und Überredungskraft« (ebd.) physischer Gewalt entspricht dann einem weitverbreiteten Verständnis einer nachgeordneten epistemischen Funktion symbolischer Gewalt, die unterstellt, es gebe eine Art allgemeiner, essenzieller, anthropologischer physischer Gewalt, die mittels Wissen lediglich gutgeheißen oder verurteilt werde.

Während Bourdieus Konzept des Zusammenhangs von symbolischer mit physischer Gewalt auf Seiten des Staates davon ausgeht, dass erstere Gewalt bereits in der zweiteren selbst liege und das doppelte Gewaltmonopol einander verstärke, erinnert die Formulierung einer allgemeinen »Verführungs- und Überredungskraft« (ebd.) an bis heute immer wieder erneuerte Theorien einer anthropologischen Neigung zu physischer Gewalt. Solchen tritt er in seinen Schriften zu Algerien ent-

72 Die französische Erstausgabe *Sur l'état* stammt von 2012.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schieden entgegen, indem er das physische mit dem symbolischen Gewaltmonopol des Staates über die rassistische Epistemologie des Kolonialismus erklärt.

Gewalt und Kapital

Materialistischer argumentiert er, wenn er den staatlichen »Konzentrationsproze[ss] des Kapitals an physischer Gewalt« (ebd.: 350) erläutert. An dessen Ende entstehe das, »was wir als öffentliche Gewalt bezeichnen« (ebd.). Darunter versteht Bourdieu die von physischer Gewalt bereinigt erscheinende symbolische Ebene des Staates in seinem Innenverhältnis, die aber keinesfalls mit der Abwesenheit physischer Gewalt gleichzusetzen sei:

> »[D]as Monopol bildet sich auf der Grundlage seiner Enteignung. Es ist immer wieder die gleiche, bereits genannte Ambivalenz: Konzentration = Universalisierung + Monopolisierung. Eine öffentliche Gewalt zu schaffen bedeutet, den Gebrauch der Gewalt denen, die nicht auf der Seite des Staates stehen, zu entziehen.« (ebd.)

Während diese öffentliche Gewalt in der sozialwissenschaftlichen Debatte mit einer als binnenstaatlich gedachten Ebene des Symbolischen deckungsgleich wird, verschwindet der physische Gebrauch von Gewalt in eine nicht näher bestimmte historische und/oder geografische Ferne, jedenfalls aber in die Sphäre internationaler Politik und zumeist in Zonen der Illegitimität oder Legitimierung dessen, was als illegitime Gewalt bekämpft werden soll. Wie Löffler in Anlehnung an Bourdieu schreibt, wird »die Konzeption des inneren Gewaltmonopols […] – zumindest im demokratischen Staat – neutralisiert, indem sie selbst zum Garanten einer gewaltfreien Gesellschaft stilisiert wird« (Löffler 2012: 208). Zur Aufrechterhaltung dieses Eindrucks ist wiederum symbolische Gewalt unverzichtbar, die Bourdieu an sein Konzept der unterschiedlichen Kapitalsorten und insbesondere des symbolischen Kapitals zurückbindet (Bourdieu 2014: 350).

Gewalt und Kapital – in ihren auch nach Bourdieu unterschiedlichen Formen – stehen also in einem engen Zusammenhang, ebenso wie die Ebene des Symbolischen mit der des Materiellen. Weil man physische Gewalt nicht konzentrieren könne, ohne sie gleichzeitig zu kontrollieren (ebd.: 351), erfolge »die Akkumulation physischen Kapitals nicht ohne die Akkumulation symbolischen Kapitals« (ebd.: 353). Ein physisches Gewaltmonopol ist ohne symbolisches Gewaltmonopol also nicht zu haben. Seine Rechtfertigung ebenso wie seine Errichtung und Aufrechterhaltung sind auf symbolische Gewalt angewiesen, es muss erkannt, anerkannt und zugleich verkannt werden. Das symbolische Gewaltmonopol ist dem physischen also nicht einfach nachgeordnet, sondern für dieses konstitutiv und mit ihm untrennbar verbunden. Das Epistemische ist nicht nur unmittelbar für ersteres zentral, sondern mittelbar auch für zweiteres. Auch die Gewalt des Staates ist für Bourdieu dementsprechend ein relationales und vielschichtiges Phänomen

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und das Epistemische ist auf unterschiedliche Weise in ihm wirksam, im physischen wie auch im symbolischen Gewaltmonopol des Staates.

Interessanterweise führt Bourdieu zahlreiche Erläuterungen der sogenannten symbolischen Revolution überwiegend im Kontext der symbolischen Gewalt des Geschlechterverhältnisses aus (Bourdieu 1997a: 230) – und nicht etwa am Rassismus des Kolonialsystems, am Klassismus des Bildungssystems oder am Beispiel anderer substaatlicher Symbolsysteme, die er viel detaillierter und umfangreicher analysiert hat. Während Bourdieu den für symbolische Gewalt funktionalen Bereich etwa von Bildung und Wissenschaft immer wieder in einen direkten Zusammenhang mit dem symbolischen Gewaltmonopol des Staates bringt, tut er das nicht in Hinblick auf das Geschlechterverhältnis, dem er mindestens ebenso große Relevanz für symbolische Gewalt zuschreibt. Letzteres versteht er als geschlossenes System, das mit dem Staat und dessen Gewalt nicht viel zu tun hat (Löffler 2017: 145), sondern ihm zufolge auf einer substaatlichen Ebene liegt.

Wie androzentrisch die Staatsgewalt selbst ist, beschäftigt Bourdieu nicht weiter, und die eigene Kritik an ihrem Eurozentrismus scheint ihm im Laufe der Jahrzehnte nicht mehr wichtig zu sein.[73] Gerade hinsichtlich dieser Fragen bleibt Bourdieus Staatsverständnis funktionalistisch, was im Widerspruch zu seiner eigenen Sozialtheorie umkämpfter Felder steht. Wenn es um die symbolische Gewalt des Staates geht, erscheint dieser weniger als gesellschaftliches Verhältnis denn als institutionalisiertes Herrschaftsregime.

Epistemische Brüche und symbolische Revolution

Das physische Gewaltmonopol stellt Bourdieu in seinen späten staatstheoretischen Schriften nicht mehr infrage, wie er es noch auf Basis seiner frühen Überlegungen zu symbolischer Gewalt im kolonisierten Algerien getan hatte. Wichtiger erscheint ihm vielmehr das Problem, ob und wie das symbolische Gewaltmonopol des Staates herausgefordert werden kann, wenn der Staat zugleich das ist, was und wie wir denken und sogar fühlen:

> »Alle symbolischen Kämpfe beginnen immer mit einer Aufkündigung, die ich objektivistisch nenne, der Aufkündigung objektivierter Formen der Herrschaft, weil man sie sehen, weil man sie berühren kann. Man sagt: ›Nieder mit dem Staat.‹ Aber der Staat agiert nur mit dem, was er von sich selbst in unser Hirn verpflanzt hat, und daher ist eine Art Psychoanalyse des menschlichen Geistes die

73 Feministische Staatstheorie führt Bourdieus Theorie der symbolischen Gewalt hingegen produktiv weiter und vertieft sie nicht nur hinsichtlich der Kategorie Geschlecht. Siehe dazu insbesondere *Die Asche des Sourveräns* (Sauer 2001), *Staat und Geschlecht* (Ludwig/Sauer/Wöhl 2009) oder *Feministische Staatstheorien* (Löffler 2011).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Voraussetzung eines organisierten Kampfes. Sagen wir so, dass ein organisierter politischer Kampf bei einem selbst anfängt.« (Bourdieu 2001b: 166)[74]

Als Wissenschaftstheoretiker und Wissenssoziologe räumt Bourdieu ein, die Sozialwissenschaften seien von Anfang an integraler Bestandteil jener Darstellungen des Staates und somit Teil seiner Realität gewesen (Bourdieu 1998c: 97). Das bedeutet, dass gerade die Sozialwissenschaften das symbolische Gewaltmonopol mit hervorgebracht haben und es immer noch tun. Wer dieses Monopol wissenschaftlich analysieren und kritisieren will, bleibt demzufolge notwendigerweise in dessen Mechanismen verstrickt. Beim Nachdenken über den Staat laufe man beständig Gefahr, »staatlich produzierte Denkkategorien auf den Staat anzuwenden« (ebd.: 93) und so sein symbolisches Gewaltmonopol zu verkennen, das tief in die eigenen Gedanken und Gefühle reiche. Da der Staat in uns selbst sei, gelte es, einen »radikalen Zweifel gegenüber dem Staat [zu] säen« (Bourdieu 2014: 587).

Hinsichtlich des staatlichen Monopols auf symbolische Gewalt ist Bourdieu zufolge eine »symbolische Revolution« (Bourdieu/Wacquant 1996b: 211) dringend notwendig. Diese soll den Zweifel zur Grundlage haben, aber nicht in Resignation enden, sondern in eine permanente Resignifizierung dessen münden, was uns als selbstverständlich entgegentritt (Dogma) und was wir für selbstverständlich halten (Doxa). Diese Revolution sieht deutlich anders aus als jene, die er dreißig Jahre zuvor als »Revolution in der Revolution« (Bourdieu 2010: 157) beschrieben hat. Sie lässt das staatliche Monopol auf physische Gewalt außen vor und beschränkt sich auf die Ebene des Symbolischen. Dort können und sollen Herrschaftsverhältnisse zum Erodieren gebracht und damit veränderbar gemacht werden.

Doch auch wenn er den Zweifel als erstes Mittel der Wahl empfiehlt, ist es für Bourdieu illusorisch zu glauben, dass symbolische Gewalt allein durch Bewusstsein und guten Willen zu überwinden sei (Bourdieu 2001a: 230). Die Dekonstruktionsarbeit am symbolischen Gewaltmonopol könne dementsprechend keine individuelle Angelegenheit sein. Echte Befreiung sei nur von kollektivem Handeln zu erwarten,

> »das darauf abzielt, die unmittelbare Übereinstimmung von inkorporierten und objektiven Strukturen praktisch aufzubrechen, das heißt von einer symbolischen Revolution, die imstande ist, an den Grundlagen der Produktion und Reproduktion des symbolischen Kapitals und insbesondere an der Dialektik von Anspruch und Distinktion zu rütteln, die die eigentliche Wurzel der Produktion und des Konsums von kulturellen Gütern als Distinktionsmerkmalen ist« (Bourdieu/Wacquant 1996b: 211).

74 Das Zitat stammt aus einem auf Französisch geführten Interview aus dem Jahr 2000, das in deutscher Übersetzung in *Wie die Kultur zum Bauern kommt* (Bourdieu 2001b: 162ff.) abgedruckt ist.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit kulturellen Gütern ist in diesem Zitat nicht nur Materielles gemeint, sondern auch das im Abschnitt zu Bildung diskutierte implizite und inkorporierte Wissen, das unter den unterschiedlichen Formen kulturellen Kapitals den höchsten symbolischen Mehrwert verspricht. An dieser verborgensten und am schwierigsten zugänglichen Stelle verselbstverständlichter Herrschaftsverhältnisse, die für Bourdieu in erster Linie Klassenverhältnisse sind, müssen epistemische Brüche demzufolge ansetzen. Das symbolische Gewaltmonopol des Staates, so legt es Bourdieus späte Konzeption nahe, scheint nicht direkt über das physische angreifbar zu sein, wie er es im Kontext des bewaffneten antikolonialen Widerstandes argumentiert hatte, sondern nur vermittelt über jene Subsysteme, in denen es seine Wirkung entfaltet.

Ohne es explizit so zu benennen, bestätigt dieses Argument eine Scharnierfunktion epistemischer Gewalt, die auf vielfältige Weise in die Beschaffenheit, Verteilung und Wirksamkeit jenes Wissens eingewoben ist, mittels derer sich auch symbolische Gewalt entfaltet. Deren intrinsische Verbindung mit dem physischen Gewaltmonopol gerät dabei leicht aus dem Blick. Zugleich stellt diese Verbindung eine der heikelsten Fragen in der Gewaltdebatte dar, weil sie unmittelbar mit jener nach der (Il-)Legitimität und Rechtfertigung auch physischer Gewalt verquickt ist.

Ob das kollektive produktive Zweifeln an symbolischer Gewalt ausreicht, um letztlich die Herrschaft und Ungleichheit aufrechterhaltenden Funktionen des physischen Gewaltmonopols des Staates zu überwinden, diskutiert Bourdieu im Kontext seiner von der kolonialen Geschichte des modernen europäischen Nationalstaats abstrahierten Überlegungen nicht mehr. Zahlreiche Stellen seiner späten öffentlichen Interventionen und politischen Texte lassen vermuten, dass er angesichts der Zuspitzung von Ungleichheit und Ungerechtigkeit im globalen Maßstab selbst seine Zweifel an der Kraft dieses kollektiven Zweifelns hat. Er erachtet dieses Zweifeln jedoch als einzige ihm und anderen Intellektuellen zur Verfügung stehende Möglichkeit, um zur Reduktion symbolischer Gewalt und damit zu einer Transformation von Herrschaftsverhältnissen beizutragen.

In diesem Zusammenhang spricht Mauger eine weitere Ambivalenz in Bourdieus Analyse und Kritik des symbolischen Gewaltmonopols des Staates an. Er macht darauf aufmerksam, dass in dessen umfangreichem Werk zwei Versionen symbolischer Gewalt ausfindig zu machen seien: eine für die Wissenschaft und eine für die Politik; eine, bei der das explizite Lernen und Bewusstsein im Vordergrund stehe, und eine, bei der es auf die über den Körper vermittelte Erkenntnis beziehungsweise auf die kollektive Arbeit des körperlichen Verlernens ankomme (Mauger 2005: 228). Besonders deutlich wird dies etwa in seinen »Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Invasion« (Bourdieu 1998a), so

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Untertitel der Aufsatzsammlung *Gegenfeuer* (ebd.).[75] Diese Ambivalenz mag unbefriedigend sein, weil sie zum einen die kartesianische Trennung in Körper und Geist wiederholt, die Bourdieu selbst zu überwinden trachtet. Zum anderen lässt sie keine eindeutige Empfehlung zu, auf welchem Wege symbolischer Gewalt am wirksamsten zu begegnen sei. Zugleich spiegelt sie Bourdieus eigene Bewegung zwischen theoretischer Analyse und politischer Praxis, die sich in seinem späten Werk zunehmend abzeichnet.

Auch Kastner (2002: 319) spricht von einer Wendung von staatskritischen theoretischen Analysen hin zu einer politischen Verteidigung des (Sozial-)Staats als Bollwerk gegen die Entgrenzungen des neoliberalen Kapitalismus und argumentiert, Bourdieus politische Betätigung habe ihn ab den 1990er Jahren hinter seine eigene theoretische Arbeit zurückgehen lassen. Nicht zu vergessen ist jedoch, dass zwischen den verschiedenen Positionen Jahrzehnte politischen und sozialen, persönlichen und intellektuellen Wandels liegen – und konsequenterweise unterschiedliche Schlüsse in Hinblick auf die von Bourdieu selbst geforderte symbolische Revolution. Auch deren Konzeption und Umsetzung ist notwendigerweise dem Wandel der Zeit, ihrer Politiken und Paradigmen unterworfen.

Egal, ob als theoretischer Rückschritt kritisiert oder als Versuch einer praktischen Umsetzung akzeptiert, kann diese Argumentation durch alle Phasen von Bourdieus Schaffen als ein Plädoyer für ein stärkeres gesellschaftspolitisches Engagement von Intellektuellen gelesen werden, die er als Vorreiter_innen im Kampf gegen die im Zuge der kapitalistischen Globalisierung zunehmende soziale Ungleichheit sieht. Dieser Hoffnung liegt ein idealtypisches Bild genau jener intellektuellen Elite zugrunde, die seinen eigenen Analysen zufolge auch Teil des von ihm sogenannten Staatsadels und somit an der Reproduktion symbolischer Gewalt notwendigerweise beteiligt ist:

> »Was bedroht ist, das sind die acht Jahrhunderte intellektueller Arbeit, die einerseits nötig gewesen waren, um den heutigen Typus eines Künstlers, eines Schriftstellers hervorzubringen, und andererseits die zwei oder drei Jahrhunderte sozialen Kampfes, von Schlachten, von Streiks, von gewerkschaftlichen Kämpfen, die nötig waren, sehr komplexe Formen der Regulierung der menschlichen Gesellschaften zu erfinden.« (Bourdieu 2001b: 179)

Diese Anrufung korrespondiert mit dem eurozentrischen Emanzipationsnarrativ der kolonialen Moderne, das dem säkularisierten Expertenwissen und seinen Produzent_innen einen Stellenwert beimisst, der auf der Basis von Bourdieus Theorie des doppelten Monopols von symbolischer und physischer Gewalt infrage zu stellen ist. An dieser und an anderen Stellen bezieht sich Bourdieu positiv auf das Erbe

75 Die französische Ausgabe erschien im selben Jahr mit dem Titel *Contre-feux: Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale.*

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der paradigmatisch in Frankreich verorteten Aufklärung. Angesichts der von ihm heftig kritisierten neoliberalen Globalisierung wird dieses Erbe zur Richtschnur für die geforderte kollektive Arbeit an der symbolischen Revolution. Jenseits dieser Richtschnur bleibt die koloniale Kehrseite des symbolischen Gewaltmonopols ebenso unbenannt wie deren Verschränkung mit jenem staatlichen Gewaltmonopol, das zur Errichtung der kolonialen Moderne notwendig war. Was in dieser Fokussierung auf die Rolle Intellektueller nach prototypisch europäischem Vorbild ebenfalls vergessen (gemacht) wird, sind all jene antikolonialen Widerstandskämpfer_innen und Intellektuellen, die in Algerien und anderswo im sogenannten Globalen Süden zur Überwindung nicht nur physischer, sondern auch symbolischer Gewaltverhältnisse beigetragen haben, die zugleich konstitutive Elemente der kolonialen Unterseite des eurozentrischen Emanzipationsnarrativs sind.

Zwischenfazit zu symbolischer und/als epistemischer Gewalt

Für Bourdieus Konzept symbolischer Gewalt ist die Dimension des Epistemischen in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. Sie ist es erstens als Terrain der Austragung von Kämpfen innerhalb bestehender Herrschaftsordnungen und infolgedessen zweitens als Machtressource für Dominanz ebenso wie für Widerstand. In Bezug auf letzteren verwendet er ausdrücklich den Begriff epistemisch, wenn er wiederholt für einen epistemischen Bruch als Voraussetzung für weitergehende, auch politische, Transformationen plädiert. Drittens wirkt das Epistemische in Form der Festlegung von Regeln und Normen auf jenen Feldern, auf denen diese Auseinandersetzungen stattfinden. Hier ist das Epistemische in seiner Prozesshaftigkeit sowie in seiner normierenden Dimension wirksam und die von Bourdieu angesprochene *longue durée* am Werk. Die Dimension des Epistemischen äußert sich viertens, und für die Beharrlichkeit sozialer Ordnung ebenfalls unverzichtbar, im nur schwer veränderbaren Unbewussten des Habitus, also verkörpert in den Akteur_innen, die in Herrschaftserhalt und/oder auch an Widerständen dagegen beteiligt sind. Fünftens ist diese fluide und wandelbare epistemische Dimension auch in die Institutionen und Strukturen des Staates eingelagert, den Bourdieu wesentlich an der Genese und Transmission symbolischer Gewalt beteiligt sieht. Hier spielt das Epistemische eine zentrale Rolle im Zusammenwirken dessen, was er das symbolische Gewaltmonopol des Staates nennt, mit dessen physischem Gewaltmonopol.

Wissen, als Praxis ebenso wie in Bezug auf seinen Inhalt, hat bei Bourdieu ganz unmittelbar mit Interessen, Konflikten und deren Austragung zu tun. Dass die Prozesse der Produktion, Distribution und Konsumption von Wissen auch in einer modernen Demokratie in Zeiten des Friedens nicht transparent und egalitär verlaufen, sondern soziale Ungleichheit reproduzieren und damit Herrschaftsverhältnisse aufrechterhalten, schreibt Bourdieu den subtilen Mechanismen jener

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

symbolischen Gewalt zu, die sich in einer kapitalistischen Gesellschaft über den Zugang, den Erwerb und die Vermittlung von Wissen und Bildung reproduziert. Auch den Umstand der durch Bildung und Wissen stabilisierten sozialen Ungleichheit selbst versteht er als Ausdruck symbolischer Gewalt.

Indem er diese eng an sein Konzept der Kapitalsorten bindet, macht er plausibel, dass vor allem die abseits der Öffentlichkeit, etwa in elitären Netzwerken oder in einflussreichen Familien, stattfindende Vermittlung insbesondere von implizitem Wissen dafür sorgt, ökonomische, politische und andere Interessen von bereits Privilegierten zu naturalisieren und damit vor deren Infragestellung durch Angehörige benachteiligter Schichten zu bewahren. Daraus lässt sich schließen, dass auch die epistemischen Anteile symbolischer Gewalt nicht nur auf direkten und formalisierten Wegen des Bildungs- und Wissenserwerbs tradiert werden, sondern zahlreiche und im Sinne des Machterhalts besser gesicherte Wege nehmen.

Nicht nur im Privaten und Familiären macht Bourdieu diese verborgene und daher besonders wirksame Reproduktion symbolischer Gewalt fest, sondern auch im Konzept des Habitus. Dort, in der vermeintlich individuellen, ganz manifesten, physischen Inkorporation von Herrschaft wird über symbolische Gewalt zur quasi-natürlichen Selbstverständlichkeit transformiert, was weder natürlich noch selbstverständlich ist: all die feinen Unterschiede sozialer Distinktion, die den Abstand der sozialen Klassen, der Geschlechter und ethnisierter Bevölkerungsgruppen, auf die Bourdieu jedoch kaum eingeht, zueinander sichern und damit bestehende Herrschaftsverhältnisse aufrechterhalten. Im Zuge der Reproduktion symbolischer Gewalt dringt die Dimension des Epistemischen über den Habitus noch tiefer ein als über lediglich institutionelle Mechanismen. Sie wirkt bis in den Körper und das Bewusstsein des und der Einzelnen, in die mentalen und sogar emotionalen Strukturen sowohl der von dieser subtilen Gewalt Beherrschten als auch der mit ihrer Hilfe Herrschenden. Die epistemische Dimension symbolischer Gewalt liegt hier auf der Ebene des Unbewussten, die einer aktiven und bewussten Veränderung nur schwer zugänglich ist.

Für unmöglich hält Bourdieu dies jedoch nicht. Er fordert daher eine symbolische Revolution innerhalb aller Herrschaftsverhältnisse in Form einer permanenten Infragestellung dessen, was Menschen als normal und natürlich leben, aussprechen, denken und fühlen. Insbesondere am Beispiel der von ihm so genannten männlichen Herrschaft, deren Zeit und Raum überdauernde Nachhaltigkeit er der massivsten aller Ausprägungen symbolischer Gewalt zuschreibt, argumentiert Bourdieu, dass eine symbolische Revolution ein kollektiver Prozess sein müsse. Die Überwindung dieses aus seiner Sicht für symbolische Gewalt paradigmatischen heteronormativen und androzentrischen Geschlechterverhältnisses versteht er ganz und gar nicht als jene individuelle Angelegenheit, als die der Habitus des und der Einzelnen für gewöhnlich, durchaus im Sinne des Teilens und Herrschens, missverstanden wird. Indem er Erkenntnis-, Wahrnehmungs-, Denk-, Gefühls-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und sogar Handlungsstrukturen als insbesondere vergeschlechtlicht verkörperte versteht, kann auch die Dimension des Epistemischen in Bezug auf den für symbolische Gewalt zentralen Habitus als inkorporierte verstanden werden.

Noch indirekter als im Bildungssystem und im Geschlechterverhältnis scheint symbolische Gewalt nach Bourdieu in der Abstraktion des Staates zu wirken. Weil dieser nicht nur das Monopol auf physische, sondern auch auf symbolische Gewalt innehat, spricht er von einem doppelten Gewaltmonopol des Staates. Dieses entfaltet seine Wirkung wiederum auf zwei Ebenen mit je unterschiedlicher Bedeutung des Epistemischen. Einerseits rechtfertigt das symbolische das physische Gewaltmonopol, indem es die Konzentration von Gewaltressourcen und deren Anwendung als richtig und notwendig erscheinen lässt, erfüllt also eine legitimierende Funktion. Andererseits sichert dieses von Bourdieu Metakapital genannte symbolische Gewaltmonopol Praktiken substaatlicher symbolischer Gewalt in ganz anderen sozialen Bereichen wie etwa Bildung und Kultur ab, indem es als Mechanismus der Rückversicherung für von dort ausgehende Klassifizierungen und Zertifizierungen fungiert.

Während Bourdieu den Zusammenhang zwischen physischer und symbolischer Gewalt in seinen frühen algerischen Schriften am Beispiel der rassifizierten Herrschaft des französischen Kolonialismus ausdrücklich problematisiert, verschwindet dieser auf eine globale Konstellation verweisende Begründungszusammenhang der beiden Gewaltmonopole vollständig aus seinen späten staatstheoretischen Schriften. Auch in seinen bildungs- und wissenschaftstheoretischen Ausführungen zu symbolischer Gewalt, die er stets exklusiv an den französischen Nationalstaat bindet, ist diese koloniale beziehungsweise globale Dimension abwesend. Wenn es hingegen um die symbolische Gewalt des Geschlechterverhältnisses geht, verlegt er den Untersuchungsgegenstand in die Ferne der ehemaligen Kolonie Algerien, in der er selbst als Teil der kolonialen französischen Elite während des Befreiungskrieges tätig war.

Während die sozialwissenschaftliche Hauptkategorie Klasse die Grundlage für Bourdieus Werk bildet und Geschlecht spät, aber doch, immerhin als für Herrschaftsverhältnisse relevanter Faktor mit in Betracht gezogen wird, bleiben ›Rasse‹ und geopolitischer Standort bei Bourdieu analytisch deutlich schwächer ausgeleuchtet, wenn es um symbolische Gewalt geht, und kaum mit seinen beiden Hauptkategorien verbunden. Und das, obwohl er selbst ›Rasse‹ als ein naturalisierendes, Ungleichheit und Gewalt rechtfertigendes Klassifikationssystem versteht, das, wie Wacquant es formuliert, »die willkürlichen Ergebnisse der Sozialgeschichte« (ebd.) als notwendige Folgen von Biologie oder Kultur darstellt. Rassismus ist geradezu ein perfektes Beispiel für jene tiefe Gewaltförmigkeit, die Bourdieu in seinem frühen Aufsatz *Le pouvoir symbolique* (1977) eine strukturierende wie auch strukturierte Struktur genannt hat (ebd.: 406), die der Sicherung von Herrschaft diene. In seinen späteren, für die Theoretisierung symbolischer Gewalt wichtiger

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gewordenen Schriften spricht Bourdieu jedoch deutlich seltener von Rassismus als von anderen Formen der Diskriminierung, die er akribisch ausbuchstabiert, und verzichtet auf eine explizite Kategorie ›Rasse‹ als Instrumentarium seiner Analysen zugunsten ihrer Gleichsetzung mit Klasse und Geschlecht. Alle drei fallen für ihn gleichermaßen unter das Problem symbolischer Gewalt, wie etwa in seinen *Meditationen* (Bourdieu 2001a: 231), in denen er Diskriminierungen unterschiedlichster Art in einem diffusen Begriff von Rassismus vermischt, ohne ihrer intersektionalen und intradependenten Konstituiertheit nachzugehen.

Zweifellos ist es lohnend, Bourdieus Konzept symbolischer Gewalt für eine feministische, post- und dekoloniale Theoretisierung epistemischer Gewalt heranzuziehen. Zugleich kann aber nicht darüber hinweggesehen werden, dass der in vielfacher Hinsicht heterodoxe und herrschaftskritische Soziologe Bourdieu gleichzeitig ein Protagonist der eurozentrischen Konventionen seiner Disziplin ist, die sich die soziologische Analyse moderner Gesellschaften im Globalen Norden zur Aufgabe gemacht hat. Wenn er den Globalen Süden nicht überhaupt ignoriert, bedient er sich, wie viele andere auch, der vermeintlichen Spiegelung der ›modernen‹ euroamerikanischen Gesellschaft in einem enthistorisierten, als vormodernen und im Globalen Süden isolierten, fernen Territorium. Dies ist insbesondere bei seiner Konzeption des auf ewig naturalisiert erscheinenden Geschlechterverhältnisses der Fall, das die Kabyl_innen in seiner hier klassisch anthropologisch-ethnologisch bleibenden Perspektive idealtypisch verkörpern.

Der antikolonialen Ausrichtung seiner frühen Schriften zum Trotz fließt die Dimension des Kolonialen und Globalen nur indirekt und in mancher Hinsicht vielleicht sogar wider Willen in Bourdieus Konzept herrschaftskritische Sozialtheorie ein. Zudem wird das, was er in seinen frühen algerischen Schriften über Rassismus und den kolonialen Staat schreibt, in der Rezeption so nachhaltig marginalisiert, dass es erst mit einem Abstand von fast 20 Jahren wiederentdeckt wird. Das Spannungsfeld zwischen imaginierter Metropole und Kolonie, zwischen sogenannter Moderne und vermeintlicher Tradition, zwischen Gegenwart und Vergangenheit bleibt somit in Bourdieus Konzeption symbolischer Gewalt bestehen, auch wenn es für diese den Ausgangspunkt bereitgestellt haben mag, wie vor allem postkoloniale Autor_innen mit Bezug auf Bourdieus Jahre in Algerien betonen.

Im Gegensatz zu Bourdieu, bei dem Wissen zwar eine sehr wichtige, aber doch implizite Rolle für symbolische Gewalt spielt, erklärt die im folgenden Abschnitt diskutierte Gewalttheorie Butlers die Integration der Dimension des Wissens zu ihrem ausdrücklichen Ziel. Auch sie spricht nicht explizit von epistemischer Gewalt, doch im Verlauf ihres ebenfalls mehrere Jahrzehnte umfassenden Werks kann normative Gewalt als ein produktives Konzept herausgearbeitet werden, das die tiefliegenden und unsichtbaren Gewaltförmigkeiten näher zu beschreiben hilft, die alle Theoretiker_innen weiter Gewaltbegriffe auf unterschiedliche Weise beschäftigen. Wie Galtung und Bourdieu liegt auch Butler daran, mit einer weit gefass-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Gewalttheorie und -kritik potenziell zu einer Reduktion dessen beizutragen, was den Gegenstand ihrer Analysen bildet. Ihr Werk öffnet einen notwendigerweise nicht widerspruchsfreien und auch anspruchsvollen, gerade deshalb aber auch produktiven Weg in diese Richtung.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Normativität, Krieg und Gewaltfreiheit bei Judith Butler

> »Eine Kritik der Gewalt untersucht die Bedingungen der Gewalt und ihrer Rechtfertigung, aber sie fragt auch danach, wie die Fragen, die wir stellen, bereits im Vorhinein unser Verständnis von Gewalt bestimmen.«
> (Butler 2007b: 19)

Während Judith Butler mittlerweile auch jenseits feministischer Geschlechterforschung als Referenzgröße für Politische Theorie gilt (Chambers/Carver 2008; Distelhorst 2016; Kuch/Herrmann 2010; Posselt/Schönwälder-Kuntze/Seitz 2018; Villa 2003), kann das für die Internationalen Beziehungen oder die Friedens- und Konfliktforschung nicht gesagt werden. Gerade für Fragen rund um Gewalt im politischen Kontext hält ihr Werk jedoch wichtige Impulse bereit, wie bereits die Titel insbesondere ihrer jüngeren Bücher wie etwa *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (2004a), *Frames of War. When is Life Grievable?* (2009a), *Kritik der ethischen Gewalt* (2007a) oder *Krieg und Affekt* (2009b) verheißen.

Zugleich stellt Butlers hegemoniekritische Perspektive auf Gewaltverhältnisse für die immer noch stark positivistisch, androzentrisch und eurozentrisch geprägten Debattenfelder rund um Gewalt im Kontext internationaler Politik eine intellektuelle wie auch politische Herausforderung dar. Das liegt nicht zuletzt daran, dass ihr Blick auf Zusammenhänge zwischen dem Politischen und dem Epistemischen abzielt und damit die Frage nach der (Il-)Legitimität von Gewalt zutage befördert. Diese ist mit Butler alles andere als eindeutig und abschließend zu betrachten. Ganz im Gegenteil bringen ihr zufolge die diskursiven und epistemischen Rahmungen unterschiedlicher gewaltförmiger Ereignisse und Praktiken erst jene Begriffe, Konzepte und Verständnisse von Gewalt hervor, die vor allem in Gestalt sogenannter humanitärer Interventionen, Terrorismusbekämpfung oder Sicherheitspolitiken als rechtmäßig, notwendig und sogar kompatibel mit einer selbstbehaupteten Gewaltlosigkeit internationaler Politik erscheinen.

In diese Prozesse der Verselbstverständlichung interveniert Butlers Auseinandersetzung mit Gewalt. Sie bezieht sich stets auf konkrete politische Ereignisse und sucht in Zeiten des Krieges nach Alternativen jenseits eines liberalen Mythos von demokratischer Gewaltlosigkeit. Diesem Mythos setzt Butler ein differenziertes Gewaltverständnis entgegen, das sich für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt als sehr nützlich erweist, auch wenn sie selbst diesen Begriff nicht verwendet. Sie wendet sich strikt gegen eine Ontologisierung vermeintlich klar voneinander abgrenzbarer Formen von Gewalt, weshalb in ihrem Werk keine eindeutigen Gewaltdefinitionen zu finden sind. Konsequenterweise spricht sie daher im-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mer von *violence*, auch wenn sie damit Verschiedenes bezeichnet. Anstatt diesen Begriff weiter auszudifferenzieren, liegt ihr daran, die keinesfalls als gleichwertig zu verstehenden, aber dennoch »unterschiedliche[n] Modalitäten« (Butler 2010: 11) von Gewalt zu analysieren und miteinander in Beziehung zu setzen. Wie im eingangs angeführten Zitat deutlich wird, beinhalten diese Modalitäten zumindest zwei Ebenen des Epistemischen: zum einen die Ebene der Rechtfertigung von Gewalt, zum anderen die Ebene der epistemischen Vorbedingungen jenes Wissens, mit dem sich überhaupt von Gewalt sprechen und Kritik an ihr üben lässt.

Butlers Gewalttheorie ist deutlich geprägt von den vielschichtigen Gewaltverständnissen von Foucault, Derrida, Lévinas, Benjamin, Austin und anderen. Sie alle haben Gewalt in ein – für Friedens- und Konfliktforschung und Internationale Beziehungen überwiegend allzu unkonkret, abstrakt und damit irrelevant erscheinendes – Verhältnis zu Wissen, Sprache, Diskurs und Epistemologie gesetzt und damit auch Butlers Gewaltkritik inspiriert. Die Beiträge dieser Theoretiker zu diskursiver, sprachlicher, normativer, ontologischer und letztlich auch epistemischer Gewalt kann ich hier nicht eingehend diskutieren. Stattdessen nutze ich den in Anlehnung an Butlers Werk kondensierbaren Begriff der normativen Gewalt, um die mit diesen Namen verbundenen Denktraditionen in eine Theoretisierung epistemischer Gewalt mit einzubeziehen, zumal Butlers zentral auf die Dimension des Wissens und seiner Intelligiblität abzielendes Gewaltverständnis ohne sie gar nicht möglich wäre.

Diesem Verständnis gehe ich in drei Schritten nach. Zuerst erläutere ich, was mit Butler unter normativer Gewalt verstanden werden kann. In diesem Zusammenhang ist das von ihr zentral gesetzte Konzept der Rahmungen von Interesse. Mit ihm lässt sich verstehen, wie sich das, was andere als normative Gewalt bezeichnen, konkret artikuliert und weitgehend unbemerkt verselbstverständlicht. Danach erläutere ich die affektive Aufgeladenheit dieser Rahmungen, über die beständig Grenzen von Anerkennbarkeit, Verletzbarkeit und Betrauerbarkeit befestigt werden, innerhalb derer diese Grenzen aber auch brüchig (gemacht) werden können. Schließlich diskutiere ich den im Begriff der globalen Verantwortlichkeit von Butler selbst aufgeworfenen Widerspruch, inwiefern ein grundsätzlich relationales und abzielendes Verständnis von Gewalt, das die epistemische Modalität zentral setzt, überhaupt Optionen für Gewaltlosigkeit, Gewaltverzicht und Gewaltfreiheit bereithält. Mit diesen drei Begriffen differenziere ich unterschiedliche Dimensionen des von ihr verwendeten Begriffs *non-violence* in Hinblick auf eine Theoretisierung epistemischer Gewalt.

Normative Gewalt und die Macht der Rahmungen

Erörterungen zum Verhältnis zwischen Wissen und Gewalt ziehen sich durch fast alle Werke Butlers. Doch im Gegensatz zu struktureller, kultureller und symboli-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scher Gewalt bei Galtung beziehungsweise Bourdieu existieren keine klar identifizierbaren Texte, in dem Butler jenes Konzept definiert, das zahlreiche Autor_innen als grundlegend für ihr Werk bezeichnen: normative Gewalt. Eine solche Festlegung widerspräche auch ihrer Arbeitsweise, geht es ihr doch nicht um eine eindeutige Definition davon, was Gewalt (nicht) ist, sondern um das Imaginieren einer Welt, in der Gewalt – verstanden in ihren unterschiedlichen Modalitäten und Dimensionen – auf ein Minimum beschränkt werden kann (Butler 2004a: xii).

Zahlreiche andere Autor_innen definieren normative Gewalt dennoch in enger Anlehnung an Butler. Bezugnehmend auf deren geschlechtertheoretische Thesen formuliert etwa Gundula Ludwig im Kontext ihrer staatstheoretischen Analysen eine Definition normativer Gewalt als allgegenwärtigen Verhinderungs- und Exklusionsprozess:

> »Normative Gewalt ist die jeder Subjektkonstituierung vorangehende Verwerfung unartikulierbarer, undenkbarer, unlebbarer Begehrens-, Liebes-, Lebens- und Existenzformen.« (Ludwig 2011: 178)

Gewissermaßen von der anderen Seite her, über das, was zu sein hat und Gültigkeit beanspruchen kann, verdichten Castro Varela und Dhawan die weit über Butlers Werk verstreuten Ausführungen zum Zusammenhang von Normativität und Gewalt zu einer Definition, in die sie auch das spätere und von Butler ausdrücklich so bezeichnete Konzept der Rahmungen integrieren.

> »Normative Gewalt ist die Gewalt partikularer Normen, die nicht nur bestimmen, wer letztlich als Mensch zählt, sondern die auch regulieren, was innerhalb eines bestimmten Rahmens lesbar, spricht, intelligibel ist.« (Castro Varela/Dhawan 2018: 127f.)

Samuel A. Chambers und Terrell Carver (2008) verbinden über den Begriff normative Gewalt, den Butler selbst lediglich in der Einleitung zur zweiten Auflage zu *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (Butler 1999) erwähnt, deren früheres geschlechtertheoretisches Werk (1990, 1993, 1997, 1998, 1999) mit ihren späteren Schriften zu politischer Gewalt im internationalen Kontext (2004a, 2005). Vor dem Hintergrund ihrer grundlegenden Kritik des Krieges in diesen jüngeren Schriften schlagen Chambers und Carver vor, normative Gewalt als eines von Butlers Kernkonzepten zu verstehen:

> »Normative violence points not to a type of violence that is somehow ›normative‹, but to the violence of norms. Moreover, and more controversially, normative violence can thought of as a primary form of violence, because it both *enables* the

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

typical physical violence that we routinely recognise and simultaneously *erases* such violence from our ordinary view.« (Chambers/Carver 2008: 76)[76]

Die beiden Autoren lesen das Konzept normative Gewalt retrospektiv in Butlers berühmtes erstes Buch hinein, weil sie dessen These einer heteronormativen und dabei gewaltförmigen Subjektkonstitution nicht vom internationalen politischen Kontext getrennt verstanden wissen beziehungsweise diese für dessen Analyse in der Gegenwart nutzbar machen wollen (ebd.: 75f.). Zu Gewalt im internationalen politischen Kontext nimmt Butler selbst zunehmend deutlich Stellung. Sie tut dies insbesondere seit den Anschlägen auf das Pentagon und das World Trade Center am elften September 2001 und den darauffolgenden militärischen Interventionen der USA in Afghanistan und im Irak, einschließlich ihren damit einhergehenden Sicherheitspolitiken auf amerikanischem Territorium (2009a), aber auch in Bezug auf die Rolle Israels im Nahostkonflikt (2013).[77]

Stets verbindet Butler dabei die von ihr kritisierte direkte personale militärische Gewalt und den staatlichen Zwang mit jenen subtileren »Modalitäten« (Butler 2010: 11) von Gewalt, die sie in dominanten Wissenspraktiken, Diskursen und Epistemologien verortet. Zur Erläuterung von deren Wirkmächtigkeit entwickelt sie das Konzept der Rahmungen und führt jene Überlegungen zu einer epistemischen Modalität von Gewalt weiter, auf deren Basis neben den bereits genannten Autor_innen auch Sara Paloni (2012) oder Catherine Mills (2007) von einem Butler'schen Konzept normativer Gewalt sprechen.

Verbundenheit und Verletzbarkeit

Ausgangspunkt von Butlers Theorie einer gewaltförmigen Subjektkonstitution im Anschluss an Foucault ist die Feststellung, dass Menschen stets von anderen Menschen abhängig und miteinander verbunden sind (Butler 2004a: xii, 2009b: 34). Im globalen Maßstab gilt das ihr zufolge auch für Menschen, die einander gar nicht kennen können, weil sie auf unterschiedliche Weise weit voneinander entfernt sind – oder diskursiv jeweils als »ganz andere Andere« (Sarasin 2003: 49) hergestellt werden. Diese Verwobenheit bildet für Butler die Grundlage für eine universell geteilte, aber keineswegs universalistisch gleichmäßig verteilte, Verletzbarkeit des Lebens,

76 Hervorhebungen im Original.

77 Lars Distelhorst (2009: 14ff.) verweist auf den interessanten Umstand, dass diese Texte zu Themen internationaler Politik im deutschsprachigen Raum viel schwächer rezipiert werden als in der anglophonen Debatte, wohingegen ihr frühes Werk hier viel kontroverser diskutiert wurde als dort. Am auffälligsten ist diese Leerstelle rund um Butlers Theorie und Kritik politischer Gewalt im aktuellen politischen Kontext in Bezug auf ihre Diskussion israelischer Besatzungspolitik (Butler 2013), deretwegen sie gegenwärtig mindestens ebenso heftigen Anfeindungen ausgesetzt ist wie einst aufgrund ihrer geschlechtertheoretischen Interventionen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die bereits wirksam werde, bevor Menschen als Subjekte konstituiert würden (Butler 2004a: 29, 2009b: 11).

Auch wenn bei Butlers diesbezüglichen Ausführungen – etwa entlang der Folterfälle von Abu Ghraib oder der Haftbedingungen in Guantánamo (2004a, 2009a) – an direkte physische und personale Gewalt gedacht werden kann, geht Butler über ein juridisches Gewaltverständnis hinaus, das sich auf ein bereits existierendes Subjekt bezieht (Ludwig 2011: 178), welches Gewalt verübt oder erleidet. Vielmehr zielt sie mit der Umschreibung dessen, was andere eindeutiger als sie selbst im Begriff normative Gewalt fassen, »auf die Grenzziehung zwischen intelligiblem und nicht intelligiblem Leben« (ebd.), die nicht nur, aber auch diskursiv und performativ etabliert und verfestigt wird. Diese Ebene des Diskursiven und Performativen steht im Zentrum Butlers indirekter Konzeption normativer Gewalt, die stets mit anderen Dimensionen und Modalitäten von Gewalt verschränkt ist.

Anerkennbarkeit

Ausgehend von dieser Verwobenheit und der darin begründeten Verletzbarkeit kommt bei Butler die Frage der Anerkennung ins Spiel, ohne die Menschen gar nicht zu Subjekten werden könnten, und die das Menschsein gegenüber anderen erst intelligibel mache (Butler 2009a: 64). Bei einem potenziellen Konzept normativer Gewalt nach Butler geht es also um nichts weniger als um das Problem von »unreal and unrealisable lives« (Chambers/Carver 2008: 78) – eine im Deutschen nur unzureichend ausdrückbare Doppelbedeutung von ›unwirklich‹ und ›nicht realisierbar‹. Ob eine dafür notwendige Anerkennbarkeit hergestellt werden könne und wie weit sie reiche, sei letztlich von den jeweils geltenden Normen abhängig, denen Menschen – in Relation zum hegemonialen Konsens – mehr oder weniger entsprächen. Diese Normen seien es, die intelligibel machen würden, welches Leben (nicht) als lebenswert anerkannt werde und damit als (nicht) betrauerbar gelte (Butler 2009a: 64).

Wenn also Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen erst gar nicht als Subjekte im politischen Sinne anerkannt würden, Gewalt angetan werde, erscheine diese Gewalt mitunter gar nicht als Gewalt im engeren Sinne, und falls doch, dann zumindest als notwendig oder gerechtfertigt. Eben diese normativen Voraussetzungen von Anerkennbarkeit existieren aus einer dekonstruktivistischen Perspektive jedoch nicht per se, sondern werden diskursiv hervorgebracht, verhindert oder auch zunichtegemacht. Diese Anerkennbarkeit als Voraussetzung einer tatsächlichen Anerkennung eines Subjektstatus ist für Butler jener Moment, in dem Normen als Orientierungsmaßstab wirksam und potenziell gewaltförmig werden. Es ist der bei Butler zentrale Ort, an dem auch epistemische Gewalt zu finden ist.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Norm und Konsens

Butler selbst definiert auch den Begriff der Norm nicht, weil sie ihm – ebenso wenig wie dem der Gewalt – keinen ontologischen Status beimisst (Mills 2007: 138). Sie versteht Normen nicht als Regeln oder Gesetze, sondern als etwas, das innerhalb von sozialen Praktiken als impliziter Standard einer Normierung und Normalisierung fungiert und sich eben darin als eine Form sozialer Macht materialisiert (ebd.). Die analytische Frage ist für Butler nicht, wie mehr Menschen in bereits existierende Normen inkludiert werden können, um Anerkennung als politische Subjekte zu erlangen und damit ihre Verletzbarkeit zu verringern. Vielmehr analysiert sie, auf welche Weise diese Normen bestimmten diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken zugrunde liegen, in denen Anerkennbarkeit in unterschiedlichem Maße zugewiesen und vorenthalten wird (Butler 2004a: 12, 20, 2009a: 6), was mit Konsequenzen in Bezug auf mehr oder weniger Verletzbarkeit einhergeht. In Mills' Lesart normativer Gewalt bei Butler geht es nicht vorrangig um die Artikulation alternativer Normen, sondern zuerst einmal um die Klärung von Möglichkeiten, jener ontologischen Gewalt zu antworten, die der normativen Regulierung selbst inhärent sei (Mills 2007: 150).

Butlers Ziel ist es, in den von ihr selbst so genannten Zeiten des Krieges den hegemonialen Konsens über Begriffe, ihre Bedeutung und Benutzung herauszufordern und zu unterbrechen. In diesem Verständnis normativer Gewalt kann die oder der Einzelne durchaus zu einer Verschiebung jener vermeintlich unverrückbaren Normen beitragen, die unterschiedliche Manifestationen von Gewalt ermöglichen, als normal und gerechtfertigt erscheinen lassen und zugleich selbst gewaltförmig sind. Butler zufolge brauchen wir diese Normen erstens, um zu leben, und zweitens, um zu wissen, in welche Richtung wir unsere Welt verändern wollen (Butler 2004b: 206). Zugleich jedoch könnten Normen uns einschränken und sogar Gewalt antun, der wir uns entgegenzustellen hätten (ebd.). Sie würden aber nicht nur von außen an uns herangetragen, sondern wir müssten uns notwendigerweise innerhalb dieser Normen bewegen, wodurch wir sie stets wiederholen und damit naturalisieren würden (Ludwig 2011: 189). Die bereits in der Subjektkonstitution wirksam werdende normative Gewalt muss daher, wie Chambers und Carver betonen, vor allem über das Diskursive gedacht werden:

> »The concept of normative violence draws our attention not to the violence done *to* a pre-formed subject, but to the violence done *within* the formation of subjectivity. […] [N]ormative violence must be […] thought through discourse. One might call this the violence of the letter.« (Chambers/Carver 2008: 78)[78]

Diese Konzeption ist nicht nur an Foucaults diskurstheoretische, sondern auch an Derridas sprachtheoretische Gewaltkonzeption angelehnt, dessen »violence of the

78 Hervorhebungen im Original.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

letter« (Derrida 1976) auch als »Ur-Gewalt« oder als »transzendentale und vor-ethische Gewalt« (zit.n. Schülein 2010: 296) bezeichnet wird. Nach Chambers und Carver könne man Butlers normative als primäre Form von Gewalt im Sinne Derridas verstehen, weil sie jene physische, nach Derrida sekundäre, Gewalt erst ermögliche, die wir als solche erkennen würden (Chambers/Carver 2008: 76). Zugleich würde sie aber gewissermaßen zum Verschwinden gebracht, indem sie gar nicht mehr als Gewalt erscheine (ebd.: 80). Die Frage danach, welche Gewalt vorher da gewesen oder wichtiger sei, stellt sich aus dekonstruktivistischer Perspektive aber gar nicht, weil beide Dimensionen als einander notwendigerweise bedingende verstanden werden.

In diesem Sinne lesen Chambers und Carver (2008) Butlers Theorien als Anstrengung, die Mechanismen normativer Gewalt zu demaskieren, um damit erstens deren diskursive Ermöglichung anderer Gewaltformen zu unterbrechen, und zweitens gerade diese gewissermaßen normalisierten Gewaltformen sichtbar zu machen (ebd.: 80). Das gelinge immer nur im Nachhinein, denn solange die Mechanismen normativer Gewalt funktionierten, seien sie unsichtbar und wir könnten normative Gewalt nicht erkennen (ebd.: 81).

Als konkretes Beispiel für diese paradoxe Wechselwirkung zwischen Gewalt erster und zweiter Ordnung (Paloni 2012: 143) führen die beiden Autoren ein Ereignis aus den Anfängen der Schwulenbewegung in den USA an (Chambers/Carver 2008: 83). Alltäglich und normal sei etwa die (nach Derrida sekundäre) Polizeigewalt gewesen, mit der noch in den 1960er Jahren Razzien in Schwulenbars wie dem *Stonewall Inn* im New Yorker Stadtteil *Greenwich Village* durchgeführt worden seien (ebd.). Erst der aktive und organisierte Widerstand von Schwulen gegen diese Polizeigewalt habe deren hegemoniale Selbstverständlichkeit und damit auch Normativität (die nach Derrida primäre Gewalt) sichtbar (ebd.) und das Verhältnis zwischen unterschiedlichen Formen von Gewalt neu lesbar gemacht. Nur was nicht mehr als selbstverständlich gelte, könne dementsprechend analytisch als normativ gewaltförmig identifiziert und damit auch politisch herausgefordert werden. Diese von Butler (2009a) mehrfach angesprochenen Rahmungen, in denen Normen wirksam werden, die aber auch verändert werden können, sind es, in denen das Epistemische und Normative im Sinne Butlers gewaltförmig werden.

Nach *Giving an Account of Oneself* (Butler 2005),[79] in dessen zweitem Kapitel der Begriff ›ethische Gewalt‹ eingeführt wird, um eine ebenso notwendige wie unmögliche Ethik der Gewaltlosigkeit einzufordern, auf die ich später zurückkomme, und

79 Eine kürzere Version dieser zuerst als Vorlesungen existierenden Texte wurden bereits 2003 veröffentlicht. Das ist der Grund für den ungewöhnlichen Umstand, dass die deutsche Ausgabe unter dem Titel *Kritik der ethischen Gewalt* bereits zwei Jahre vor der englischen Version mit dem Titel *Giving an Account of Oneself* (Butler 2005) erschienen ist.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Precarious Life (Butler 2004a), dessen fünf politische Essays die Autorin als Reaktion auf die Ereignisse von und nach ›9/11‹ verfasst hat, ist es vor allem die Aufsatzsammlung *Frames of War* (Butler 2009a), in der sie ihre gewalttheoretischen Ausführungen entlang des Begriffs der Rahmungen weiter verdichtet. Zum einen analysiert und kritisiert Butler darin jene diskursiven Arrangements, in denen Andersheit und Entmenschlichung hergestellt wird, um physische Gewaltanwendung zu rechtfertigen (Butler 2004a: 50ff., 2009a: 63ff.). Zum anderen verweist sie auf jene schwer benennbare Gewaltförmigkeit, die diesen Arrangements und damit dem Wissen selbst innewohnt (Butler 2004a: 34) – normative Gewalt.

In beiden Fällen geht es ihr um die Herstellung von Konsens über Begriffe und ihre Bedeutung und Benutzung, und in letzter Konsequenz um die Hegemonie darüber, was unter legitimer und was unter illegitimer Gewalt verstanden wird (ebd.: 4). Normen spielten dabei eine wichtige Rolle, weil sie festlegten, was als wertvolles und damit schützenswertes und auch betrauerbares Leben erachtet werde – und was nicht (Butler 2009a: 3). Und Rahmungen seien es, die Normen wirksam werden und bisweilen alternativlos erscheinen ließen (ebd.: 9). Doch niemals, so Butler, könnten sie vollständig determinieren, was wir sehen, denken, erkennen und verstehen, weil in ihnen immer auch etwas existiere, das mit der hegemonialen Wahrnehmung nicht deckungsgleich sei, sie irritiere und über sie hinausgehe (ebd.). Rahmungen würden schon allein deshalb brüchig, weil sie sich durch Zeit und Raum bewegen und dabei beständig wiederholen müssten (ebd.: 10). Sie müssten zirkulieren und sich erneuern, um hegemonial zu bleiben (ebd.: 12). Diese notwendige, aber niemals vollständig identische Wiederholung biete zugleich die prinzipielle Möglichkeit ihrer Verschiebung (ebd.: 11) – und damit auch der Resignifizierung der in ihr wirksamen Normen.

Untrennbarkeit von Gewalt zweiter und erster Ordnung

Insbesondere die Debatten um das US-Gefangenenlager für Terrorismusverdächtige im auf Kuba gelegenen Militärstützpunkt Guantánamo sowie um die von Soldat_innen fotografisch dokumentierten eigenen Folterpraktiken im irakischen Gefängnis von Abu Ghraib dienen Butler zur Erläuterung jener sexualisierten rassistischen Rahmungen, innerhalb derer auf dem Terrain (nicht nur) US-amerikanischer Antiterror- und Kriegspolitik Intelligibilität von menschlichem Leben hergestellt und zunichtegemacht wurde und wird. Gerade in Zeiten des Krieges, so schlussfolgert Butler, seien diese Rahmungen wichtige Orte der Intervention, um die sich in ihnen entfaltende Normativität darüber, wessen Leben (nicht) als lebenswert und daher (nicht) als betrauerbar gilt, wer widerrechtlich inhaftiert, gefoltert und getötet werden darf, infrage zu stellen (ebd.: 24). Auch wenn ein Bild – etwa die Folterfotos, über deren Inhalt, Kontext und Verbreitung in der Öffentlichkeit kontrovers diskutiert wurde – oder ein Gedicht – etwa aus Guantánamo geschmuggel-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Zeilen von ebendort ohne rechtliche Grundlage Inhaftierten – den Verlauf eines Krieges nicht rückgängig machen können, so sorgen sie doch für jene Bedingungen, um aus der sich täglich wiederholenden Akzeptanz des Krieges auszubrechen und potenziell auch Widerstand gegen dessen gewaltvolle Praktiken zu mobilisieren (ebd.: 11).

So verstanden ermöglicht das Konzept der Rahmungen nicht nur die Analyse normativer Gewalt, sondern stellt eine Option bereit, um zu ihrer Reduktion beizutragen – und damit potenziell auch andere, direktere, Formen von Gewalt einzudämmen, weil Gewalt erster und zweiter Ordnung in diesem Verständnis eben nicht voneinander isoliert werden können, sondern stets miteinander einhergehen. Für Butler sind diese *Raster des Krieges* (2010), so die deutsche Übersetzung, weit mehr als ein abstrakter Diskursraum jenseits der konkreten Verletzungen und Vernichtungen von Leben. Ganz im Gegenteil hält sie die *Frames of War* (2009a) für einen »Bestandteil dessen […], was die Materialität des Krieges ausmacht« (Butler 2010: 34). Gerade weil wir Leben und Subjektivität nicht jenseits der gegebenen Rahmungen (an-)erkennen könnten, strukturierten diese letztlich die Bedingungen für deren Erhalt oder Verlust (ebd.: 30). Daher sei es nicht möglich, »die materielle Realität des Krieges von jenen Repräsentationsregimes zu trennen, durch welche diese materielle Realität wirksam wird und durch die diese Operation zugleich rationalisiert wird« (ebd.: 35). Wenngleich die durch bestimmte Rahmungen erzeugten Wahrnehmungen nicht geradewegs in einen Krieg führen und umgekehrt Kriegspolitik nicht automatisch bestimmte Rahmungen erzeugen, legt Butler nahe, »Wahrnehmung und Politik […] als zwei Seiten ein und desselben Prozesses« (ebd.) zu betrachten.

Daraus folgt, dass sowohl normative Gewalt im Sinne Butlers als auch von ihr immer wieder im Kontext von Krieg und internationaler Politik diskutierte direkte, personale, physische Gewalt in einem engen Zusammenhang gedacht werden können und müssen. Es kann nicht lediglich darum gehen, unterschiedliche Gewaltphänomene und die sie umgebenden diskursiven Arrangements deskriptiv oder analytisch zueinander in Beziehung zu setzen, sondern dass wir uns diesem Zusammenhang auch konzeptionell-theoretisch weiter widmen müssen. Gerade für diese Aufgabe einer umfassenden Gewaltanalyse und -kritik ist der Begriff epistemische Gewalt ein nützliches Instrument. Butler verwendet ihn ebenso wenig wie sie den der normativen Gewalt klar definiert. Ihre detaillierten Ausführungen des Zusammenhangs zwischen Rahmungen und Normen, die ihrerseits Anerkennbarkeit, Intelligibilität, Verletzbarkeit und Betrauerbarkeit hervorbringen und regulieren, verweisen jedoch auf die epistemische Dimension multimodaler Gewaltverhältnisse, die zu deren Hervorbringung, Normalisierung und Aufrechterhaltung maßgeblich beiträgt. Als Queer-Feministin und psychoanalytisch versierte Philosophin ist für sie selbstverständlich, dass in dieser epistemischen Dimension auch Affekten eine bedeutende Funktion zukommt.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Affektive und moralische (De-)Stabilisierung einer Demokratie der Sinne

Als ein weiteres Element, das die Wirkungsweise normativer Gewalt zu verstehen hilft, kann Butlers affekttheoretische Argumentation identifiziert werden. Wie auch andere Stränge verwebt sie diesen an unterschiedlichen Stellen in ihre facettenreiche Analyse und Kritik von Gewalt. Am ausdrücklichsten tut sie dies im ersten Essay der Aufsatzsammlung *Frames of War* (2009a), dessen Titel in der begriffsidenten Übersetzung *Überlebensfähigkeit, Verletzbarkeit, Affekt* (2010: 39ff.) lautet. Vertieft wird das darin entwickelte Argument im darauffolgenden Essay über *Folter und die Ethik der Fotografie* (2010: 65ff.) mit Bezug auf Susan Sontag (1977, 2003) sowie in ihrem kurzen Text *Krieg und Affekt* (2009b).

Den Ausgangspunkt des affekttheoretischen Strangs in der Konzeption normativer Gewalt bildet Butlers Theorie der Subjektkonstitution. Der diskurstheoretischen Fundierung zum Trotz wird diese nämlich, ähnlich wie das Konzept der Verletzbarkeit, vor allem vom Körper beziehungsweise vom Leib aus gedacht, der bei Butler nicht nur als Materialität, sondern zugleich als soziales Phänomen konzipiert ist. Das bedeutet, Subjektkonstitution erfolgt nie isoliert, sondern ist notwendigerweise von anderen Menschen abhängig und mit diesen verbunden. An diese sozial ebenso wie materiell gedachte körperliche Dimension ist auch das Affektive gebunden, das über artikulierbare Gefühle ebenso hinausgeht wie über die diskursive Ebene der Herstellung von Normativität.

Persönliche und politische Affizierung

Um jene Intelligibilität herzustellen, die uns zu unterscheiden auffordert, mit wem man sich verbunden fühlen und wer aus diesem Kollektiv ausgeschlossen werden soll, bedarf es Butler zufolge mehr als bewusster und rationaler Argumente in entsprechenden Rahmungen. Letztere würden auch unbewusste Affekte beherbergen und hervorrufen, welche ihrerseits über die Grenzziehungen mitentscheiden, die Menschheit und Menschlichkeit[80] einteilen in jene, für die wir Mitleid, Trauer und Empörung empfinden, und jene, deren Leben und Sterben uns schlicht nicht berühren oder deren Existenz uns erst gar nicht als Leben intelligibel erscheint (Butler 2009a: 50). Ganz entgegen ihrer vermeintlich unmittelbaren Wirksamkeit dürfe nicht übersehen werden, dass es sich bei Affekten nicht um spontane und daher nicht weiter erklärungsbedürftige ›natürliche‹ Reaktionen handle (ebd.: 49), sondern deren Selbstverständlichkeit immer auch abhängig davon sei, welche Emp-

80 Butler verwendet den im Deutschen doppeldeutigen Begriff *humanity*.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

findungen gesellschaftlich gestützt würden und welche eben nicht (ebd.: 49f.).[81] Affekte können bestimmte Rahmungen also stabilisieren oder destabilisieren.

Im Zusammenhang mit dieser affektiven Dimension von Rahmungen spricht Butler von einer »Demokratie der Sinne« (Butler 2010: 56), die in Zeiten des Krieges unterminiert würde, weil ihre Vielfalt an öffentlich verhandelten Gefühlen das dominante Narrativ bedrohe. Damit legt sie nahe, dass im Krieg die Gefühle der Menschen auf besondere Weise beeinflusst und ihre daran geknüpften Affekte reguliert würden (Butler 2009a: 52). Sie meint damit nicht nur die direkt an Gewalthandlungen Beteiligten, sondern vor allem jene Menschen, deren Zustimmung es zur Mobilisierung für oder gegen solche Gewalthandlungen in einer Demokratie bedarf, insbesondere, wenn sich diese im Kriegszustand befindet.

Der nahezu poetische Begriff der *sensate democracy* wird von Butler nicht näher ausgeführt. Aus dem Kontext ihrer Gesamtargumentation gerissen könnte er nahelegen, dass sich unter demokratischen Verhältnissen nur positive und weniger gewaltförmige Gefühle Bahn brechen und problematische Gefühlslagen sich lediglich in Kriegszeiten durchsetzen würden, was Butlers sonstigen Ausführungen jedoch widerspricht. Auch sind Demokratie und Krieg keine Gegensätze. Gerade unter dem Aspekt normativer Gewalt wird deutlich, wie effizient in demokratischen und somit als gewaltfrei postulierten Systemen für kriegerische Gewalt nach außen ebenso wie nach innen mobilisiert werden kann – und das eben nicht nur über Diskurse, sondern auch über darin eingelagerte Affekte, wie Butler selbst erläutert.

Diskursive Diversität

Ich verstehe Butlers Begriff der *sensate democracy* daher als Hoffnung auf eine in relativen Friedenszeiten größeren Diversität und Verhandelbarkeit von auch öffentlich artikulierten Emotionen oder einer Bearbeitbarkeit von Affekten. Im Gegensatz dazu schränken von Kriegsrhetorik geprägte Diskurse das Spektrum an Gefühls- und damit an Handlungsoptionen signifikant ein und verstärken die als zulässig erachteten Affekte. Diese Interpretation des Begriffs ist anschlussfähig an Butlers in *Krieg und Affekt* (2009b) treffend formulierte Aussage, erst im Frieden könne sich Widerstand gegen jene schrecklichen Befriedigungen manifestieren, die der Krieg gewähre (ebd.: 81). In Butlers Lesart wird damit der Frieden selbst, den sie keineswegs mit defensiver Gewaltlosigkeit gleichsetzt, zu einer Form des stets ringenden Widerstands gegen den Krieg.

81 Weder im englischen Original noch in der deutschen Übersetzung wird präzise zwischen Affekten, Gefühlen, Sinnen, Emotionen, Empfindung oder Wahrnehmungen unterschieden. Dasselbe gilt für viele Debatten rund um den sogenannten *affective turn*. Für eine weiterführende Erörterung der affektiven Dimensionen des Politischen siehe beispielsweise Bargetz (2015) oder Bargetz/Sauer (2015, 2010).

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Zusammenhang mit ihren Überlegungen zur Regulierung von Affekten erinnert Butler daran, dass Gewaltkritik mit der Frage nach der Darstellbarkeit des Lebens zu beginnen habe (Butler 2009a: 51), die in hohem Maße von sozial eingebetteten Affekten gerahmt werde. Sie stellt dementsprechend die für ein Verständnis von normativer Gewalt zentrale Frage:

> »Wie haben wir die Ordnungsmacht zu begreifen, die diese Unterschiede auf der Ebene der affektiven und moralischen Empfänglichkeit schafft?« (Butler 2010: 54)

Zur Beantwortung widmet sich Butler insbesondere medialen Debatten in den USA, weil sie diese als Terrain der Entfaltung einer solchen Ordnungsmacht versteht, die sie jedoch nicht näher in ihrer institutionellen oder strukturellen Qualität beschreibt, sondern wiederum über das Diskursive. Neben textförmigen Diskursfragmenten sind vor allem in den Medien kursierende Fotografien das Material, an dem Butler die affektive Dimension ihrer Gewaltkritik veranschaulicht, indem sie sie mit Sontags (1977, 2003) bildtheoretischen Überlegungen anreichert. Allen voran widmet sie sich jenen im Jahr 2004 an die Öffentlichkeit geratenen Bildern, die Soldat_innen im irakischen Gefängnis von Abu Ghraib von sich selbst mit von ihnen gefolterten Gefangenen gemacht haben.[82]

In dieser Auseinandersetzung mit der visuellen Dimension diskursiver Rahmungen und ihrer Wirkung in Bezug auf normative Gewalt lässt sich der affekttheoretische Argumentationsstrang besonders gut nachvollziehen. Fotografie erzeugt Butler zufolge weder reine Repräsentation noch ermöglicht sie lediglich Interpretation (Butler 2009b: 55). Vielmehr würden Fotografien Affekte übertragen und darin eine transitive Funktion einnehmen. Sie könnten Nähe oder Distanz zum Leiden anderer herstellen, moralische Reaktionen hervorrufen und letztlich politische Einstellungen verändern (ebd.: 58). Butler geht der Frage nach, wie ein solches Bild organisiert sein muss, um die Wahrnehmung und das Denken der Betrachtenden zu strukturieren (Butler 2009a: 71) und damit auch deren Emotionalität und Affekte zu regulieren. Im Gegensatz zu Sontag, die meint, es bedürfe einer zusätzlichen Information wie einer Bildunterschrift, um aus einer Fotografie eine Narration zu machen, verortet Butler diese Narration im Bild selbst, das bereits einen wirkmächtigen und vor allem affektiv aufgeladenen Rahmen etabliere (ebd.: 100).

Den Rahmen sehen lernen

Mit einem Fokus auf normative Gewalt im Sinne Butlers lässt sich danach fragen, was geschieht, sobald man nicht mehr nur das Bild und seine Inhalte, sondern die diskursive und affektive Rahmung des Rahmens selbst zu sehen beginnt (ebd.: 74).

82 Zur Chronologie des Skandals siehe https://www.thoughtco.com/complete-guide-abu-ghraib-photos-2353115. Zugriff: 12.6.2018.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Solche Rahmungen gilt es im Sinne einer Analyse und Kritik normativer Gewalt zu identifizieren und zu problematisieren, und das im direkten Sinne einer Bildanalyse wie auch im übertragenen Sinne für all jene Ausschnitte und Verdichtungen einer affektiv und moralisch aufgeladenen Wirklichkeit. Von Relevanz für die Wirksamkeit normativer Gewalt ist für Butler dabei »unsere Unfähigkeit zu sehen, was wir sehen« (Butler 2010: 97), denn es sei nicht leicht, »den Rahmen sehen zu lernen, der uns blind macht gegenüber dem, was wir sehen« (ebd.). Auch hier wird die bereits an anderen Stellen angesprochene vermeintliche Natürlichkeit und Unsichtbarkeit normativer Gewalt, die Butler zufolge maßgeblich von Affekten mit hervorgebracht werden, zum zentralen Problem gemacht. Sie spricht von einem »›Nicht-Sehen‹ inmitten des Sehens, das auch Bedingung des Sehens« (ebd.) und darin zur visuellen Norm geworden sei (ebd.).

Genau diese Norm gilt es in Butlers Sinne einer Dekonstruktion normativer Gewalt zu resignifizieren, weshalb Rahmen zu verschieben seien, um bestimmte Inhalte neu lesbar oder andere Inhalte überhaupt erst wahrnehmbar zu machen. Im konkreten Fall der Folterfotos von Abu Ghraib wurde dies erst durch deren mediale Zirkulation und sich verändernde Interpretation und Affizierung möglich. Diese hat sich von der staatlichen Bekundung des Ekels angesichts einer konstatierten Unangemessenheit der Abbildung sexualisierter Handlungen hin zu zivilgesellschaftlicher Empörung über die realen Akte der Folter und deren offensichtlich unbekümmerte fotografische Dokumentation durch Angehörige der US-Armee verändert. Auf diesem Weg wurde es möglich, breiten zivilgesellschaftlichen Widerstand gegen die US-amerikanische Außenpolitik und ihre gewaltvollen Praktiken zu mobilisieren. Durch die Infragestellung und damit Verschiebung der hegemonialen Rahmung wurden die darin enthaltenen Normen hinterfragt und schließlich auch in diese Resignifizierung involvierte Affekte mit verändert. Butler plädiert daher nicht für eine – ohnehin unmögliche – vollständige Deregulierung von Affekten, sondern dafür,

> »die Bedingungen der Empfindungsfähigkeit zu hinterfragen, indem Deutungsmuster für ein Verständnis des Krieges jenseits der und gegen die dominanten Interpretationen angeboten werden, die nicht nur Wirkungen auf die Affekte erzeugen, sondern selbst die Form von Affekten annehmen und wirksam werden« (ebd.: 56).

Mit dieser zweifachen Analyse von Affekten artikuliert Butler nicht nur eine theoretische Position, sondern stellt sich auch auf einen politischen Standpunkt, der eingesteht, selbst von Affekten begleitet zu sein – und möglicherweise nicht nur von solchen, zu denen man sich gern bekennt. Dieser Standpunkt kann den Beginn sowohl der Hervorbringung noch randständiger als auch der Veränderung dominanter Affekte markieren, weil er selbst offensiv mit diesen umgeht, anstatt sich nur von ihnen abzugrenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für diesen Prozess der Veränderung im Sinne einer Gewaltreduktion – erster und zweiter Ordnung – gilt es, Butler zufolge, globale Verantwortlichkeit zu entwickeln (Butler 2009b: 15, 35). Diese Verantwortlichkeit ist keine rein politische Entscheidung, sondern steht ebenfalls eng mit der von ihr subtil reflektierten Dimension des Epistemischen in Verbindung. Anstatt Gewaltfreiheit als Banner vor sich herzutragen, sensibilisiert Butler für die komplexe Verwobenheit zwischen Gewalt einerseits und Gewaltfreiheit andererseits. Diese kommt erst über die Betrachtung des Diskursiven und des Epistemischen in den Blick, denn dann gibt es nicht mehr nur eindeutige Zuschreibungen von Gewalt und Nicht-Gewalt, sondern auch die Frage danach, wie wir überhaupt zu deren Unterscheidung gelangen. Diese Frage gehört für Butler untrennbar zu einer globalen Verantwortlichkeit in einem geteilten Ringen um Gewaltfreiheit, die die euro- und androzentrische Universalisierung epistemischer und politischer Gewaltverhältnisse nicht wiederholen, sondern ganz im Gegenteil zu ihrer Unterbrechung beitragen soll.

Globale Verantwortlichkeit für das Ringen um Gewaltfreiheit

Ausgehend von Butlers Überlegungen zu diskursiv und affektiv gerahmter Verbundenheit, Verletzbarkeit, Anerkennbarkeit und Betrauerbarkeit muss sich die von ihr geforderte global gedachte Verantwortlichkeit von ähnlich lautenden Behauptungen sogenannter globaler Verantwortung unterscheiden. Letztere lässt nämlich unter dem Banner eines prinzipiell als gewaltfrei postulierten Selbstverständnisses auch für militärische Interventionen, Folter oder die Todesstrafe plädieren. Ein solches, bei Weitem nicht nur konservatives, sondern auch liberaldemokratisches Verständnis von Gewaltlosigkeit impliziert, dass gewisse Leben gar nicht als Leben wahrgenommen und damit zu verzicht- und potenziell vernichtbaren erklärt werden. Während es zum politischen und moralischen Prinzip erhoben wird, in dessen Namen vieles an Gewalt gerechtfertigt werden kann oder bereits selbstverständlich erscheint, so Butler, kommt das darin überhöhte Gewaltverbot tatsächlich nur sehr selektiv zur Anwendung (ebd.: 36). Das ist nicht, was Butler unter global gedachter Verantwortlichkeit in Zeiten des Krieges versteht.

Ebenso wenig bedeutet globale Verantwortlichkeit für sie, sich nur für sich selbst und für jene, die mir nahe und ähnlich erscheinen, verantwortlich zu fühlen oder den oder die andere_n für ihr_sein eigenes Unglück oder die an ihr_ihm verübte Gewalt verantwortlich zu machen (Butler 2009a: 36). Es heißt vielmehr, die von Affekten gefestigten Rahmungen infrage zu stellen, aus denen jene normative Gewalt hervorgeht, die darüber entscheidet, wessen Leben als lebenswert und damit als betrauerbar erachtet und welchen Leben diese grundsätzliche Anerkennbarkeit explizit oder implizit abgesprochen wird.

Auf diese Weise in bereits existierende normative und potenziell darauffolgende andere Formen von Gewalt zu intervenieren, kann bereits eine Geste in Rich-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tung einer ebenso notwendigen wie unerreichbaren *non-violence* in Butlers Sinne sein. Die Frage ist aber, ob und wie eine solche *non-violence* auch in Hinblick auf eine primäre »Gewalt vor der Gewalt« (Engel 2016: 59) greifen kann, sei es unmittelbar in Bezug auf die Konstitutierung von Subjekten oder auch hinsichtlich sich etablierender Rahmungen. Auf diese Weise nicht nur Verantwortlichkeit zu entwickeln, sondern auch Verantwortung für die globale Mitgestaltung des Verhältnisses zwischen *violence* und *non-violence* zu übernehmen, muss im Sinne Butlers nämlich mit dem Eingeständnis einhergehen, dass wir gerade in Hinblick auf die normative Gewalt erster Ordnung potenzielle Kompliz_innen jener Gewaltverhältnisse zweiter Ordnung sind, die wir zu überwinden trachten.

Modalitäten von Gewalt

Butlers Gewalttheorie ist dementsprechend deutlich vor dem Hintergrund eines analytischen und politischen Ringens mit und um *non-violence* zu lesen, die sie jedoch keineswegs zum Prinzip er- oder als Mythos verklärt (Butler 2007b, 2008, 2009a, 2009b, 2016). Anstatt *violence* und *non-violence* zu definieren oder nach vermeintlich gewaltlosen Handlungsoptionen in grundsätzlich gewaltförmigen Macht- und Herrschaftsverhältnissen zu suchen, problematisiert die Autorin jene affektiv aufgeladenen Rahmungen, in der uns sowohl Gewalt als auch Nicht-Gewalt begegnen, als Teil hegemonialer Vorstellungen von dieser angenommenen Unterscheidbarkeit. Das Eine vom Anderen klar abgrenzen zu können ist also bereits Teil des Problems der Verflechtungen zwischen Gewalt erster und zweiter Ordnung.

Damit stellt Butler die Möglichkeiten von *non-violence* auf eine harte Probe, wenn nicht überhaupt infrage. Gewissermaßen ordnet sie Gewalt ebenso wie deren angenommenes Gegenteil einer umfassenden normativen Gewalt unter, die in allen anderen Modalitäten von Gewalt wirksam ist. Normative Gewalt erscheint damit zwar allgegenwärtig und unvermeidbar, für Butler fordert gerade dieser Umstand aber auch ständig zur Resignifizierung und damit auch zur Intervention auf, die sie als integralen Bestandteil einer Gewaltanalyse und -kritik versteht. Die notwendigerweise ebenfalls potenziell gewaltförmigen Rahmenbedingungen dieses Intervenierens wiederum gilt es im Sinne Butlers zur Kenntnis zu nehmen und zu analysieren, bevor man sich situative Gewaltlosigkeit als eigene moralische Überlegenheit auf die Fahnen schreibt oder prinzipielle Gewaltfreiheit als politische Utopie ausruft:

> »Ich bezweifle stark, dass Gewaltlosigkeit ein Grundsatz sein kann, wenn wir mit ›Grundsatz‹ eine starke Regel meinen, die mit der gleichen Zuversicht und in der gleichen Weise auf alle denkbaren Situationen angewendet werden kann. Eine andere Frage scheint zu sein, ob es einen Anspruch auf Gewaltlosigkeit gibt oder ob Gewaltlosigkeit ein Anspruch an uns ist. In diesem Fall ist die Gewaltlosigkeit

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> ein Aufruf oder ein Appell an uns. Die entsprechende Frage lautet dann: Unter welchen Bedingungen sind wir für diesen Anspruch offen, was ermöglicht uns, ihn zu akzeptieren oder vielmehr, was ist die Voraussetzung dafür, dass dieser Anspruch überhaupt zu uns durchdringt?« (Butler 2010: 153)

In diesem Zitat aus der deutschen Version ihres Aufsatzes *Der Anspruch auf Gewaltlosigkeit* aus dem Buch *Raster des Krieges* (ebd.: 153ff.) wie auch in anderen ihrer Texte wird *non-violence* mit Gewaltlosigkeit übersetzt, was auf die individuelle Handlungsebene verweist. Gerade diese ist in Antke Engels Butler-Lektüre mit dem Begriff des Gewaltverzichts besser beschrieben, der dann einzusetzen habe, solange noch niemand durch ein konkretes Gewaltgeschehen verletzt worden sei, aber eine normative Ordnung Gewalt bereits rechtfertige (Engel 2016: 49, 58).

Auch im englischen Original verwendet Butler den Begriff *non-violence* in diesen beiden Verständnissen des individuellen Abstandnehmens von Gewalthandeln. Darüber hinaus nutzt sie ihn jedoch auch als Bezeichnung für eine gesellschaftliche Utopie von Gewaltfreiheit, die weit über eine akteur_innenorientierte Mikroebene hinausgeht. Während Gewaltlosigkeit oder Gewaltverzicht auf die Dimension direkter, personaler und physischer Gewalt verweisen und an die Option einer situativen Entscheidung denken lassen, umfasst der Begriff der Gewaltfreiheit auch die Berücksichtigung weiter Gewaltbegriffe, die hier zur Debatte stehen.[83] Das mit ihnen Bezeichnete – sei es symbolische, diskursive, visuelle, strukturelle, kulturelle, normative, epistemische, langsame oder in verwandten Konzepten näher beschriebene Gewaltförmigkeit – kann nicht durch individuellen Gewaltverzicht vermieden oder durch eine Behauptung der Gewaltlosigkeit aus der Welt geschafft werden, gerade weil sich diese relationalen und prozesshaften Gewaltphänomene nicht auf die Mikroebene persönlicher Haltungen und Handlungen beschränken lassen.

Zugleich macht aber das Bestehen auf einem weiten Gewaltbegriff die Forderung nach Haltungen und Handlungen in Richtung Gewaltlosigkeit und Gewaltfreiheit zu einer ambivalenten Herausforderung. Dann geht es nämlich nicht mehr nur um einen wohlmeinenden Pazifismus von Privilegierten, deren Lebensrealität eine Distanzierung von direkter, personaler, physischer Gewalt vergleichsweise einfach macht (Brunner 2017a: 263f.). Ein dezidiert weiter Gewaltbegriff, der epistemische und normative Gewalt inkludiert und eine dementsprechend weit gefasste »Ethik des Gewaltverzichts« (Butler 2005, 2007a; Engel 2016: 60) im Sinne einer Utopie der Gewaltfreiheit umfasst, erfordert ebenso eine kritische Einschätzung des eigenen Anteils an bestehenden Gewaltverhältnissen sowie der Bereitschaft

83 In der Friedensforschung wird unter situativem Gewaltverzicht (Gewaltlosigkeit) und prinzipiellem Gewaltverzicht (Gewaltfreiheit) unterschieden (Beyer 2012: 97), doch die Debatte ist vielschichtig und kann nicht auf eine eindeutige Lesart dieser Begriffe reduziert werden. Insbesondere in englischsprachigen Beiträgen oder deren Übersetzungen fallen beide Begriffe oft in dem der *non-violence* ineinander.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Fähigkeit, zu deren Unterbrechung beizutragen. Darüber hinaus ist es notwendig, die dazu erforderlichen Möglichkeitsbedingungen realistisch einzuschätzen. Unter Berücksichtigung der Verstrickung von Gewalt erster und zweiter Ordnung sind diese zumindest als ambivalent einzuschätzen.

Lévinas' Angesicht des_der Anderen

Eine erste Säule für Butlers »Ethik des Gewaltverzichts« (Engel 2016: 60), die sich dieser Ambivalenz bewusst ist, ohne sie beseitigen zu können, bilden Lévinas' Überlegungen zum Angesicht des oder der Anderen, welches die von Butler zentral gesetzte Verletzbarkeit im Kontext einer Verbundenheit mit diesem oder dieser Anderen am sichtbarsten verkörpert (zit.n. Butler 2004a: 134; Herrmann 2010). Verletzbarkeit ist hier in einem zweifachen Sinn an die zuvor diskutierten affekttheoretischen Überlegungen anschlussfähig. Das Gesicht, mit dem wir von dem oder der Anderen adressiert würden, fordere uns nach Lévinas auf ambivalente Weise zu einer Antwort heraus (Butler 2004a: 130), bei der wir darüber entscheiden könnten, ob wir mit oder ohne Gewalt reagieren, so Butlers Interpretation. Das sei deshalb der Fall, weil das Angesicht ein menschliches Leben repräsentiere, das man nicht töten solle/dürfe, das zugleich aber potenziell genau zu dieser Gewalt auffordere (zit.n. ebd.: 132ff.).

Warum allein das Angesicht des oder der Anderen zu Gewalttätigkeit auffordern soll, wird in Butlers Lévinas-Rezeption nicht weiter diskutiert. Diese Annahme erscheint mir in dieser Übernahme einer anthropologischen Konstante einer vom Anderen ausgehenden tödlichen Bedrohung auch als problematisch. Dass jedoch das ›Gesicht zu zeigen‹ nicht automatisch an einen angeblich universellen Humanismus appelliert, veranschaulicht Butler eindrücklich mit ihren bildtheoretischen Überlegungen zur medialen Repräsentation von ›Feind_innen der USA‹ im Kontext des sogenannten *war on terror*. So hätten etwa die beständigen dämonisierenden Abbildungen der Gesichter von Saddam Hussein oder Osama bin Laden ein ganz und gar nicht nach Gewaltlosigkeit rufendes Narrativ gefestigt, sondern ganz im Gegenteil deren absehbare gezielte Tötung bereits vorweggenommen (ebd.: 140ff.).

Butler zufolge stammt Lévinas' Verständnis von Gewaltlosigkeit keineswegs von einem friedlichen Ort, sondern rühre her von der permanenten Spannung zwischen der Angst, selbst Gewalt zu erleiden, und der Sorge, sie auszuüben (ebd.: 137). Dass die Ausübung von Gewalt aber auch mit Lust und Macht assoziiert werden kann, wie dies etwa die von ihr im Kontext normativer Gewalt diskutierten, von Soldat_innen selbst angefertigten und verbreiteten Folterfotos von Abu Ghraib nahelegen, wird von Butler hier nicht erwähnt. In Bezug auf diese von Lévinas angeführte Spannung zwischen den beiden Handlungsoptionen Angst und Sorge argumentiert Butler vor allem psychoanalytisch. Insofern überrascht es nicht,

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass sie im Kontext ihrer Ausführungen zum Angesicht als Konfrontation mit dem und der Anderen ebenso wie mit der eigenen Verstrickung in Gewalt den Begriff der Aggression einführt (ebd.: 172), den sie in ihren sonstigen Überlegungen zu einer Gewaltkritik in Zeiten des Krieges nur dann bemüht, wenn sie von Affekten spricht. Sie unterscheidet Aggression und Gewalt deutlich voneinander und betont, eine möglicherweise verspürte Aggression impliziere eben noch nicht automatisch Gewalt – hier in einem engen Sinne verstanden –, man könne sich stets gegen ein eigenes Gewalthandeln entscheiden und diese Aggression in etwas Anderes umwandeln (ebd.).

Benjamins göttliche Gewalt

Bereits in ihren Ausführungen zu Lévinas deutet Butler an, nicht nur die mit ihm diskutierte interpersonale Gewalt und der Verzicht darauf sei von Bedeutung, sondern auch jene bereits zuvor existierende Gewalt erster Ordnung, die ausgehend von ihrem Werk von vielen Autor_innen normative Gewalt genannt wird. Daraus folgt, dass auch Butlers Verständnis von Frieden nicht frei von Gewalt in einem umfassenden Sinne sein kann, zugleich aber weit über einen, insbesondere staatliche Gewalt legitimierenden, Realismus, etwa der Internationalen Beziehungen, hinausgeht. Für Butler ist Frieden kein Begriff der philosophischen Analyse, sondern der politischen Imagination. Hinsichtlich der ihm zugrunde gelegten Enge oder Weite eines Gewaltbegriffs daher auch uneindeutig bleibend schreibt sie:

> »Frieden ist ein aktiver Kampf gegen die Gewalt, und es gibt keinen Frieden ohne die Gewalt, die er in Schach zu halten sucht. Frieden bezeichnet diese Spannung, da er in gewissem Maße immer ein gewaltsamer Prozess ist, eine Gewalt jedoch im Namen der Gewaltlosigkeit.« (Butler 2013: 75)

In diesem zweiten Strang der Auseinandersetzung mit *violence* und *non-violence* bezieht sich die Autorin insbesondere auf Benjamin (1965) und eröffnet damit eine andere Ebene ihrer Gewaltkonzeption, die leicht missverstanden werden kann. Im Unterschied zu ihrer Lévinas-Rezeption begründet sie ihre Ausführungen hier nicht psychoanalytisch, sondern politiktheoretisch, was das Verständnis von Benjamins 1921 erstmals veröffentlichter Gewalttheorie jedoch nicht unbedingt einfacher macht. Mit ihm argumentiert sie, dass sowohl Gewalt als auch Gewaltlosigkeit/Gewaltverzicht/Gewaltfreiheit in einem größeren gesellschaftspolitischen Kontext zu verorten sind, dessen multimodale Gewaltförmigkeit mit einem persönlichen Verzicht auf gewalttätiges Handeln allein noch nicht aus der Welt geschafft werden kann.

Dieser Zugang erfordert eine Positionierung in der ihr selbst zufolge eigentlich kaum möglichen Unterscheidung von Gewalt einerseits und Gewaltlosigkeit/Gewaltverzicht/Gewaltfreiheit andererseits. Das führt notwendigerweise zur heiklen Frage der (Il-)Legitimität von Gewalt, deren detaillierter Erörterung sich die meis-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Gewaltkonzeptionen entziehen. Anstatt jedoch diese Frage in vermeintlich eindeutige Begrifflichkeiten zu verlagern, um die Sphäre der eigenen Wissensproduktion vom Tabu der Gewaltförmigkeit freizuhalten, fragt Butler mit der Auflösung der eindeutigen Grenze zwischen *violence* und *non-violence* nach den normativen Implikationen, die der Aufrechterhaltung dieser Grenze innewohnen.

Auch wenn sie mit *violence/non-violence* ein vermeintlich eindeutiges Begriffspaar benutzt, das in Anlehnung an Lévinas ein direkt-personal-physisches Gewaltverständnis nahelegt, geht Butler mit Benjamin davon aus, dass es nicht ganz so einfach ist, Gewalt – und damit auch Gewaltlosigkeit/Gewaltverzicht/Gewaltfreiheit – zu definieren. Ausgehend von der Feststellung, deren zahllose Formen würden fließend ineinander übergehen und jeglicher Definition sei bereits ein Maß an normativer Gewalt inhärent, bevorzugt Butler daher eine stetige reflexive Annäherung an sich beständig verändernde Erscheinungsformen und Wirkungsweisen von Gewalt in einem relationalen und prozesshaften Sinne (Butler 2007b). Das macht aber auch eine eindeutige Positionierung gegenüber sowie eine (De-)Legitimierung von Gewalt zu einem eigentlich unmöglichen Unterfangen.

Bezugnehmend auf Benjamins Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* (1965)[84] hält sie fest, dass entsprechende Versuche der Definition und Begriffsbildung einander aufgrund dieser perspektivischen Reflexivität und der phänomenologischen Transformation auch widersprechen können. Dieser Erschwernis zum Trotz stellt Benjamins Konzeption von Gewaltlosigkeit eine Voraussetzung für ihre auf einer globalen Verbundenheit der Menschen basierende Theorie der Verantwortlichkeit dar, »in deren Zentrum ein fortwährendes Ringen um Gewaltlosigkeit steht« (Butler 2007b: 24). Butler verortet Benjamins Vorstellung von Gewaltlosigkeit/Gewaltverzicht/Gewaltfreiheit in seinem Konzept der »göttlichen Gewalt« (Benjamin 1965: 59f.), das jedoch wenig mit einem Alltagsverständnis des Göttlichen gemein hat und auch kein theologischer Begriff ist. Darin, so Butler, sehe Benjamin die Unterscheidbarkeit zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit aufgehoben und vermute eine Ressource für gewaltfreie Konfliktbearbeitung, die in Butlers Lesart von Benjamins sprachtheoretischen Überlegungen von der Gewaltfreiheit der sprachlichen Verständigung ausgeht (Butler 2016).

Dem gegenüber nennt er die rechtssetzende politische eine »mythische Gewalt« (Benjamin 1965: 59ff.), die Butler mit folgenden Worten knapp erklärt: »Das Recht legitimiert die Gewalt, die im Namen des Rechts ausgeübt wird, und die Gewalt wird zum Modus, in dem das Recht sich begründet und selbst legitimiert« (Butler 2007b: 42), und das ohne jegliche Rechtfertigung im eigentlichen Sinne (Butler 2013: 90). Diese von Benjamin mythisch genannte Gewalt gelte es ihm zufolge, mittels göttlich genannter Gewalt zu zerstören (Butler 2007b: 30). Göttliche Gewalt ist also weder Gewalt erster (im Wissen) noch zweiter (im Handeln) Ordnung, sondern

84 Erstmals erschien der Aufsatz bereits 1921.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jenseits dieser beiden Ebenen angesiedelt und daher als potenzielle Ressource zu deren Überwindung konzipiert.

Hier scheint auch für Butler nicht immer eindeutig feststellbar zu sein, bis zu welchem Grad dieses Verständnis göttlicher Gewalt direkte, personale, physische Gewalt inkludiert. Sogar sie bezeichnet Benjamins Begriff als sehr schwer nachvollziehbar. Da sie selbst jedoch nicht davon ausgeht, dass *non-violence* trennscharf von *violence* unterschieden werden kann, irritiert sie die diesbezügliche Ambivalenz in Benjamins Argumentation nicht grundlegend. Diese Ambivalenz zu akzeptieren ist jedoch nicht gleichzusetzen mit einer Rechtfertigung für Gewalthandlungen. Benjamins Plädoyer für diese Art von als gewaltfrei gedachter (göttlicher) Gewalt entlässt die Schuldigen nicht aus ihrer Schuld, so Butler, aber »aus ihrer Verankerung im Recht, und hebt somit die Bindung an die Verantwortlichkeit auf, die aus der Herrschaft des Rechts selbst hervorgeht« (ebd.: 32), also aus Benjamins mythischer Gewalt, die eng verwandt ist mit Derridas Gewalt erster Ordnung, normativer Gewalt im Sinne Butlers und nicht zuletzt auch mit epistemischer Gewalt.

An anderer Stelle schreibt die Autorin in Anlehnung an Benjamins Vorstellung vom Generalstreik als Mittel zur Überwindung jener mythischen Gewalt, dass man »die Perspektive des positiven Rechts bereits verlassen haben [muss], um die Gewalt infrage stellen zu können, die ihm Legitimation und Selbsterhalt garantiert« (Butler 2013: 111). Darunter verstehe ich, dass man die normative Gewalt der herrschenden Rahmung bereits erkannt und Wege zu deren Resignifizierung gesucht und gefunden hat. Dieser bewusste Bruch mit Recht und Legitimität bedeutet jedoch nicht, jeglicher Gewaltanwendung Tür und Tor zu öffnen und zugleich selbst gewaltlos zu handeln behaupten zu können, wie dies Theoretiker_innen weiter Gewaltbegriffe oft vorgeworfen wird. Ganz im Gegenteil muss man mit einem solchen Gebot von Gewaltfreiheit, das sich über seine Verstrickung mit Gewalt im Klaren ist und die eigene Gewaltlosigkeit nicht als gegeben voraussetzt, beständig ringen, anstatt es als liberale Selbstdefinition in Anspruch zu nehmen und in selektiver Gewaltlegitimation zugleich zu unterwandern.

Im vollen Bewusstsein der gleichzeitigen Notwendigkeit und Unmöglichkeit von Gewaltfreiheit zieht Butler Benjamins Überlegungen heran, um zu jener Kernfrage vorzudringen, die mit der Unterscheidung zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit eng verwandt ist, aber ungleich seltener offensiv diskutiert wird: die Frage nach der (Il-)Legitimität von Gewalt (Butler 2016). Damit nähert sie sich dem Herzstück Politischer Theorie, nämlich der Frage nach Staat, Recht und Gewaltmonopol, das sie in ihren sonstigen Ausführungen im Zusammenhang mit normativer Gewalt nur indirekt adressiert.

Nur in einem etablierten Rahmen, so Butler, könne man zwischen legitimer und nicht legitimer Gewalt eine Unterscheidung treffen – und damit auch zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit (ebd.). Ein solcher, mit Benjamin juristisch als legal verstandener Rahmen stelle nämlich jene Normen und Rechtfertigungen zur

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verfügung, auf deren Basis Urteile getroffen und gefällt würden, während er selbst ungerechtfertigt bleiben könne (ebd.). Das Rechtssystem selbst etabliere demzufolge Schemata, die seine eigene legale – und normative – Gewaltförmigkeit legitimiere, während es seinerseits alles als gewaltförmig bezeichnen könne, was dieses Wissens- und Machtregime bedrohe oder herausfordere, und während es jene als gewalttätig diffamiere, die die herrschende Ordnung – und sei es nur verbal oder symbolisch – angreifen würden (ebd.). In Anlehnung an Benjamin schreibt Butler:

> »Das Recht legitimiert die in seinem Namen begangene Gewalt und Gewalt ist es, kraft derer sich das Recht instituiert und legitimiert. Dieser Zirkel wird durchbrochen, wenn das Subjekt die Ketten abwirft oder sich ihrer plötzlich ledig findet oder wenn die Menge den Platz des Subjekts einnimmt und in Auseinandersetzung mit einem anderen Gebot von dezidiert nicht-despotischer Kraft die Umsetzung der Rechtsforderungen verweigert.« (Butler 2013: 111)

Sie schließt daraus, dass wir über das Verhältnis von Gewalt und Gewaltlosigkeit gar nicht erst sprechen können, wenn wir nicht zuvor den relevanten Rahmen identifizieren, innerhalb dessen dieses Verhältnis unweigerlich auf die Ebene normativer Gewalt zurückgebunden werden muss. Debatten über Gewalt ebenso wie jene über Gewaltlosigkeit/Gewaltverzicht/Gewaltfreiheit müssten dementsprechend immer in ein Macht-Wissens-Verhältnis gesetzt und die dabei jeweils selbstverständlichen Begriffe und Perspektiven hinterfragt werden (Butler 2009a: 177, 2016). Darin liegt die zentrale epistemische Dimension von Butlers Begriff normativer Gewalt.

In ihrer Relektüre Benjamins kommt sie zu dem wenig befriedigenden Fazit, dass der Autor hinsichtlich der Möglichkeit und Bedeutung von *non-violence*, was ich als Gewaltlosigkeit, Gewaltverzicht und Gewaltfreiheit weiter ausdifferenziert habe, eindeutig zweideutig bleibe (Butler 2013: 92). Dennoch hält sie fest, dass Benjamins heute schwer verständliche Gewaltkritik »nicht nur die Grundlage für eine Kritik der Rechtsgewalt, sondern auch die Voraussetzung für eine Theorie der Verantwortung bildet, in deren Zentrum die fortlaufende Bemühung um Gewaltlosigkeit steht« (ebd.). In Anlehnung an seine Unterscheidung zwischen mythischer und göttlicher, also zwischen rechtsetzender und (Un-)Recht zerstörender, Gewalt lotet Butler die Unmöglichkeit einer trennscharfen Grenze zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit aus, an der auch Gewaltfreiheit in einem größeren als dem individuellen Handlungskontext mit ins Spiel kommt.

Mit heute etwas leichter zugänglichen Begriffen als jenen Benjamins vor 100 Jahren sieht sie ihn ähnlich wie sich selbst auf der Suche nach einer »paradoxe[n] Möglichkeit einer gewaltlosen Gewalt« (ebd.: 88), die die Gewaltförmigkeit machtvoller Rahmungen außer Kraft zu setzen vermag (Butler 2007b: 20; 2013: 88). Butlers Überlegungen zu normativer Gewalt, die ihr zufolge wesentlich aus sprachlich-diskursiven Rahmungen hervorgeht, stehen dazu durchaus in einem gewissen

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Spannungsverhältnis, weil individuelle, situative Gewaltlosigkeit ebenso wie prinzipielle und gesellschaftliche Gewaltfreiheit umso schwieriger zu erreichen ist, je breiter und tiefer man Gewalt am Werk sieht. Ein solches Verständnis von Gewalt legt nämlich nahe, eine gewissermaßen gereinigte, unschuldige Gewaltlosigkeit im liberalen Sinne sei nicht nur Mythos, sondern auch Illusion und zugleich Herrschaftstechnik. Darüber, wie wir Gewaltfreiheit verstehen und in die Tat umsetzen können, entscheidet die normative Gewalt der Rahmungen. In diesen Rahmungen ist auch epistemische Gewalt zu verorten.

Angesichts der in diese Rahmungen eingelagerten, mittels Affekten leicht mobilisierbaren und nur schwer veränderbaren normativen Gewalt reicht Butler zufolge eine bloße politische Entscheidung ›gegen Gewalt‹ also nicht aus, um Gewaltfreiheit denken, Gewaltlosigkeit zu fordern und Gewaltverzicht praktizieren zu können. Bei einem der Komplexität ihres Gewaltbegriffs entsprechenden, umfassenden Verständnis auch von *non-violence* handelt es sich nämlich weder um eine individuelle noch um eine universelle Tugend. Vielmehr versteht Butler darunter ein Ringen, bei dem man die eigene Verstrickung in Gewalt als unvermeidbare Voraussetzung eines Strebens nach Gewaltlosigkeit/Gewaltverzicht/Gewaltfreiheit akzeptieren müsse (Butler 2009a: 171), die zugleich in der Praxis immer auch fehleranfällig sei (ebd.: 177). Dieses Ringen ist notwendigerweise in einen sozialen Kontext eingebunden und stellt daher nicht nur eine Aufgabe des und der Einzelnen dar, sondern eine zutiefst relationale und kollektive Herausforderung.

Zwischenfazit zu normativer und/als epistemischer Gewalt

Weder normative Gewalt noch epistemische Gewalt sind Begriffe, die Butler selbst benutzt. Dennoch erachte ich ihr Werk als äußerst lohnend für eine Theoretisierung des Zusammenhangs von Wissen und Gewalt. Immer wieder veranschaulicht sie theoretisch fundiert und an aktuellen Beispielen gewaltförmiger internationaler Politik, wie eng jene beiden Dimensionen miteinander verschränkt sind, die nach Derrida als Gewalt erster und zweiter Ordnung oder als primäre und sekundäre Gewalt bezeichnet werden. Für die in der Tradition des französischen Poststrukturalismus und der Dekonstruktion verankerte Philosophin ist es daher eine Selbstverständlichkeit, das Epistemische in ihre Gewalttheorie mit einzubeziehen. Butler stellt dessen Funktion in Bezug auf die Aufrechterhaltung von Gewaltverhältnissen sogar ins Zentrum dieser Theorie: eine in affektiv aufgeladenen diskursiven Rahmungen wirksam werdende Normativität multimodaler Gewaltverhältnisse.

Was auf den ersten Blick abstrakt und defensiv erscheint, ist in Butlers Argumentation sowohl theoretisch schlüssig als auch politisch plausibel – und offensiv im Sinne einer Kritik nicht nur an normativer oder epistemischer, sondern vor allem auch an direkter physischer Gewalt im Kontext internationaler Politik.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Butler verweigert sich einer eindeutigen Gewaltdefinition, um sich deren gängiger Ontologisierung entgegenzustellen und für ein relationales und prozesshaftes Gewaltverständnis einzutreten. Das leuchtet ein, macht ihre Argumentation bisweilen aber schwer nachvollziehbar. Sie fordert ihre Leser_innen geradezu auf, sich Ambivalenzen und Unauflösbarkeiten zu stellen und die dementsprechende Verkomplizierung auszuhalten, die ich für ebenso herausfordernd wie produktiv halte. Dies muss nicht notwendigerweise eine Relativierung nach sich ziehen, wie dies abwägenden Erörterungen von Gewaltverhältnissen oft unterstellt wird.

Eine solche Verkomplizierung verdankt sich einer vierfachen Komplexität von Gewaltverhältnissen, die im Sinne Butlers sehr direkt mit der Dimension des Epistemischen zu tun hat: erstens die Komplexität des Verhältnisses unterschiedlicher, von Butler Modalitäten genannter Formen von Gewalt erster und zweiter Ordnung zueinander, die immer auch mit dem Wissen um diese Formen, mit ihren Definitionen und Verselbstverständlichungen in Zusammenhang stehen; zweitens die vermeintlich eindeutige Unterscheidbarkeit von *violence* und *non-violence*, der Butler eine klare Absage erteilt; drittens die sich damit aufwerfende Notwendigkeit einer Positionierung in heiklen Fragen der (Il-)Legitimität von Gewalt in ihren mannigfaltigen Modalitäten und die Unmöglichkeit einer daraus folgenden lupenreinen individuellen Gewaltlosigkeit, die auch mit dem Ideal eines Zustandes umfassender Gewaltfreiheit korrespondiert; viertens schließlich die politische und intellektuelle Orientierung hin auf eine tatsächliche Reduktion und Überwindung von Gewalt in einem umfassenden Sinne bei gleichzeitiger Anerkennung der Unmöglichkeit dieses Unterfangens, das daher stets ein Ringen bleibt.

In der Auseinandersetzung mit Lévinas' Konzept der Gewaltlosigkeit scheint Butlers Gewaltbegriff implizit beinahe deckungsgleich mit direkter, personaler, physischer Gewalt zu sein. Entlang von Benjamins Argumentation ist ihre Gewalttheorie jedoch unmissverständlich an einem weiteren Gewaltverständnis orientiert, das strukturelle, kulturelle, diskursive, symbolische und viele andere von ihr Modalitäten genannte Dimensionen von Gewalt inkludiert, ohne diese jedoch weiter zu diskutieren. Auch die Begriffe normative und epistemische Gewalt verwendet sie nicht explizit, doch gerade auf diese grundsätzliche Gewalt erster Ordnung hin ist ihre Argumentation ausgerichtet.

In diesem Zusammenhang bringt sie auch ihren Begriff der globalen Verantwortlichkeit für ein Weniger an Gewalt auf den Punkt. Dieser ist nicht nur theoretisch komplex, sondern auch politisch herausfordernd, weil sie dabei die Anrufung von Gewaltlosigkeit als liberalen Mythos enttarnt und argumentiert, man könne sich angesichts jener Gewalt erster Ordnung nicht vollständig jenseits von Gewalt positionieren– auch nicht von jener zweiter Ordnung, da sie diese mit der ersten als eng verschränkt beschreibt. Daraus schließt sie auf eine unvermeidbare Verstrickung mit Gewalt und die Notwendigkeit eines beständigen Ringens um Gewaltlosigkeit, Gewaltverzicht und Gewaltfreiheit. Sich in einem liberalen Sinne

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einfach für letztere zu entscheiden, kann auf der Basis von Butlers Konzeption des Verhältnisses von *violence* und *non-violence* nicht funktionieren.

Gewalt und Gewaltlosigkeit/Gewaltverzicht/Gewaltfreiheit als miteinander verwoben zu denken, bedeutet für sie aber kein Scheitern an der Allgegenwart von Gewalt, sondern vielmehr den Versuch, neue Rahmungen in Hinblick auf eine Reduktion normativer Gewalt zu entwickeln, was schließlich auch andere Formen von Gewalt weniger intelligibel zu machen verheißt. Schließlich stellt Butler vor dem Hintergrund ihrer impliziten Konzeption normativer Gewalt die unbequeme und grundsätzliche Frage danach, ob, wie und mit welchen Folgen wir Gewalt einerseits und Gewaltlosigkeit/Gewaltverzicht/Gewaltfreiheit andererseits überhaupt voneinander unterscheiden können, weil sie bezweifelt, dass es sinnvoll ist, deren vermeintlich klare Abgrenzung zu stabilisieren. Noch bevor wir also über eine konkrete Form von Gewalt nachdenken und sprechen können, dazu Rahmungen benutzen, entwickeln oder verwerfen, müssen wir die sehr grundsätzliche Frage nach dem Wissen selbst stellen, das dafür zur Verfügung steht – und damit notwendigerweise auch nach dem, was in Anlehnung an Butlers Begrifflichkeiten als epistemische Modalität von Gewalt zu bezeichnen ist.

Diese Grundsatzfrage liegt auch meinem eingangs formulierten Erkenntnisinteresse an einem transdisziplinären Konzept epistemischer Gewalt zugrunde, das ich im nun folgenden letzten Kapitel skizziere.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 5: Transdisziplinäre Konturierungen eines Konzepts epistemischer Gewalt

> »We have been warned that every concept tends to become a conceptual monster. We are not afraid.«
> (Manifesto for Good Living/Buen Vivir, zit.n. Santos 2014: 6)

Bei der Einführung meiner zentralen Forschungsfrage – *Was ist epistemische Gewalt und wie wirkt sie?* – habe ich Roland Barthes mit der Aussage zitiert, dass man (s-)einen Schlüssel wählen müsse, um sich mit dem vielschichtigen Phänomen namens Gewalt zu beschäftigen. Mein Schlüssel ist ein aus feministisch-post-dekolonialer Perspektive um die Dimension des Wissens erweiterter und vertiefter Gewaltbegriff. Er eröffnet Horizonte einer Gewaltanalyse, die ihren Gegenstand nicht als isoliertes Ereignis versteht, sondern als historischen Prozess und globales Verhältnis, in dem Wissen von zentraler Bedeutung ist. Dieser Schlüssel mag nicht jede Tür aufsperren, auf der epistemische Gewalt geschrieben steht, und auch nicht jede, hinter der man sie vermutet. In sozialwissenschaftlichen Debatten über Gewalt im Kontext internationaler Politik, von wo aus meine Suche ihren Ausgang genommen hat, ist dieser Schlüssel noch nicht sehr bekannt. Schließlich ist er, wie viele über disziplinäre Grenzen hinweg benutzte Werkzeuge, durch seinen Gebrauch auch in stetigem Wandel begriffen.

Vom Konzept der kolonialen Moderne aus betrachtet ist der Begriff epistemische Gewalt alles andere als abstrakt, und seine Bestandteile – Wissen einerseits und Gewalt andererseits – stellen keinen Widerspruch dar. Die Dimension des Epistemischen ist nicht eine unter vielen, sondern rückt in den Fokus der Aufmerksamkeit. Wissen(schaft) nicht nur als Mittel für anzustrebende Lösungen zu verstehen, sondern als Bestandteil der jeweils zu analysierenden Probleme, öffnet den Blick hin zu einer Gewaltanalyse, die angesichts der anhaltenden kolonialen Moderne vor allem Herrschaftskritik sein und nicht der Aufrechterhaltung dieser Herrschaft dienen will. Ein darauf basierendes Konzept epistemischer Gewalt ermöglicht, eine über den konventionellen methodologischen und epistemologischen

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nationalismus hinausgehende Makroebene zu adressieren, ohne die jegliche Gewaltanalyse im Kontext internationaler Politik zu kurz greift.

Indem das Konzept epistemische Gewalt Herrschaftsverhältnisse über die und in der Dimension des Wissens fokussiert, fordert es jenes fragwürdig gewordene Narrativ von Fortschritt, Entwicklung und Gewaltfreiheit der Moderne substanziell heraus, mit dem sich zwar der Exzess bestimmter Formen politischer Gewalt verurteilen, das zugleich jedoch die epistemischen Grundlagen der in vielerlei Hinsicht gewaltförmigen kolonialen Moderne weitgehend unangetastet lässt. Die Analyse und Theoretisierung epistemischer Gewalt stellt das von seiner kolonialen Unterseite bereinigte Konzept der Moderne infrage und macht deutlich, dass wir auch heute noch in einer kolonialen Moderne leben.

Kritische Sozialwissenschaft muss lernen, die Totalität der kolonialen Moderne zu benennen, ohne in den Essenzialismus und Universalismus von Metanarrativen zurückzufallen, die diese Moderne kennzeichnen. Das gilt auch für die Analyse und Theoretisierung epistemischer Gewalt in ihren unterschiedlichen, miteinander verschränkten Erscheinungsformen im internationalen politischen Kontext. Zugleich gilt es, sich einer Auflösung der Welt in Mikronarrative entgegenzustellen, mit der die Kolonialität von Macht, Wissen und Sein aus dem Blick gerät und die selbst eine Ausdrucksform epistemischer Gewalt ist. Erst eine Perspektive, der dies gelingt, kann potenziell zur Reduktion jenes euro- und androzentrischen Universalismus und Okzidentalismus beitragen, die zentrale Bestandteile epistemischer Gewalt bilden. Zurückzuweisen ist dabei die oft geäußerte Befürchtung oder auch Unterstellung, mit dem Fokus auf epistemische und andere als (vermeintlich zu) weit gefasste Formen von Gewalt würden jene direkter und physischer Art aus dem Blick geraten. Unterschiedliche Formen von Gewalt in ihrem Wechselverhältnis zu betrachten und dabei von der Dimension des Epistemischen im Kontext der kolonialen Moderne auszugehen, ermöglicht vielmehr, deren zutiefst gewaltförmige globale Ordnung in die Betrachtung konkreter Gewaltereignisse zu integrieren.

Ich betrachte den Begriff epistemische Gewalt nicht als Metakonzept, das über oder hinter allem steht oder alles erklären kann. Ich erachte ihn jedoch als notwendiges Werkzeug der Analyse und Kritik von Gewalt in der kolonialen Moderne, das bislang kaum benutzt wird, weil dieses Verständnis der Moderne nur an einigen kritischen Rändern der wissenschaftlichen Debatte angekommen ist. Epistemische Gewalt lässt sich als Scharnier oder als Schnittstelle zwischen unterschiedlichen Gewaltphänomenen manifester und latenter Art verstehen, die die koloniale Moderne kennzeichnen. Doch sind diese Begriffe zu unbeweglich, um die facettenreichen Ausformungen epistemischer Gewalt angemessen zu bezeichnen.

Ich denke epistemische Gewalt auch als amorphe Substanz von Verbindungs- und Bruchlinien zwischen und innerhalb von unterschiedlichen, besser sicht- und benennbaren Formen von Gewalt. Eine genauere Untersuchung dieser wenig beachteten Zwischenräume trägt dazu bei, unser Verständnis von Macht, Gewalt und

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Herrschaft vor dem Hintergrund der kolonialen Moderne einer Kritik und Erneuerung zu unterziehen. Die Räume des Wissens, die im Kontext der kolonialen Moderne hervorgebracht worden sind und deren Fortbestand ihrerseits mit befestigen, bleiben dabei stets umkämpft – epistemologisch ebenso wie politisch.

Ausgangspunkt meiner Auseinandersetzung mit epistemischer Gewalt ist das Anliegen, diese Räume in ihrer Komplexität von miteinander in Beziehung stehenden Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen besser beschreiben zu können. Ein transdisziplinäres Konzept epistemischer Gewalt ist die Voraussetzung dafür. Vor einer Eindeutigkeit suggerierenden Definition epistemischer Gewalt und daran geknüpften Erwartungen an ihre Operationalisierbarkeit für konventionelle Gewaltforschung ist jedoch zu warnen. Wenn ich im Folgenden unterschiedliche Bestandteile eines Konzepts epistemischer Gewalt verdichte, spreche ich daher nicht von einer Definition, die Eindeutigkeit suggeriert, sondern, heuristischer, von Konturierungen.

Auf Basis des Konzepts der *Kolonialität von Macht, Wissen und Sein* (Kapitel 2) verschränke ich die in den *Begriffslandschaften epistemischer Gewalt* (Kapitel 3) sowie in den *Dimensionen des Epistemischen in weiten Gewaltkonzepten* (Kapitel 4) diskutierten Annäherungen an den Zusammenhang von Wissen und Gewalt miteinander. Im Rückgriff auf die Fülle bereits existierender, weit über Disziplinen und Felder verstreuter Annäherungen an die Problematik biete ich somit einen systematischen Überblick darüber, was wir unter epistemischer Gewalt verstehen können und wie unterschiedliche Aspekte dieses Phänomens zueinander in Beziehung stehen. Ausgehend von meinem in *Gewalt weiter denken* (Kapitel 1) dargelegten Erkenntnisinteresse hinsichtlich einer Theoretisierung des Verhältnisses von Wissen(schaft) und Gewalt integriere ich relevante Aspekte aller diskutierten Ansätze in dieses Raster. Zugleich bleibt es mit drei breiten Konturierungen offen für eine Ergänzung durch zukünftige konzeptionelle und phänomenologische Annäherungen an epistemische Gewalt auf Basis der *Kolonialität von Macht, Wissen und Sein* (Kapitel 2).

Notwendigerweise kommt dabei auch die (eigene) Wissenspraxis als Teil komplexer Gewaltverhältnisse wieder in den Blick. Die Frage, inwiefern an einer Reduktion epistemischer Gewalt gearbeitet werden kann, während man dies notwendigerweise auf dem epistemischen Territorium der Moderne tut, diskutiere ich im finalen Abschnitt *UnDoing Epistemic Violence*.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Epistemische Gewalt in der kolonialen Moderne

> »During the last 520 years of the ›European/Euro-North-American capitalist/patriarchal modern/colonial world-system‹ we went from ›convert to Christianity or I'll kill you‹ in the 16th century, to ›civilize or I'll kill you‹ in the 18th and 19th centuries, to ›develop or I'll kill you‹ in the 20th century, and more recently, the ›democratize or I'll kill you‹ at the beginning of the 21st century.«
> (Grosfoguel 2012: 97)

Epistemische Gewalt bezeichnet jenen Beitrag zu gewaltförmigen gesellschaftlichen Verhältnissen, die im Wissen selbst, in seiner Genese, Ausformung, Organisationsform und Wirkmächtigkeit angelegt sind. Damit meine ich nicht jegliche sich auf der Ebene des Wissens manifestierende Erscheinungsform, die in einen Zusammenhang mit direkt erkennbaren Formen von Gewalt gestellt werden können. Epistemische Gewalt ist Möglichkeitsbedingung, Bestandteil und Produkt der kolonialen Moderne. Diese Moderne ist keine genuin gewaltfreie, weil fortschrittliche, demokratische und wissensbasierte. Sie ist auf vielfältige Weise mit ihrer kolonialen Vergangenheit und der immer noch gegenwärtigen, sie konstituierenden und von zahlreichen Formen von Gewalt geprägten sogenannten Unterseite verbunden. Aus diesem Grund liegt es nahe, epistemische Gewalt weder in eurozentrischer Gewohnheit zu abstrahieren noch den Begriff für jeglichen Zusammenhang von Wissen und Herrschaft in Zeit und Raum zu verallgemeinern. Ein derartiges Verständnis würde die globale, epochenübergreifende Dimension der historischen Kolonisierung und gegenwärtigen Kolonialität analytisch wie politisch marginalisieren.

Epistemische Gewalt ist nicht gleichmäßig über Strukturen, Institutionen, Akteur_innen und Diskurse verteilt. Sie bringt die Asymmetrien der kolonialen Moderne mit hervor und wird in ihnen wirksam. Deren zentrales Merkmal ist die Trennung von Materialität und Sozialität einerseits und Erkenntnis(produktions-)fähigkeit andererseits, die Errichtung eines epistemischen und ontologischen Abgrundes, entlang dessen Ungleichheits- und Herrschaftsverhältnisse organisiert, legitimiert und naturalisiert werden. Epistemische Gewalt ist ihrer Ausbreitung und Allgegenwart zum Trotz nicht alles und jedes. Sie hat eine spezifische Herkunft (Europa), eine spezifische Geschichte (Kolonialismus und Kapitalismus), spezifische Funktionsweisen (Rassismus/Sexismus als Grundlage von globaler Arbeits-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Ressourcenteilung) und bringt spezifische Subjekte hervor, die an diesen Prozessen in unterschiedlichen Positionen und Wirkungsgraden beteiligt sind.

Die heterarchisierten Positionierungen dieser Subjekte befinden sich dies- oder jenseits beziehungsweise inmitten des von dekolonialen Theoretiker_innen so genannten Abgrundes, der sich stets aufs Neue befestigt, während er von jenen sozialen Kämpfen, die zumeist in diesem Abgrund ihren Anfang nehmen, herausgefordert und verändert wird. Diese Kämpfe sind epistemische wie auch politische, denn sie stellen die vermeintliche Naturgegebenheit, Universalität und Objektivität des imperialen Selbstverständnisses ebenso infrage wie die mit ihm normalisierten Herrschaftsverhältnisse.

Epistemische Gewalt ist dementsprechend nichts Statisches, sondern stets in Bewegung. Anstatt sie also in eine abgeschlossene Definition zu zwängen, konturiere ich ein bewegliches Raster, innerhalb dessen ich möglichst viele hinsichtlich einer epistemischen Dimension relevante Elemente der Konzepte struktureller, kultureller, symbolischer und normativer Gewalt systematisch anordne, zueinander und insbesondere zu den zuvor diskutierten Verständnissen epistemischer Gewalt in Beziehung setze.[1]

Im Folgenden strukturiere ich mein transdisziplinäres Konzept epistemischer Gewalt in drei Schritten. Mit der Unterscheidung einer Mikro-, Meso- und Makroebene greife ich dabei auf ein gängiges sozialwissenschaftliches Typologisierungsschema zurück, entlang dessen ich das ebenfalls dreiteilige Konzept der Kolonialität von Sein, Wissen und Macht als Raster für ein transdisziplinäres und daher facettenreiches Konzept epistemischer Gewalt fruchtbar mache. Im ersten Schritt, konzeptionell auf der Mikroebene, die ich mit dem Konzept der Kolonialität des Seins redefiniere, geht es um den konkreten Menschen, der epistemische Gewalt erleidet und/oder ausübt. Im zweiten Schritt, auf der Mesoebene, die ich von der Kolonialität des Wissens her entwerfe, steht die Frage nach dem Anteil der Wissenschaften bei der Definition, Legitimation und Naturalisierung von Gewalt im Mittelpunkt. Ein dritter Schritt fokussiert auf die Relevanz epistemischer Gewalt in Hinblick auf die Resilienz von Herrschaftsordnungen im globalen Maßstab. In diesem Zusammenhang spreche ich von einer postkolonial erweiterten Makroebene, auf der ich die Kolonialität der Macht verorte.

Dieses Verständnis von Mikro-, Meso- und Makroebene orientiert sich an Boatcăs und Costas Vorschlag für eine postkoloniale Reorientierung der Soziolo-

1 Um einer gut lesbaren Verdichtung willen verzichte ich im Folgenden auf detaillierte Referenzen zu den einzelnen Argumenten, die ich bereits in den vorangegangenen Kapiteln ausführlich dargelegt und nachgewiesen habe. Dies gilt insbesondere für die zahlreichen Annäherungen an epistemische Gewalt aus Kapitel 3. Demgegenüber führe ich die drei zentralen Autor_innen aus Kapitel 4 auch hier namentlich an, um sie mit den jeweiligen Konzepten in Verbindung zu bringen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gie (2010b: 74ff.). Ihnen liegt daran, den methodologischen Nationalismus ihrer Disziplin auf einer im Sinne der kolonialen Moderne global verstandenen Makroebene zu problematisieren und sozialwissenschaftliche Wissensproduktion – einst wie heute – als integralen Bestandteil der Kolonialität zu thematisieren. Wenn sie sozialwissenschaftliche Kategorisierungen von einer globalen Dimension her denken, geschieht dies nicht aus einem liberalen Universalismus heraus, der vielen Globalisierungstheorien innewohnt, sondern mit Fokus auf die asymmetrische Verfasstheit der kolonialen Moderne, deren Kritik schärferer als der bislang üblichen analytischen Werkzeuge bedarf.

Angesichts der theoretischen Begründung meines Vorhabens mag es paradox anmuten, die in das koloniale Projekt verstrickte Dreiteilung der Welt in mikro, meso und makro aufzugreifen, die ihrerseits eine spezifische Teilungs- und Ordnungsperspektive eurozentrischer Wissenschaft darstellt. Doch gerade indem Boatcă und Costa mit einer Umdeutung dieser Trias potenzielle Anknüpfungspunkte innerhalb des akademischen Feldes ausfindig und sich für eine postkoloniale Makrosoziologie zunutze machen, anstatt das sozialwissenschaftliche Begriffsrepertoire gänzlich zu verwerfen, plädieren sie für eine Dekolonisierung ihres eigenen Faches, der Soziologie. Bevor man nämlich überhaupt von einem vielfach geforderten *post-* beziehungsweise *decolonial turn* sprechen könne, müsse man den *colonial turn* der jeweiligen Disziplin selbst zurückverfolgen, der ihrer Institutionalisierung vorausgegangen sei. Zentrale Begriffe zu resignifizieren und bestehende Konzepte auf dieser Grundlage weiterzuentwickeln ist ein Beitrag zu diesem Prozess, der für alle wissenschaftlichen Disziplinen fort- oder erst in Gang gesetzt werden muss.

Diese Tätigkeit kann nicht jenseits dessen stattfinden, was sie zu überwinden trachtet, dabei aber epistemische Brüche anstoßen und verstärken, die potenziell auch politisch wirksam werden. Mit meiner Systematisierung eines Konzepts epistemischer Gewalt führe ich die Diskussion weiter Gewaltkonzepte aus unterschiedlichen kritischen Theorietraditionen der Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften mit der metatheoretischen Fundierung meines Vorhabens im Konzept der kolonialen Moderne zusammen. In der soziologischen Begründung dieser Systematisierung spiegelt sich zum einen die unumgängliche Schwierigkeit einer Transgression eurozentrischer und okzidentalistischer Epistemologie. Zum anderen zeigt sich in ihrer Ausgestaltung auch die Problematik einer inter- und multidisziplinär angelegten Theoriearbeit, die aus den eingangs dargelegten Gründen eine Aufweichung disziplinärer Begrenzungen anstrebt, weil diese selbst eine Facette epistemischer Gewalt darstellen. Diese Begrenzungen sind letztendlich jedoch nicht gänzlich auflösbar, wenn man sich zugleich in diesen disziplinär abgesteckten Feldern bewegt und diese mitgestalten will. Nicht zuletzt stellt der Anspruch, ein transdisziplinäres Konzept zu entwerfen auch insofern eine Herausforderung dar, als sich die inhaltlichen Bezugspunkte unterschiedlicher epistemologischer, theoretischer

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und methodologischer Traditionen nur selten als bruchlos miteinander kompatibel erweisen.

Im Bewusstsein dieser Einschränkungen formuliere ich im Folgenden eine systematische Antwort auf die in dieser Arbeit zentrale Fragestellung: *Was ist epistemische Gewalt und wie wirkt sie?*

Mikroebene der Kolonialität des Seins: Gewalterfahrung

Auf der Mikroebene der Beobachtung und Analyse von Gewaltphänomenen rekurrieren sozialwissenschaftliche Analysen überwiegend auf direkte physische Gewalt. Dabei wird den konkreten Akteur_innen, Täter_innen und/oder Opfern, die größte Aufmerksamkeit zuteil. Der damit einhergehende Fokus auf das Individuum ist für die Frage nach epistemischer Gewalt nur bedingt aufschlussreich, wenn Meso- und Makroebene davon abgetrennt und eine globale Konstellation im Sinne der kolonialen Moderne nicht mitgedacht werden. Ein weiteres Hindernis bei der Verortung epistemischer Gewalt auf der Mikroebene ist die Annahme, dass etwas so vermeintlich Abstraktes an keinen Körper, keinen Leib, keine Person, kein Subjekt gebunden sei und sich dementsprechend jenseits konkreter Menschen entfalte.

Beiden Vorbehalten entgegne ich mit dem Verweis auf die miteinander verschränkten Vernichtungsprozesse, die ich im Zusammenhang mit dem Begriff der Genozide/Epistemizide sowie mit dem Konzept der Kolonialität des Seins diskutiert habe. Zentral für dieses Konzept ist das Argument, dass sich im Zuge der kolonialen Expansion Europas ein epistemischer Rassismus/Sexismus normalisiert hat, über den kriegerisches Handeln und die Anwendung von Gewalt von der Ausnahme zur Regel und Normalität geworden sind, und das nicht nur in politisch-praktischer, sondern auch in epistemischer Hinsicht. Die gelebte Erfahrung von Krieg, Vernichtung und Gewalt an der sogenannten Unterseite der Moderne ist in diesem Verständnis nicht singuläres empirisches Faktum oder individuelle Disposition, wie dies in eurozentrischer Gewaltforschung oft der Fall ist. Vielmehr stellt sie den von Gewalt durchdrungenen Ausgangspunkt für die Annahme einer in der Kolonialität des Seins begründeten ontologischen Differenz zwischen abstrakter eurozentrischer Philosophie und Sozialtheorie einerseits und konkreter gelebter Erfahrung andererseits dar.

Epistemische Gewalt ausgehend von dieser Annahme zu theoretisieren bedeutet, die in erheblichem Ausmaß auf Individuum, Subjekt und Akteur_innen und damit auch auf den jeweiligen lokalen Kontext von Gewaltereignissen fokussierte sozialwissenschaftliche Gewaltdebatte beharrlich in den Kontext facetten- und umfangreicher globaler Herrschaftsverhältnisse einzuordnen. Letztere jedoch sind nur unter Berücksichtigung weiter Gewaltbegriffe angemessen zu fassen. Epistemische Gewalt ausgehend von der konkreten Erfahrung nicht nur des Erleidens, sondern auch des Verübens direkter physischer Gewalt im Sinne der Kolonialität

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Seins zu denken, bildet dementsprechend die erste der drei Konturierungen eines transdisziplinären Konzepts epistemischer Gewalt. Welche Aspekte der zuvor diskutierten Annäherungen an Phänomen und Konzept lassen sich nun dieser ersten Ebene zuordnen? Worin äußert sich epistemische Gewalt in dieser Hinsicht?

Leiblichkeit, Sozialität, Verinnerlichung

Das nicht Gesagte, das Gesagte, aber nicht Gehörte, das Gehörte, aber nicht Verstandene, das Verstandene, aber nicht Anerkannte sind wiederkehrende Artikulationen epistemischer Gewalt, die keinesfalls allein auf der Mikroebene begründbar sind, aber genau dort, in den konkreten Erfahrungen von Menschen, wirksam werden. Insbesondere von feministischen Stimmen werden die Regeln des Sagbaren und der Hörbarkeit für ein Verständnis epistemischer Gewalt zentral gesetzt, anstatt Täter_innen- und Opferdichotomien fortzuschreiben, wenn es um die individuellen Auswirkungen epistemischer Gewalt in strukturell gewaltförmigen Herrschaftsverhältnissen geht. Neben dem Konzept des repressiven Schweigens zähle ich dazu die Begriffe des exogenen und endogenen Verstummens oder zum Schweigen gebracht Werdens ebenso wie das Konzept der epistemischen Unterdrückung, in dem der Verlust von Dialogfähigkeit und das Misslingen von Kommunikation analysiert wird. Epistemische Ungerechtigkeit, unterschieden in Ungerechtigkeit der Zeug_innenschaft und hermeneutische Ungerechtigkeit, führt zu Entwertung, Überschreibung und Auslöschung bestimmter Erfahrungs- und Erkenntnispositionen. Auch wenn es um auf Rassismus basierende Exklusionsmechanismen sowie ganz konkrete Diskriminierungserfahrungen und eine durch Armut und desaströse Arbeitsbedingungen bedingte kürzere Lebenserwartung geht, wird epistemische Gewalt gewissermaßen von der Mikroebene der Kolonialität des Seins aus gedacht und problematisiert.

Bei all diesen Phänomenen epistemischer Gewalt ist der Körper beziehungsweise der Leib von Belang. In den Körper werden Kategorisierungen wie Geschlecht, Sexualität und ›Rasse‹ eingeschrieben. Der Leib wird damit zum Austragungsort epistemischer Gewalt auf der Mikroebene. Alle genannten Formen epistemischer Ungerechtigkeit und Unterdrückung weisen ebenso wie Unsichtbarmachung, Ignoranz und Gleichgültigkeit gegenüber den von epistemischer Gewalt Betroffenen zuallererst diese personenbezogene und leibliche Dimension der Kolonialität des Seins auf der Mikroebene auf. So werden mit Hilfe von sich stets erneuerndem hegemonialem Expert_innenwissen etwa Körper und Sprachen voneinander unterschieden, um – nicht notwendigerweise intentional, aber eben diesem Paradigma folgend – Menschen, Räume und Ressourcen zu kontrollieren und auszubeuten. Dies ist umso eher möglich, je konsequenter der je konkrete leidende Leib aus diesen Prozessen hinausgeschrieben und damit unsichtbar gemacht wird. Das berühmte Beispiel der sogenannten Witwenverbrennung

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sowie die in zahlreiche sexualisierte und rassifizierte Modi ausdifferenzierte individuelle, von Gewalt und Zwang begleitete Anpassung an die kapitalistische Produktionsweise sind weitere Beispiele für die Austragung epistemischer Gewalt auf der Mikroebene. Dort zu verorten ist des Weiteren die psychische, mentale und kognitive Verinnerlichung epistemischer Gewalt durch die von ihr selbst Betroffenen.

Bei fast allen der hier zusammengefassten expliziten Annäherungen an epistemische Gewalt auf der Mikroebene der Kolonialität des Seins wird zudem deutlich, dass das der_die Einzelne alles andere ist als ein monadisches, isoliertes Individuum. Menschen sind eingebettet in soziale Kontexte und Beziehungen. Dementsprechend ist auch jede Erfahrung des Erleidens epistemischer Gewalt als Ergebnis einer Interaktion, eines Verhältnisses zu betrachten, auch wenn es sich dabei nicht notwendigerweise um eine direkte interpersonale Begegnung handelt.

Mit dem Fokus auf konkrete Sub-jekte – im dekolonialen Sinne von Ausschluss und Unterwerfung, die durch den Bindestrich markiert werden – kommen dementsprechend nicht nur jene Menschen in den Blick, die epistemische Gewalt erleiden, sondern auch Akteur_innen, von denen sie ausgeht und die sie ausüben. Als Subjekte im Sinne ihrer – im Gegensatz zu den damit Adressierten – unbestrittenen epistemischen Handlungsfähigkeit und daraus resultierenden politischen Anerkennbarkeit verfügen sie über das zur Normalität gewordene Privileg, epistemische Gewalt ausüben zu können, ohne dass diese von ihrem Umfeld oder von ihnen selbst überhaupt als Gewalt – und daher als problematisch – erachtet wird. Und selbst wenn dies der Fall ist, so hat es keine Konsequenzen, weil die jeweilige Gewaltpraxis als normal oder zumindest als gerechtfertigt erscheint. Die epistemische Gewalt der Kolonialität des Seins besteht in diesem Fall in der Verselbstverständlichung der imperialen Seinsweise. Die über sie implementierte ontologische Differenz wird dabei so sehr normalisiert, dass eigene Privilegien nicht infrage gestellt werden (müssen). In allen Beispielen sind die Inhaber_innen solcher Privilegien als handelnde Subjekte relevant, wenn auch nicht allein verantwortlich für die Existenz epistemischer Gewalt.

Sowohl ungefragte und anmaßende Fürsprache für sogenannte Subalterne sowie die wohlmeinende, aber oftmals essenzialisierende Behauptung, diese könnten sich ohnehin selbst vertreten, werden nicht nur auf der Mikroebene der epistemisch Ver- und Behandelten, sondern auch der Handelnden wirksam. Es ist die Situiertheit der im (post-)kolonialen Setting privilegierten Wissenden, die mit entsprechenden imperialen Seins-, Denk- und Handlungsweisen einhergeht und damit ein wesentliches Element epistemischer Gewalt darstellt. Das Beispiel des (post-)kolonialen globalen Tourismus in Ländern des sogenannten Globalen Südens erlaubt ebenfalls eine Identifizierung von Akteur_innen epistemischer Gewalt, wenn die konkrete Differenz körperlich-leiblicher Erfahrung zwischen Abenteuerreisenden aus dem globalen Norden/Westen und jenen Sherpas problemati-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

siert wird, die für erstere ihre Gesundheit und ihr Leben aufs Spiel setzen, während diese sich selbst als devisenbringende und Menschenrechte fördernde Wohltäter_innen betrachten. Der vermeintlich umgekehrte Rassismus im heutigen Südafrika, bei dem Weiße Eliten den Verlust ihrer Privilegien beklagen, ist ein weiteres Beispiel für epistemische Gewalt, die nicht abstrakt und in Systemen verborgen ist, sondern sich im konkreten Handeln bestimmter Akteur_innen manifestiert.

Auch im vermeintlich gewaltfreien System Wissenschaft ist epistemische Gewalt nicht nur abstrakt und systemisch vorhanden, sondern an konkrete und handelnde Personen gebunden, wie Ausführungen zum vielgestaltigen Epistemizid und zu epistemischer Monokultur in der wissenschaftlichen Praxis sowie postkoloniale Kritik an den Sprachwissenschaften zeigen. Inklusion und Exklusion von Sprachen ist hier eng an leibliche Erfahrung und verkörperte Kategorisierung und Hierarchisierung gebunden. Auch die genannten Friedens- und Konfliktforscher problematisieren epistemische Gewalt als dem System Wissenschaft inhärent, wenn auch mitunter im Widerspruch zu ihrer eigenen Intention. So können etwa Überlegungen zu intellektueller Solidarität gegenüber Wissenschaftler_innen im Globalen Süden der Mikroebene der Kolonialität des Seins zugeordnet werden, in der sich die imperiale Seinsweise im akademischen Habitus entfaltet. Wenn jedoch die Definition epistemischer Gewalt von Systemkritik abgetrennt bleibt, bleibt auch jeglicher Lösungsvorschlag auf eine interpersonelle Ebene reduziert – und damit nicht sehr überzeugend. Auch die Kritik an einem binnenakademischen Dialogdefizit sowie der explizit oder implizit bekräftigte Glaube an gewaltfreie Wissenschaft tragen Züge eines sich in der Kolonialität des Seins überlegen, zwar kritisch und wohltätig wähnenden, letztlich aber auch imperialen Subjekts. Dessen Denken, so das dekoloniale Argument, ist zutiefst von der Kolonialität des Seins geprägt – auch dann, wenn es gegen diese andenken will.

Damit ist nicht gemeint, dass es keine alternativen Imaginarien gebe und keinen Widerstand, sondern dass die hegemonialen Paradigmen der kolonialen Moderne sich als äußerst hartnäckig und langlebig erweisen, gerade weil sie nicht nur auf insitutioneller, sondern auch auf individueller Ebene und in sozialen Beziehungen verinnerlicht und damit schwer fassbar sind. Nicht zuletzt stützt die imperiale Seinsweise aber auch konkrete Privilegien und Interessen.

Anerkennung und Verkennung, Anerkennbarkeit und Verantwortlichkeit

Dass die Konzepte struktureller und kultureller, symbolischer und normativer Gewalt nicht direkt an die Denkfigur der Kolonialität des Seins anschlussfähig sind, überrascht angesichts ihrer Genese innerhalb eurozentrischer Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften nicht weiter. Es lassen sich jedoch einige Argumente identifizieren, die die bislang verdichtete erste Konturierung epistemischer Gewalt auf einer Mikroebene ergänzen, ohne sie auf diese zu reduzieren.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ähnlich wie feministische, post- und dekoloniale Theoretiker_innen die kognitive, mentale, psychische und sogar leibliche Verinnerlichung epistemischer Gewalt beschreiben, kann man auch das auf symbolischer Gewalt basierende Habituskonzept verstehen: als ein System von Denk-, Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Aktionsschemata, die gerade dann am besten im Sinne der Stabilisierung von Herrschaft wirksam sind, wenn sie von den Menschen verinnerlicht und auch gegen ihren Willen reproduziert werden. Der Kern dieses auch hinsichtlich epistemischer Gewalt relevanten Konzepts ist die präreflexive Übereinstimmung zwischen Herrschenden und Beherrschten, die sich vor allem auf individueller Ebene manifestiert. Diese von Bourdieu als symbolisch bezeichnete Gewalt hat gerade im individuellen Prozess des Erkennens, Anerkennens und Verkennens ihrer Funktionsweisen eine zentrale Bedeutung hinsichtlich epistemischer Gewalt auf der Mikroebene, denn es ist das Individuum, das diese komplexe Leistung erbringen muss.

Während Theoretiker_innen epistemischer Gewalt mit der Verinnerlichung eurozentrischer Epistemologien auch Kämpfe um Anerkennung sowie Prozesse der Selbstdisziplinierung und Selbstunterwerfung im Kontext der kolonialen Moderne problematisieren, zieht Bourdieu den französischen Kolonialismus kaum in Betracht, sobald er Algerien verlässt. Lediglich in seinen frühen Schriften über Algerien ist Rassismus als Herrschaftsprinzip und als Modus von Gewalt von zentraler Bedeutung, und Bourdieu verschränkt diesen Rassismus – ähnlich wie post- und dekoloniale Theoretiker_innen – mit der über die Kolonisierung erfolgenden Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise. Indem er die direkte physische Gewalt der Kolonisator_innen gegenüber den Kolonisierten als Teil einer kolonialen Herrschaftsstruktur thematisiert, adressiert er die mit symbolischer Gewalt in Zusammenhang stehende direkt-physische Gewalterfahrung unmittelbar bei den handelnden Personen.

Wenngleich sowohl epistemische als auch symbolische Gewalt systemisch und abstrakt zu denken sind, werden beide ganz direkt auf der Mikroebene des Gewalt erleidenden Sub-jekts (im Sinne seiner allgemein anerkannten Unterworfenheit) und des Gewalt verübenden Subjekts (im Sinne seiner allgemein anerkannten Überlegenheit) wirksam. Indem gesellschaftliche Organisationsweisen immer wieder auf der Mikroebene menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns mit den sozial vermittelten individuellen Dispositionen sozialer Subjekte in Einklang gebracht werden, erscheint die wechselseitige Übereinstimmung von explizitem Wissen (Dogma) und implizitem Alltagsverstand (Doxa) als natürlich, selbstverständlich und vor allem als unveränderbar. Das ist ein Wirkungsmerkmal auf der Mikroebene sowohl epistemischer als auch symbolischer Gewalt. Wenn man beide – wie Bourdieu dies bei symbolischer Gewalt tut – vom Standpunkt der Herrschaftskritik aus denkt, die das beständige Scheitern an den herrschenden Verhältnissen vor Augen hat und nicht die hart erkämpften Erfolge des Widerstandes gegen diese

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verhältnisse ins Zentrum einer Theoretisierung stellt, rückt diese kaum auflösbar erscheinende Verschmelzung in den Vordergrund. Wenn zudem, wie es in eurozentrischer Sozialtheorie zumeist der Fall ist, der oder die Einzelne nicht als soziales oder gar kollektiv organisiertes Wesen verstanden, sondern als weitgehend isoliert betrachtet wird, scheint ein Ausweg aus symbolischer wie aus epistemischer Gewalt unmöglich.

Als Philosophin nähert sich Butler der Problematik mit anderen Begriffen als der Soziologe Bourdieu, wenn es um die Analyse des gewaltförmigen Zusammenhangs von Wissen und Herrschaft geht, und sie scheint auch optimistischer, was dessen Veränderbarkeit betrifft. Zugleich weist ihr Konzept normativer Gewalt einige Überschneidungen mit jenem der symbolischen Gewalt sowie mit zahlreichen der hier diskutierten Annäherungen an epistemische Gewalt auf und erlaubt wechselseitige Ergänzungen. Während bei symbolischer Gewalt das Kriterium der Anerkennung im Zentrum steht, geht es bei normativer Gewalt um die noch vor diesem Akt erforderliche Anerkennbarkeit selbst. Aus dieser in der eurozentrischen Epistemologie zwar als universell behaupteten, tatsächlich aber nur partiell zugestandenen Anerkennbarkeit resultiert Betrauerbarkeit, und ihr zugrunde liegt die (nicht) anerkannte Verletzbarkeit menschlichen Lebens, so Butler. Beides ist im globalen Maßstab höchst unterschiedlich verteilt, und zwar aus geopolitischen und historischen Gründen, die auch als epistemisch fundierte zu verstehen sind.

Obwohl konsequent diskursiv und epistemisch konzipiert, ist Butlers Konzept normativer Gewalt unmissverständlich vom Körper beziehungsweise von der lebendigen und daher verletzlichen Leiblichkeit aus gedacht, ebenso wie die von ihr ins Spiel gebrachten Affekte, die sozial, diskursiv und epistemisch wirksam werden – sowohl bei jenen, die epistemische und normative Gewalt erleiden, als auch bei jenen, die in ihre Ausübung verstrickt sind. Butler bezieht sich dabei auf die konkrete Gewaltpraxis des von den USA ausgerufenen und mittlerweile global gewordenen sogenannten Krieges gegen den Terrorismus. In Auseinandersetzung mit dessen zunehmender Selbstverständlichkeit – einem Ergebnis zahlreicher alltäglicher Praktiken normativer Gewalt, die sich auf der Grundlage epistemischer Gewalt entfaltet – entwickelt sie ihre Gewalttheorie.

Vor allem aber verorte ich auf der Mikroebene der Kolonialität des Seins die von Butler eingeforderte globale Verantwortlichkeit, die von jedem und jeder Einzelnen wahrgenommen werden müsse, ohne sich dabei jedoch – im Modus der imperialen Seinsweise – zum Inhaber oder zur Überbringerin von Gewaltfreiheit zu erklären. Auch wenn sie sich nur punktuell post- und dekolonialer Theorie bedient, teilt Butler zahlreiche Bezüge mit deren Verständnis der Erfahrung von Vernichtung und vor allem von Vernichtbarkeit auf der Basis einer grundlegenden hierarchischen Rassifizierung und heteronormativen Sexualisierung von Existenz- und Denkweisen. Die Materialität des Krieges, die die Grundlage der Kolonialität des Seins bildet, ist auch für Butler nicht von jenen Diskurs- und Repräsentationsre-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gimes zu trennen, die diese Materialität erst wirksam, weil selbstverständlich oder zumindest legitimierbar werden lassen.

Auch Galtung plädiert dafür, Gewalt ausgehend von den von ihr Geschädigten zu theoretisieren, also auf einer Mikroebene. Akteur_innen, Struktur und Kultur werden dabei als eng miteinander verschränkt verstanden. Es finden sich aber nur wenige Spuren in seinem Werk, die die Dimension des Epistemischen ausdrücklich in den Kontext der gelebten Gewalterfahrung stellen. Die Normativität seiner Gewaltkritik basiert auf einem Verständnis von Gewalt als kollektiver sozialer und politischer, nicht vorrangig als individueller Problematik.

Wie lassen sich nun all diese weit verzweigten Spuren einer ersten Konturierung auf der Mikroebene der Kolonialität des Seins zusammenfassen?

Epistemische Gewalt als soziales Verhältnis

Epistemische Gewalt ist nicht in erster Linie intentional und auch nicht vorrangig interpersonell, und doch wird sie von konkreten Menschen erfahren – im Erleiden ebenso wie im Verüben, wenn auch mit ganz anderen Voraussetzungen und Konsequenzen. Wissen ist nicht nur abstrakt und systemisch, sondern immer mit sozialen und (geo-)politischen Positionierungen innerhalb von Herrschaftsverhältnissen verbunden. Wessen und welches Wissen innerhalb dieser stets asymmetrischen und heterarchischen Verhältnisse anerkannt und als verallgemeinerbar erachtet wird, ist von epistemischem Rassismus/Sexismus und anderen sozialen Platzanweisern geprägt, deren Genese weit in die Geschichte der heute global gewordenen kolonialen Moderne zurückreicht und immer auch ganz konkrete Menschen betrifft. Erst vor dem Hintergrund der konkreten Erfahrung des ›Ich vernichte, also bin ich‹ ist das aufgeklärte ›Ich denke, also bin ich‹ eines imperialen europäischen Selbstverständnisses artikulierbar geworden, so der Kern des Konzepts der Kolonialität des Seins. Die dabei verworfene Position des ›Ich werde vernichtet, also bin ich nicht‹ bildet die dafür konstitutive Unterseite. Erst auf Basis dieser Negation des Subjektstatus bestimmter Menschen können andere ihren Standpunkt und ihre imperiale Seinsweise über die Formel ›Ich denke, also bin ich‹ universalisieren – und damit als quasi-natürlich, normal und anerkannt durchsetzen.

Der moderne Anspruch auf universelle Wahrheit und Gültigkeit der auf diesem Subjektstatus basierenden eurozentrischen Epistemologie beruht demzufolge auf der Ausbeutung, Vertreibung und Vernichtung von ganz bestimmtem Leben, mit dem auch ganz bestimmtes Wissen ausgelöscht wurde und immer noch wird. Zugleich wird diese von konkreten Akteur_innen ausgeübte Vernichtung erst mit ganz bestimmtem Wissen möglich. Epistemische Gewalt auf der Mikroebene der Kolonialität des Seins ist daher kein individuell zu behebendes Problem, wie auch direkte physische personale Gewalt nicht nur auf der Ebene handelnder Akteur_innen überwunden werden kann.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ungeachtet der Abstraktion und noch weitgehenden Unbekanntheit des Begriffs epistemische Gewalt sind die mit ihm bezeichneten Phänomene der Diskriminierung und Ausbeutung konkreter Ausgangspunkt von sozialen und politischen Kämpfen. Auch wenn epistemische Gewalt nicht zum Basisvokabular sozialer Bewegungen zählt, sind gerade dort zahlreiche Beispiele dafür zu finden, wie Menschen die von ihnen erfahrenen und problematisierten Missstände über eine Resignifizierung zentraler Begriffe herausfordern und damit neue epistemische wie auch politische Horizonte jenseits der bestehenden Herrschaftsordnung eröffnen. Damit fordern sie nicht nur die Behebung akuter sozialer Problemlagen, sondern tragen auch zur langfristigen Dezentrierung jener epistemischen Gewalt bei, die Ungleichheits-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen zugrunde liegt und diese miteinander verbindet. Bei emanzipatorischen Kämpfen handelt es sich notwendigerweise um kollektive Prozesse, in denen der und die Einzelne und seine beziehungsweise ihre Handlungsmöglichkeiten nicht isoliert gedacht und gelebt werden.

Diese individuellen wie auch kollektiven Anstrengungen sind notwendig, um die resilienten Strukturen der Verselbstverständlichung und der Normalisierung komplexer Gewaltverhältnisse in Frage zu stellen, aufzubrechen und zu verändern. Damit komme ich zur zweiten Konturierung meines Konzepts epistemischer Gewalt, die auf organisatorische und institutionelle Prozesse von Wissen und Herrschaft abzielt.

Mesoebene der Kolonialität des Wissens: Gewaltnormalisierung

Auf der Mesoebene gilt es, jene Machtbeziehungen zu thematisieren, die die anhaltende Kolonialität des Wissens mit hervorbringt und die ihrerseits von ihr gestützt werden. Hinsichtlich einer zweiten Konturierung eines Konzepts epistemischer Gewalt sind für mich insbesondere jene Aspekte von Interesse, die unmittelbar mit Wissen(schaft) zu tun oder beträchtlichen Einfluss auf diese(s) haben. Indem ich diese benenne, fasse ich bestimmte Dimensionen epistemischer Gewalt auf der Mesoebene der Kolonialität des Wissens.

Im Zentrum dieses Konzepts steht die Tatsache, dass und wie sich ein vormals religiös-theologisches christliches Wissenssystem im Prozess der kolonialen Expansion Europas säkularisiert und naturalisiert hat und zur Grundlage des aufgeklärt-modernen Wissenschaftsparadigmas geworden ist. Während Ungleichheit und Ungerechtigkeit im religiösen Paradigma kein prinzipielles Problem darstellt, bedürfen diese im säkularen Paradigma einer besonderen Rechtfertigung. Rationalisierung, Naturalisierung und Kulturalisierung bieten die historisch wandelbaren Begründungszusammenhänge für ein Weiterbestehen epistemischer und anderer Gewaltverhältnisse bei gleichzeitiger Behauptung, diese bereits überwunden zu haben oder aber überwinden zu können.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Klassifizierung, Hierarchisierung, Monopolisierung, Universalisierung

Dieser Prozess umfasst die Epistemologie der Klassifizierung und Hierarchisierung sowie die darauf basierende Monopolisierung und Universalisierung von ganz spezifischem, andro- und eurozentrischem beziehungsweise okzidentalistischem Wissen. Dazu gehören auch dessen Produktionsweisen, Distributionswege und Konsumptionsgewohnheiten, die ihrerseits in Verbindung mit imperialen kapitalistischen Machtverhältnissen stehen. Hand in Hand mit der kolonialen Expansion und der Durchsetzung des kapitalistischen Weltsystems hat sich diese Art moderner Epistemologie nach dem Vorbild einer modernen, auf Teilung, Vermessung und Hierarchisierung basierenden (Natur-)Wissenschaft in zahlreiche, auch geistes-, kultur- und sozialwissenschaftliche Disziplinen ausdifferenziert. Weit über das akademische Binnensystem hinaus ist sie zur Leitlinie dessen geworden, was und wie es zu wissen gilt und welches beziehungsweise wessen Wissen als verallgemeinerbar erachtet wird.

Die offensichtlichste Form epistemischer Gewalt, die ich dieser zweiten Konturierung zuordne, ist die Rechtfertigung und Normalisierung manifester Gewaltformen, die unmittelbar herrschenden Interessen dient. Diese Dimension epistemischer Gewalt ist auch ausgehend von einem konventionellen Gewaltbegriff unmittelbar verständlich, weil sie als etwas Äußerliches erscheint, das die Vorstellung der Abgrenzbarkeit von direkter physischer Gewalt intakt lässt. Der Begriff epistemische Gewalt sollte jedoch nicht allein diesem legitimatorischen Verständnis vorbehalten werden. Er umfasst auch subtilere Phänomene in relational und prozesshaft zu verstehenden Gewaltverhältnissen. Vor allem macht er deutlich, dass Gewalt sogenannter erster und zweiter Ordnung nicht voneinander getrennt werden können, sondern ineinander eingelagert sind. Direkt beobachtbare Phänomene physischer Gewalt sind also mit den epistemischen Grundlagen ihrer Analyse und Beurteilung stets verbunden.

Für eine weitere begriffliche Annäherung an epistemische Gewalt sind dementsprechend alle Formen der hierarchisierenden Klassifizierung und der auf ihr basierenden Verselbstverständlichung der imperialen Seinsweise auch auf der Mesoebene der Kolonialität des Wissens anzusiedeln. Das bedeutet, erstens die systemischen, organisatorischen und institutionellen Dimensionen von Wissen(schaft) hinsichtlich ihrer potenziellen Gewaltförmigkeit stärker zu berücksichtigen, und zweitens auch das Wissen selbst in Relation zu diesen Dimensionen zu setzen. Dies gilt insbesondere in Bezug auf ›Rasse‹ und Geschlecht als Grundlage für die globale Verteilung von Arbeit und Ressourcen, aber auch für die Bewertung dessen, was als intelligibles und damit als relevantes Wissen gilt. Die Verschränkung dieser beiden zentralen Differenzkategorien in epistemischem Rassismus/Sexismus ist nicht nur epistemisch gewaltvoll, sondern auch politisch wirkmächtig, und sie

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellt die Ausgangsbasis für zahlreiche weitere heterarchische und intradependent miteinander verflochtene Klassifzierungen dar.

Gerade das von feministischen Autor_innen thematisierte Zusammenspiel von Sprechen, Schweigen, Hören und Gehörtwerden, das ich bereits hinsichtlich seiner Relevanz für eine Konturierung auf der Mikroebene der Kolonialität des Seins diskutiert habe, ist in hohem Maße davon geprägt, wie Machtbeziehungen auf der Mesoebene der Kolonialität des Wissens organisiert und strukturiert werden. Diese von epistemischer Gewalt geprägten Machtbeziehungen zeigen sich insbesondere rund um die viel diskutierte Frage von Repräsentation im Spannungsfeld von Vertretung und Darstellung, das nicht nur in öffentlichen und Spezialdiskursen, sondern auch in den Organisationsformen von Bildung und Wissenschaft eine wichtige Rolle spielt.

Welches Wissen als intelligibel gilt, ob und wie es erworben und verbreitet werden kann oder inwiefern es überhaupt vorhanden ist, geht weit über die Kompetenz konkreter Akteur_innen hinaus. Epistemische Gewalt wohnt nicht nur der mittlerweile universalen Durchsetzung einer ehemaligen Kolonialsprache inne, sondern liegt auch der globalisierten Standardisierung bestimmter Kommunikationsmodi und der mit ihnen einhergehenden Technologien zugrunde. Die damit assoziierte vermeintliche Gleichheit zwischen den Beteiligten an einem als gewaltfrei idealisierten akademischen Dia- und Polylog kann nicht über die global asymmetrische Arbeits- und Ressourcenteilung innerhalb der Wissenschaften selbst hinwegtäuschen, die entlang rassifizierter, sexualisierter und klassenbasierter Normen und Praktiken funktioniert. Nicht zuletzt waren und sind wissenschaftliche Disziplinen und ihre Vertreter_innen im Kontext des Kolonialismus ebenso wie in der anhaltenden Kolonialität auch in ganz direkte und physische Gewaltpraktiken involviert. Dies kann intentional und interessengeleitet vonstattengehen oder auch unbewusst und gegen den eigenen Anspruch, als Wissenschaftler_in kritisch und widerständig zu denken und zu handeln.

Es sind also die historischen, politischen, ökonomischen und sozialen Rahmenbedingungen des Systems Wissenschaft selbst auf der Mesoebene der Kolonialität des Wissens zu verorten, insbesondere vor dem Hintergrund der heute global wirksamen kapitalistischen Produktionsweise. Demgegenüber hat alternatives und herrschaftskritisches Wissen, insbesondere, wenn es sich außerhalb etablierter Institutionen entfaltet, einen schweren Stand, weil es nicht der Gewinnmaximierung dient, bestehende Herrschaftsordnungen substanziell herausfordert und bestenfalls über nur schwache Mechanismen zu seiner Reproduktion und Tradierung verfügt. Ich möchte hier insbesondere jene epistemisch gewaltvollen Prozesse betonen, die zu binnenwissenschaftlicher Monokultur und zu Epistemizid führen, denn beide Phänomene normalisieren bestehende oder sich neu herausbildende Herrschaftsordnungen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das gesamte moderne Wissenschaftssystem ist in Bezug auf die ihm innewohnenden Formen epistemischer Gewalt relevant. In den Worten von mir diskutierter Friedensforscher reichen diese vom erwähnten ungleichen Spielfeld und wissenschaftlichen Reduktionismus über die Frage der Disziplinierung und der Durchsetzung von Bedeutung bis hin zur Trennung zwischen gewaltfreier Wissenschaft und potenziell ideologischer und damit als gewaltoffen diskreditierter Nicht-Wissenschaft.

Eine hilfreiche Systematisierung epistemischer Gewalt auf der zweiten Ebene meines Konzepts ermöglicht die Unterscheidung von epistemischer Unterdrückung erster, zweiter und vor allem dritter Ordnung, mit dem die massive Resilienz dominanter epistemischer Systeme erklärbar wird. Erst wenn man den Begriff der epistemischen (Un-)Gerechtigkeit über eine interpersonale Dimension hinaus weiterdenkt, wird er auch für Wissenschaftskritik anschlussfähig. Die in Bezug auf das System Wissenschaft am stärksten ausdifferenzierte und systematischste Definition epistemischer Gewalt unterscheidet eine epistemische, eine historische, eine geopolitische, eine disziplinäre, eine operationale und eine methodologische Dimension epistemischer Gewalt, und alle Dimensionen sind der Mesoebene der Kolonialität des Wissens zuzuordnen.

Wissenproduktionsverhältnisse

Mit der Analyse des französischen Bildungs- und Wissenschaftssystems bietet Bourdieus Konzept symbolischer Gewalt eine eindrückliche Veranschaulichung dieser Dimensionen. Die wirkmächtige Mesoebene der Formierung und Tradierung von Wissen hat Bourdieu ein Leben lang analysiert und hinsichtlich ihrer herrschaftsreproduzierenden Wirkung kritisiert. Auch wenn er selbst dabei die koloniale Frage sowie jene von Rassismus und Geschlecht weitgehend unberücksichtigt lässt, ist seine Analyse der subtilen Aufrechterhaltung von Klasseninteressen in Bildung und Wissenschaft sowie deren Akteur_innen, Praktiken und Inhalte für die zweite Konturierung eines Konzepts epistemischer Gewalt interessant. Er analysiert das Verhältnis von Machtbeziehungen, Herrschaftsordnung und symbolischer Gewalt ausgerechnet auf jenem Feld, das vermeintlich ausschließlich der Förderung von Demokratie, Gleichheit und Gerechtigkeit dient. Doch gerade Schule und Universität sichern bestehende Herrschaftsordnungen, indem sie selbst innerhalb demokratischer Strukturen Privilegien stützen, Marginalisierungen fortschreiben und Selektionsprozesse naturalisieren. Diese langwierigen Prozesse werden mittels institutionalisierter Herrschaftstechniken symbolischer Gewalt von allen Beteiligten verinnerlicht und für ebendiese möglichst unsichtbar gemacht. Gerade auch auf dem Terrain des Wissens werden die Beherrschten subtil daran gehindert, sich ihrer eigenen Kräfte zu versichern, während sie zugleich auf eben diesem Terrain den sozialen Aufstieg verfolgen

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und an das Verschwinden von Klassengrenzen – oder auch von Rassismus und Sexismus – zu glauben lernen.

Bei Butlers Konzept normativer Gewalt ist hinsichtlich der Mesoebene der Kolonialität des Wissens der Begriff der Rahmungen zentral. Dabei handelt es sich um ein Konzept, das die Intradependenz von Klasse, Sexualität, Geschlecht und ›Rasse‹ sehr gut zu beobachten und zu analysieren erlaubt. Mit der Autorin kann man von einer epistemischen Modalität von Gewalt sprechen, die dem Wissen, den Diskursen, der Sprache und auch den Epistemologien inhärent ist, die Butler aber inhaltlich nicht näher bestimmt. Wenn sie Epistemisches mit Gewalt zusammendenkt, liegt ihr insbesondere an einem Verständnis von gesellschaftlichen Normen als wirkmächtige implizite Standards, die letztlich über Leben und Tod entscheiden, indem sie über bestimmte Rahmungen Intelligibilität, Anerkennbarkeit, Verletzbarkeit und Betrauerbarkeit herstellen oder verhindern. Wahrnehmung und Politik, Wissen und Handeln sind für Butler zwei Seiten desselben Prozesses und intrinsisch miteinander verflochten, wie auch Gewalt zweiter und erster Ordnung im Sinne Derridas es sind. Dementsprechend betrachtet sie Gewaltereignisse und deren diskursive Rahmung als zwar unterschiedliche, aber ineinander übergehende Facetten eines wandelbaren Phänomens.

Konsequenterweise entzieht sich die Philosophin dabei einer eindeutigen Definition ihrer eigenen Konzepte und Begriffe und regt dazu an, die Dynamik der Hervorbringung und Verwerfung von Wissen und die sich dabei herausbildenden Normen und Normalisierungen vor diesem Hintergrund nicht als gegeben zu betrachten, sondern zu reflektieren und herauszufordern. Dies ist ein bisweilen ernüchterndes Unterfangen, denn oft wird die dabei notwendigerweise vorzunehmende Relationierung von Gewaltverhältnissen als Relativierung bestimmter Gewaltformen missverstanden oder diskreditiert. Zugleich verweist gerade dieses (Miss-)Verständnis normativer Gewalt unmittelbar auf die epistemische Dimension von Gewaltverhältnissen.

Butlers Argumentation veranschaulicht, dass jegliche Hervorbringung von Wissen innerhalb des epistemischen Territoriums der Moderne stattfindet – sowohl hegemoniale wie auch gegenhegemoniale, sowohl die Rechtfertigung und Verselbstverständlichung wie auch die Kritik und Entselbstverständlichung von Gewalt. Das macht dominante und marginalisierte Positionen einander keinesfalls gleich. Vielmehr erinnert diese Tatsache an die nicht nur diskursiven und epistemischen, asymmetrisch verlaufenden Kämpfe zwischen diesen Positionen, die niemals über dieselben Ressourcen verfügen, weil bereits das Terrain, auf dem sie ausgetragen werden, von epistemischer, symbolischer, struktureller und normativer Gewalt geprägt ist.

Butlers Konzept normativer Gewalt mit epistemischer Gewalt im Kontext der kolonialen Moderne zusammenzudenken geht also notwendigerweise mit der Auflösung von Eindeutigkeit und infolgedessen mit der stets umstrittenen Verhand-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lung von Legitimität der mit diesen Begriffen bezeichneten Phänomene einher. Diese Verhandlung ist hinsichtlich der zweiten Konturierung epistemischer Gewalt auf der Mesoebene der Kolonialität des Wissens, also der Aushandlung von Machtbeziehungen im Kontext der kolonialen Moderne, von besonderem Interesse. Die vermeintliche Eindeutigkeit enger Gewaltbegriffe, die hegemoniale Debatten über Gewalt insbesondere im Kontext internationaler Politik prägen, suggeriert nämlich, dass die Frage der Legitimität bereits geklärt sei. Damit verschwinden all jene Facetten von Gewalt, die erst mit weiten Gewaltbegriffen benennbar gemacht werden, aus dem Raum des Intelligiblen. Genau in diese Vereindeutigung intervenieren die Begriffe normative und epistemische Gewalt. Indem man sie in ins Spiel bringt, stellt man sich schließlich auch der Herausforderung einer Positionierung gegenüber jeweils zur Diskussion stehenden Gewaltphänomene.

Im Gegensatz zu Butler lässt Galtung wenig Spielraum für die Problematisierung der eigenen epistemischen Prämissen offen. Vielmehr ist seine Argumentation oft selbst tief in die Kolonialität des Wissens verstrickt. Dessen ungeachtet, und auch wenn er seine Thesen völlig anders entfaltet, führen einige Stränge in seinen Konzepten struktureller und kultureller Gewalt zu vergleichbaren Schlüssen wie die genannten Annäherungen an epistemischer Gewalt dies tun. Insbesondere in seinen frühen Texten lassen sich Argumente dafür finden, dass auch er aus der europäischen Kolonialpolitik resultierende Problemlagen im Wissenschaftssystem für seine systemische und relationale Gewalttheorie als relevant erachtet.

So spricht er im Zusammenhang von Imperialismus und struktureller Gewalt über vertikal organisierte Ausbeutungsverhältnisse zwischen Zentrum und Peripherie, die sich auch im Wissenschaftssystem spiegeln und dieses mit hervorbringen. Ebenso deutlich hält er fest, wie zentral die in strukturelle ebenso wie in kulturelle Gewalt eingelagerte Frage nach herrschaftsstabilisierender Wissensproduktion für den Imperialismus insgesamt ist. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass die heute virulente anglophone Globalisierung von Kommunikationsmodi und entsprechenden Technologien vor beinahe 50 Jahren – also noch lange vor Google Scholar und Academia Premium – bereits von Galtung als Technik imperialer Herrschaft problematisiert wurden, ebenso wie die asymmetrische akademische Arbeitsteilung zwischen sogenanntem Globalen Norden und Süden.

Punktuell anschlussfähig an feministische und insbesondere post- und dekoloniale Verständnisse epistemischer Gewalt ist auch Galtungs frühe Analyse einer von ihm so genannten Spaltung und Ausbeutung als Modus imperialistischer Herrschaft, die über eurozentrische und okzidentalistische Wissenschaft organisiert wird. Dass in der viel gepriesenen Wissensgesellschaft des 21. Jahrhunderts Benachteiligte voneinander ferngehalten, wenn nicht ohnehin von Teilhabe ausgeschlossen, werden, während die Kooperation unter Privilegierten gefördert wird, stellt auch heute eine normalisierte und weitgehend anerkannte Tatsache dar.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In seinem späteren Konzept kultureller Gewalt fokussiert er nicht mehr auf die Organisationsformen und Machtbeziehungen von Wissenschaft, sondern vielmehr auf das Wissen selbst. Insbesondere in seiner Zivilisationstheorie artikuliert Galtung starke Kritik an der euroamerikanischen und eurozentrischen Dominanz im politischen wie auch im intellektuellen und akademischen System – und damit auch auf epistemischer Ebene. Bereits zehn Jahre zuvor spricht er von einer gewaltförmigen okzidentalistischen Tiefenkultur, die ebenfalls viele Gemeinsamkeiten mit post- und dekolonialen Analysen epistemischer Gewalt in der Kolonialität des Wissens hat, deren Herleitung aber oft stark vereinfacht wird und weitgehend selbstreferenziell bleibt. Kultur und Wissen(schaft), die er kaum voneinander unterscheidet, sorgen Galtung zufolge für die Normalisierung und Legitimation von direkter physischer wie auch von struktureller Gewalt. Diffus problematisiert auch Galtung die Ablösung der monotheistischen christlichen Epistemologie durch eine säkulare, die jedoch mit einem dualistischen Denken und dem Topos der Auserwähltheit zentrale und problematische Elemente dessen übernommen habe, wovon sie sich zu distanzieren meinte.

Eng verwoben mit den geopolitischen Realitäten sieht Galtung das Problem in der eurozentrischen und okzidentalistischen Dominanzkultur des globalen Westens/Nordens, in die unterschiedliche Systeme der Wissensproduktion, inklusive die Wissenschaften selbst, verstrickt sind. Auf einer tieferliegenden Ebene nährt diese epistemische Dimension andere Formen von Gewalt, ist diesen also nicht nur nachgeordnet, sondern auch vor- und in die von ihm so genannte Tiefenkultur gelagert. Selbst wenn er diese Begriffe nicht verwendet, korrespondiert diese Vorstellung mit der von zahlreichen Autor_innen benannten wechselseitigen Verschränkung von Gewalt erster und zweiter Ordnung, von primärer und sekundärer Gewalt, von Definition und Legitimation – den zwei Grundelementen epistemischer Gewalt, die Herrschaftsordnungen nicht nur auf einer Mikro- und Meso-, sondern auch auf einer Makroebene hervorbringen und befestigen.

Wissen als Umschlagplatz für Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse

Festzuhalten ist abschließend, dass vom Blickwinkel einer heute global wirksamen Kolonialität aus betrachtet die Ebene des Wissens einen wichtigen Umschlagplatz für Macht-, Herrschafts- und auch Gewaltverhältnisse darstellt und deren wesentliches Verbindungsglied ist. Auf dieser Ebene wird Gewalt nicht nur begründet und gerechtfertigt, sondern es werden eben jene Werkzeuge des Unterscheidens und Herrschens immer wieder neu in die Welt gebracht, die diese Begründungen und Rechtfertigungen überhaupt erst ermöglichen. Dementsprechend fasse ich die zweite Konturierung meines transdisziplinären Konzepts epistemischer Gewalt hinsichtlich einer von mir so genannten Mesoebene der Kolonialität des Wissens. Aus ihrer Betrachtung geht hervor, dass epistemische Gewalt weit mehr ist als

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur eine Frage der sozialen Interaktion zwischen Individuen, der Organisation von Wissen(schaft) oder auch dessen beziehungsweise deren inhaltlicher Ausrichtung.

Auch strukturelle und kulturelle, normative und symbolische Gewalt sind daran beteiligt. Die Konzeptionierungen dieser zu wenig beachteten Gewaltformen reichen jedoch hinsichtlich der in ihnen ebenfalls verhandelten Ebene des Wissens nicht aus, um die epistemische Dimension der kolonialen Moderne angemessen zu fassen, weil sie selbst allzu stark in deren eurozentrischer und okzidentalistischer Epistemologie verankert sind oder nur Teilaspekte epistemischer Gewalt in den Blick nehmen lassen. Bei der transdisziplinären Konturierung eines Konzepts epistemischer Gewalt von der Kolonialität des Wissens auszugehen bedeutet schließlich, die globale Durchsetzung des Kapitalismus nicht nur als ökonomisches und politisches System zu betrachten, sondern auch als eng verflochten mit dem Eurozentrismus und Okzidentalismus der modernen Wissenschaften.

Epistemische Gewalt, so bleibt festzustellen, liegt aus dem Blickwinkel einer kolonialen Moderne tief im Wissen selbst, und nicht nur in jenem, das uns als Ergebnis entgegentritt, sondern auch in den Denk- und Handlungsmöglichkeiten, die bei seiner Hervorbringung, Artikulation und Rezeption wirksam werden. Die im Allgemeinen als gewaltmindernd und gewaltfrei verstandenen Wissenschaften der kolonialen Moderne sind an dieser Problematik beteiligt: nicht nur, indem sie Wissen hervorbringen und dessen Implementierung mitorganisieren, sondern auch, indem sie die Wege zum Wissen, die Modi seiner Durchsetzung, die Weisen, mit denen über dieses Wissen kommuniziert wird, und dessen beständige Erneuerung kolonisieren. Bemühungen um eine Pluralisierung von Methoden, um Inter- und Transdisziplinarität, um ethische Standards oder digitale Demokratisierung können dem epistemischen Grundmuster der kolonialen Moderne daher nur bedingt entgegenwirken.

Um die globale Dimension ebenso wie die *longue durée* des Verhältnisses von Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne angemessen zu fassen, bedarf es eines Verständnisses epistemischer Gewalt, das auch eine post- beziehungsweise dekolonial verstandene Makroebene berücksichtigt. Diese weist über das Binnensystem Wissenschaft hinaus auf einen größeren politischen und historischen Kontext epistemischer Gewaltverhältnisse.

Makroebene der Kolonialität der Macht: Gewaltordnung

Makro als Bestandteil der kolonialen Moderne zu denken bedeutet nicht, den eurozentrischen Universalismus fortzuschreiben, indem ein überwiegend nationalstaatlich geprägtes Verständnis lediglich auf die internationale Ebene übertragen wird, wie etwa Galtung dies tut, wenn er in seiner Zivilisationstheorie von einer Meta- oder Megaebene spricht. Die Makroebene der Kolonialität der Macht erschöpft sich auch nicht in einem konventionellen Verständnis des internationalen

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

politischen Systems als Summe aller Staaten und suprastaatlichen Institutionen. Vielmehr meint sie jenen nicht nur geografischen und politischen, sondern auch epistemischen Raum der kolonialen Moderne, innerhalb dessen sich jenes spezifische Weltverständnis des Teilens, Ordnens und Herrschens manifestiert und normalisiert, das auch die Kolonialität des Wissens und des Seins prägt.

In einem post- beziehungsweise dekolonial erweiterten Verständnis setzt makro voraus, im Doppelbegriff von Modernität/Kolonialität zu denken und die globale Dimension auch im Nationalen, Regionalen und Lokalen zu verorten – und umgekehrt. Alle bislang genannten Bestandteile dieses Konzepts stehen in einem Verhältnis zur Kolonialität der Macht und damit zur globalen Makroebene – auch wenn sich Phänomene epistemischer Gewalt auf anderen Ebenen äußern oder Begriffe konzeptionell anderswo verortet werden.

Welche der Elemente aus den zuvor dargelegten konzeptionellen Annäherungen an epistemische, strukturelle, kulturelle, symbolische und normative Gewalt verweisen also auf eine Makroebene im globalen Maßstab und damit auf die Kolonialität der Macht, die sich in der Verschränkung von Kapitalismus, Staat und Eurozentrismus als dominantes Muster der globalen Ordnung der kolonialen Moderne herausgebildet hat? Wie lässt sich damit die dritte Kontur eines transdisziplinären Konzepts epistemischer Gewalt skizzieren?

Genozide und Epistemizide, Wissens- und Gewaltmonopol

Okzidentalismus, Orientalismus und Eurozentrismus sind unabdingbar für ein Verständnis epistemischer Gewalt auf der Makroebene der Kolonialität der Macht und der mit ihr einhergehenden epistemischen wie auch politischen, ökonomischen und sozialen Herrschaftsordnungen der kolonialen Moderne. Ausgehend von diesen Konzepten beschreibt der Begriff des Epistemizids, wie mithilfe der sozialen Klassifikationen von ›Rasse‹ und Geschlecht ein Abgrund quer über den Globus etabliert wurde, entlang dessen Anerkennung und Würde, aber auch Arbeit, Lebenszeit und -qualität sowie natürliche Ressourcen im globalen Kapitalismus asymmetrisch verteilt werden. Die in der dekolonialen ebenso wie in der früheren marxistisch-feministischen Debatte in den Blick genommenen vier Genozide/Epistemizide innerhalb des sogenannten langen 16. Jahrhunderts – an Jüdinnen und Juden sowie Muslim_innen auf der iberischen Halbinsel, an Indigenen in den Amerikas, an Versklavten in Afrika, an sogenannten Hexen in Europa – veranschaulichen die transkontinentale Verwobenheit der Anfänge des kolonialen Projekts und seiner späteren kapitalistischen Expansion über die ganze Welt.

In diesem Zusammenhang ist die spezifische Funktion von zuerst religiösen, dann zunehmend säkularisierten beziehungsweise akademisierten Wissenssystemen zu verorten, mit denen es möglich wurde, die gewaltsamen Unterwerfungs-, Ausbeutungs- und Vernichtungsprozesse von Mensch und Natur in globalem Aus-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

maß zu rationalisieren und zu legitimieren. Die Entwicklung der Wissenschaften ist dabei nicht in erster Linie als nur punktuell problemanfälliges Projekt der Moderne zu verstehen. Vielmehr ist das immer noch von Kolonialität geprägte moderne Wissenschaftssystem zentrales Vehikel, um die Kolonialität der Macht als globale Ordnung ins Werk zu setzen. Umgekehrt ist dieses System zugleich Produkt dieser Kolonialität der Macht, weil Herrschaft und hegemoniales Wissen einander bedingen und stützen. Die Anwendung ökonomischer und militärischer Mittel im Dienste der globalen Ausdehnung des Kapitalismus geht dabei Hand in Hand mit der Durchsetzung einer ganz bestimmten epistemischen Perspektive des Teilens und Herrschens auf Basis einer sexualisierten *colour line*. Vor allem postkolonial-feministische Autor_innen theoretisieren epistemische Gewalt in diesem globalen Zusammenhang, weil sie Sexismus und Heteronormativität als mit Rassismus und globalen Klassenverhältnissen intradependent verwobenes globales Macht- und Herrschaftsmuster begreifen. Epistemische Gewalt ist daher unmissverständlich auch ein global zu verstehendes makrosoziologisches Problem.

Aus einer gouvernementalitätstheoretisch bereicherten dekolonialen Perspektive stehen die für eine globale kolonial-moderne Herrschaftsordnung unabdingbaren Klassifizierungen und Hierarchisierungen zudem in engem Zusammenhang mit der Herausbildung des modernen Nationalstaats. Dementsprechend ist auch dessen Gewaltmonpol eng mit dem epistemischen Privileg und Monopol europäischer Eliten verschränkt. Mit einem auch auf der Makroebene der Kolonialität der Macht konturierten Konzept epistemischer Gewalt kann diese Schnittstelle zwischen Wissens- und Gewaltmonopol besser als bislang beschrieben werden. An der europäisch-eurozentrischen Staatsformierung, die schließlich zum Standardmodell für die politische Organisation der ganzen Welt geworden ist, waren und sind die Sozialwissenschaften maßgeblich beteiligt. Deren Betrachtung nicht nur aus Perspektive einer auf Europa fokussierten Moderne, sondern im globalen Kontext ihrer Kolonialität, erweitert das Foucault'sche Verständnis von Disziplinarität und Disziplinierung, von Wissen(schaft), Staat und Subjekten hin zu einer globalen und geopolitisch relevanten Betrachtungsweise dieses gewaltdurchdrungenen Verhältnisses.

Ausgerechnet die wenigen existierenden Beiträge zu epistemischer Gewalt aus der Friedens- und Konfliktforschung und den Internationalen Beziehungen lassen ein auf globaler Makroebene angesiedeltes Verständnis der Problematik epistemischer Gewalt vermissen. Dies ist umso bemerkenswerter, als es gerade diese Disziplinen der Auseinandersetzung mit Gewalt sind, deren gesellschaftswissenschaftliche Expertise mit ausdrücklich internationalem Fokus den Anspruch auf die Analyse und Erklärung gesellschaftlicher Zusammenhänge im globalen Kontext erhebt. Abgesehen von einem diesem Feld auch nur am Rande zurechenbaren Geografen, der epistemische Gewalt als Begriff zwar nicht näher definiert, die damit bezeichneten Phänomene jedoch in globalen (post-)kolonialen Machtverhältnissen

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verortet und die geopolitische mit der körperpolitischen Dimension eindrucksvoll miteinander verschränkt, klafft hier eine eklatante Leerstelle, wie die Durchquerung der in diesem Feld nur spärlich verstreuten Beiträge zur Debatte um epistemische Gewalt gezeigt hat.

Umso dringender ist es geboten, bereits besser bekannte weite Gewaltbegriffe in Hinblick auf ihr Verständnis des Epistemischen für meine entlang der Makroebene der Kolonialität der Macht orientierte dritte Konturierung eines transdisziplinären Konzepts epistemischer Gewalt nutzbar und auf diesem Wege auch für diesen Kontext intelligibel und plausibel zu machen.

Kolonialität, Kosmologien und Konflikte

Hier ist Galtung als Friedens- und Konfliktforscher, der sich viele Jahrzehnte lang mit der Analyse und Theoretisierung von Gewalt im Kontext internationaler Politik beschäftigt und stets für eine transdisziplinäre Weiterentwicklung der Friedensforschung argumentiert hat, die auch globale Gewaltverhältnisse herauszufordern imstande sein soll, der erste Adressat. Doch die Ergebnisse meiner Relektüre seiner Konzepte struktureller und kultureller Gewalt fallen bescheiden aus, wenn es um einen Beitrag zur Konturierung epistemischer Gewalt auf der Makroebene der Kolonialität der Macht geht. Insbesondere seine auf die globale Dimension abzielenden Ausführungen zu kultureller Gewalt sind von einem bisweilen biologistischen und auch kulturalistischen Eurozentrismus geprägt, der seine an anderer Stelle durchaus an post- und dekoloniale Theorie anschlussfähigen Aussagen unterminiert.

Zu den für ein Konzept epistemischer Gewalt nützlichen Elementen zählt hingegen die, Bourdieu gewissermaßen internationalisierende, These, Konflikte zwischen Epistemologien seien immer auch Klassenkonflikte auf globaler Ebene in anderem Gewand. Die herrschende Kosmologie – gemeint ist damit vor allem die euroamerikanische Dominanz eines epistemischen wie auch geopolitischen Okzidentalismus – sei nämlich immer auch die Kosmologie der herrschenden Klasse, die Galtung durchaus als globale versteht. Darüber hinaus spricht der Autor davon, dass Kulturmächte, die er grob regional und zivilisatorisch voneinander unterscheidet, den Intellekt der Menschheit organisieren, große Bevölkerungsgruppen homogenisieren und damit geopolitische Interessen durchsetzen würden. Letzteres ist nur abzüglich des verschwörungstheoretischen Untertons mit einem Konzept epistemischer Gewalt im hier dargelegten Sinne kompatibel.

Trotz des Abstandes von einem halben Jahrhundert ist Galtungs frühes Konzept struktureller Gewalt hinsichtlich einer Vertiefung epistemischer Gewalt auf der Makroebene der Kolonialität der Macht überzeugender. In diesem bezeichnet er Ungleichheit und Ungerechtigkeit im globalen Weltmaßstab als in das politische System eingebaut, dessen Ressourcenverteilung auf einer spezifischen impe-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rialistischen Organisation von Wissen basiere, das diese Herrschaftsordnung legitimiere und zugleich nähre. Damit sind bereits bei Galtung jene beiden zentralen Funktionen epistemischer Gewalt angesprochen, die so gut wie alle Autor_innen, die sich mit ihr beschäftigen, in ihrer wechselseitigen Verstärkung problematisieren: Definition und Legitimation. Erstere korrespondiert mit dem, was auch als Gewalt erster Ordnung bezeichnet wird, und zweitere dient dazu, Gewalt zweiter Ordnung als normal, natürlich oder zumindest notwendig erscheinen zu lassen.

Ganz Repräsentant seiner Zunft, und damit deutlich anders als Galtung, der stets die globale Ebene im Blick hat, ist makro für den Soziologen Bourdieu gleichbedeutend mit dem französischen Staat. Da der Staat das von ihm organisierte Wissen gleichsam beglaubigt, über diesen Weg seine eigenen Eliten reproduziert und damit schließlich, so Bourdieu, eine Art Zentralbank für das symbolische Kapital der herrschenden Klassen darstellt, wirkt der Staat auf allen Ebenen der Produktion, Distribution und Konsumption von Wissen mit. Indem er auf diese Weise mentale Strukturen formt, erhält der Staat sein Gewaltmonopol auch in epistemischer und symbolischer Hinsicht. Beide Dimensionen von Gewalt, die symbolische wie die epistemische, sind also miteinander sowie mit dem Staat eng verbunden. Letzteren isoliert Bourdieu jedoch konzeptionell von seiner kolonialen Unterseite. Somit bleibt sein Konzept symbolischer Gewalt nicht nur hinsichtlich des französischen Beispiels von Bildung und Wissenschaft, sondern auch in Bezug auf seine daran anschließenden staatstheoretischen Überlegungen in einem methodologischen Nationalismus stecken, der für die eurozentrische Wissenschaft der kolonialen Moderne konstitutiv ist.

Jahrzehnte zuvor macht er den (französischen) Staat jedoch ausdrücklich auf Basis von dessen Kolonialpolitik und darin wiederum den herrschaftsstabilisierenden Rassismus des Kolonialsystems für sein Konzept symbolischer Gewalt fruchtbar. Damit veranschaulicht er das doppelte – physische und symbolische – staatliche Gewaltmonopol. Berücksichtigt man die vergessenen Anfänge dieses Konzepts im kolonisierten Algerien und liest es im Sinne einer post- und dekolonialen Theoretisierung epistemischer Gewalt, so lassen sich Bourdieus Analysen zum Zusammenhang von politischem System und Erkenntnisstrukturen, von symbolischem und ökonomischem beziehungsweise politischem Kapital und nicht zuletzt von physischer und symbolischer Gewalt durchaus auf einer Makroebene der Kolonialität der Macht denken – beziehungsweise können sie genau dafür wieder nutzbar gemacht werden.

So ist etwa der von Bourdieu beschriebene Klassifikationskampf um die Legitimität offizieller Sprache, die Nutzbarmachung von als relevant erachtetem Wissen sowie die Akkumulation symbolischen Kapitals Ausdruck von Klassenkämpfen. Diese finden jedoch nicht nur auf nationalstaatlichem Terrain statt, auf das Bourdieu fokussiert, sondern insbesondere auf globaler Ebene einer universal durchgesetzten kolonial-modernen kapitalistischen Weltordnung. Indem man Bourdieus

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spätes Konzept symbolischer Gewalt mit dessen frühen Überlegungen zum selben Problem konfrontiert, wird deutlich, wie wichtig symbolische Gewalt hinsichtlich einer Dimension der Kolonialität der Macht ist, in der rassifizierte und vergeschlechtlichte Klassenverhältnisse und die damit einhergehende Herrschaftsordnung notwendigerweise global und in ihrem Zusammenhang mit Kolonialismus und Imperialismus zu denken sind.

Butlers Diskussion zum Verhältnis von Gewalt erster und zweiter Ordnung und einem daraus abgeleiteten Verständnis von Gewaltlosigkeit auf der Basis von Benjamins Begriff der sogenannten göttlichen Gewalt ist – eher Benjamin als Butler geschuldet – nicht ganz einfach nachzuvollziehen. Diesen Erschwernissen zum Trotz lässt sich ihr Konzept normativer Gewalt sehr gut mit der dritten Konturierung eines transdisziplinären Konzepts epistemischer Gewalt auf der Makroebene der Kolonialität der Macht zusammendenken. Butlers zentraler Begriff der Rahmungen ist zwar inhaltlich nicht direkt mit post- und dekolonialen Ansätzen vergleichbar, aber konzeptionell eng mit diesen verwandt, weil sie dabei die globale Ebene von Macht-, Herrschafts- und auch ganz konkreten Gewaltverhältnissen zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen macht. Zudem ist ihre Kritik an staatlicher und in suprastaatlichen Kooperationen organisierter Gewalt, insbesondere im gegenwärtigen Kontext des sogenannten Krieges gegen den Terror, ausdrücklich auf die globale Dimension des Epistemischen hin orientiert.

Es geht Butler um die Analyse der sich zunehmend naturalisierenden Legitimierung unterschiedlicher Verletzbarkeit, Betrauerbarkeit und Anerkennbarkeit, die über hegemoniale Wissenspraktiken und Diskurse erfolgt. Indem sie eine von Rassismus, Sexismus und Heteronormativität im globalen Maßstab geprägte Dimension des Epistemischen als jene Sphäre verhandelt, in der sich die normative Gewalt internationaler Politik manifestiert, fokussiert auch Butler eine Makroebene im Sinne der Kolonialität der Macht. Die Autorin hält sich dabei kaum bei Strukturen, Institutionen und Akteur_innen auf, die Galtung und Bourdieu immer im Blick haben. Genauso wie die beiden Sozialwissenschaftler fragt aber auch die Philosophin nach der Ordnungsmacht, die globale Herrschaftsverhältnisse hervorbringt und stabilisiert.

Sie tut dies vor allem entlang einer Analyse der Hervorbringung und Verwerfung von affektiven und moralischen Empfänglichkeiten, die stets auch auf dem Terrain des Epistemischen verhandelt werden, normativ und damit herrschaftsstabilisierend sind. Diese daher sehr wirkmächtigen Empfänglichkeiten und daraus resultierende Politiken verortet sie nicht nur beim Subjekt und auch nicht überwiegend auf institutioneller Mesoebene, sondern stets in Hinblick auf einen globalen Kontext asymmetrischer Herrschaftsverhältnisse. Dieser Kontext ist es, in dem Subjekte mit hervorgebracht, adressiert, privilegiert, marginalisiert – oder auch ignoriert und damit zu verzicht- und vernichtbarem Leben erklärt werden. Globale Herrschaftsverhältnisse stehen somit im Vordergrund von Butlers Konzept

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

normativer Gewalt und deren epistemischer Modalität, um es in Butlers eigener Diktion zu formulieren. Gerade mit ihrem Fokus auf heteronormative Sexualisierung und Rassifizierung ist ihre Argumentation eng verwandt mit jener post- und dekolonialen Theoretiker_innen, auf die sie sich jedoch nur indirekt bezieht.

Was bedeutet die Makroebene der Kolonialität der Macht nun zusammenfassend für meine dritte Konturierung eines transdisziplinären Konzepts epistemischer Gewalt, das diesem Phänomen auch in globaler Hinsicht gerecht wird?

Global theoretisieren, lokal intervenieren

Die Makroebene sozialwissenschaftlicher Analyse im Sinne des dekolonialen Konzepts der Kolonialität der Macht zu fassen, ermöglicht eine umfassende Kontextualisierung konkreter Gewaltphänomene der Gegenwart in räumlicher sowie in zeitlicher Hinsicht und damit auch eine vertiefte Betrachtung ihrer Genese. Insbesondere hinsichtlich epistemischer Gewalt ist es unerlässlich, die globale Dimension zu berücksichtigen. Damit sollen weder ihre je spezifischen Phänomene noch ihre konzeptionellen Annäherungen universalisiert werden. Vielmehr geht es darum, die globale Dimension der bis heute anhaltenden Kolonialität als wichtiges Element jeglicher vermeintlich lokalen Erscheinungsform epistemischer Gewalt mitzudenken. In diesem Sinne ist die Problematik zu adressieren, auch wenn bei der Analyse je konkreter Manifestationen epistemischer Gewalt spezifische Rahmenbedingungen und andere Gewaltformen weiterhin berücksichtigt werden müssen.

Im Zentrum des globalen Machtmusters von Herrschaft und Gewalt in der kolonialen Moderne stehen drei Komponenten: der Kapitalismus als universell durchgesetztes Ausbeutungsmodell, das alle zuvor bekannten Formen der Arbeitskontrolle in sich vereint hat, der Staat als universell durchgesetzte Form öffentlicher Autorität und nicht zuletzt der Eurozentrismus als dominante Form von Rationalität und Wissensproduktion. Hinsichtlich aller drei Komponenten wird jener von epistemischem Rassismus/Sexismus befestigte Abgrund wirksam, entlang dessen menschliche und natürliche ›Ressourcen‹ asymmetrisch organisiert und ausgebeutet werden. Dieses Basisinstrument des Teilens und Herrschens ist mit zahlreichen weiteren Heterarchisierungen verschränkt, über die beständig Andersheiten und Eigenheiten hergestellt und selbstverständlich gemacht werden.

Diese zu Selbstverständlichkeiten geronnenen Formen epistemischer Gewalt sind also keine Frage guter oder schlechter Wissenschaft, richtigen oder falschen Wissens, sondern konstitutiver Bestandteil der kolonialen Moderne. Epistemische Gewalt kann – solange sie selbst sowie andere Ungleichheits- und Gewalterfahrungen nicht substanziell herausgefordert werden – eine Form relativen zivilen Friedens innerhalb einer weiterbestehenden Struktur der Ungleichheit sicherstellen, die ihrerseits zahlreiche Formen von Gewalt umfassen kann. Ein solches Verständnis von Frieden basiert auf einem engen, lediglich auf direkte und physische

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erscheinungsformen fokussierenden Gewaltbegriff. Doch bei der gegenwärtigen Weltordnung handelt es sich um eine bei weitem nicht nur epistemische Gewaltordnung, die vorgibt, Gewalt zu verhindern und zu bekämpfen, dabei aber selbst – in einem weiten ebenso wie in einem engen Verständnis von Gewalt – alles andere als gewaltfrei ist. Mit einem auch in globaler Hinsicht konturierten Konzept epistemischer Gewalt lassen sich die bislang zu wenig beachteten Schnittstellen zwischen Wissens- und Gewaltmonopolen identifizieren, die an der Aufrechterhaltung von Herrschaftsverhältnissen in der kolonialen Moderne wesentlich beteiligt sind.

Und wie weiter?

Am spannendsten und herausforderndsten hinsichtlich eines transdisziplinären Konzepts epistemischer Gewalt ist schließlich die mit ihm einhergehende Infragestellung nicht nur eines vermeintlich eindeutigen Gewaltbegriffs, sondern auch der politischen und konzeptionellen Vorstellung des vermeintlichen Gegenteils von Gewalt. Die konzeptionellen und nicht zuletzt auch politischen Unterschiede von Gewaltlosigkeit, Gewaltverzicht und Gewaltfreiheit fallen bei dem in der englischsprachigen Debatte benutzten Begriff *non-violence* ineinander. Dass man bei der Betrachtung dieser Begriffe unter dem Blickwinkel epistemischer Gewalt zu keiner eindeutigen Denk- und Handlungsempfehlung kommt, verstehe ich nicht als Scheitern, sondern als notwendiges Ringen, das nicht vorrangig in individuellen, sondern vor allem in kollektiven sozialen Prozessen stattfindet.

Um dieses beständige Ringen geht es im nun folgenden und letzten Abschnitt meiner Überlegungen. Epistemische Gewalt von ihrer potenziellen Reduktion oder gar Überwindung her weiterzudenken, kann kein abgeschlossener Prozess sein, sondern ist als eine Anregung zu verstehen, sich daran zu beteiligen – gerade auch auf dem Terrain wissenschaftlicher Wissensproduktion, inmitten des epistemischen Territoriums der kolonialen Moderne.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

UnDoing Epistemic Violence

> »Der Zwang zur Reflexion von Gewalt und unserem Verhältnis zu ihr besteht dauernd. Kein Wunder, da[ss] viele sich entlasten wollen und also die Welt in feste Teile aufspalten: gewaltfreie und gewalthafte. Gerade dadurch werden sie freilich insgeheim zu Komplizen von Gewalt.«
> (Narr 1983: 56)

Mit der transdiziplinären Theoretisierung epistemischer Gewalt verfolge ich das Ziel, zu einer Dekolonisierung von Erkenntnis und Wissen und damit potenziell auch zu einer Reduktion epistemischer Gewalt beizutragen. Doch auch eine als ganzheitliches Projekt verstandene Dekolonisierung kann keine binnenakademische Angelegenheit sein. Sie erfolgt vielmehr in ständiger Auseinandersetzung, im Ringen und in Brüchen sowie in sozialen und politischen Kämpfen. Kritische Wissenschaft muss sich mit ihren Ressourcen, Privilegien und Freiräumen an diesen Auseinandersetzungen beteiligen und zugleich einräumen, dass sie selbst sehr tief in die Kolonialität von Macht, Wissen und Sein verstrickt und daher nur bedingt geeignet ist, diese hinter sich zu lassen. In diesem Widerspruch findet notwendigerweise jegliche Theoretisierung von (epistemischer) Gewalt statt.

Wenn Gewalt nicht nur anderswo, anderswer und anderswas ist, sondern auch ein epistemisches Verhältnis bezeichnet, so folgt daraus, dass epistemische Gewalt potenziell auch dort zutage tritt, wo Menschen um die Vermeidung und Überwindung von Gewalt ringen. Sich einfach von ihr loszusagen und nicht nur physische, sondern auch epistemische Gewaltlosigkeit für das eigene Denken und Handeln zu beanspruchen, ist auf dem epistemischen Territorium der Moderne ebenso wenig möglich, wie man sich struktureller, symbolischer, kultureller oder normativer Gewalt vollständig entziehen kann.

Der – angesichts der gegenwärtigen anglophonen epistemischen Monokultur ebenso kritisch zu sehende wie zutreffende – Begriff *UnDoing* bezeichnet diesen Umstand. Im Sinne der zahlreichen hier diskutierten Autor_innen folgt dieser Erkenntnis jedoch nicht die Kapitulation vor der Allgegenwart epistemischer, normativer, symbolischer, kultureller und symbolischer sowie direkter und physischer Gewalt in der bestehenden Herrschaftsordnung der kolonialen Moderne. Ganz im Gegenteil motiviert sie zu einer Auseinandersetzung mit der Prozesshaftigkeit, Relationalität und Widersprüchlichkeit von Gewaltverhältnissen und dem, was als Gegenteil von Gewalt imaginiert wird.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es reicht nicht aus, lediglich die üblicherweise mit Gewalt bezeichneten Phänomene weiter zu denken sowie die diese Phänomene theoretisierenden weiten Gewaltkonzepte weiterzudenken. Vielmehr muss auch das angenommene Gegenteil von Gewalt, nämlich Gewaltlosigkeit, Gewaltverzicht und Gewaltfreiheit, in diese Überlegungen integriert werden. Zweifellos ist dies umso schwieriger, je weiter man Gewalt versteht und je näher der Begriff an das Feld des Wissens und der Wissenschaften heranrückt. Auch wenn inzwischen ausdrücklich weite Begriffe struktureller, kultureller, normativer, symbolischer und auch epistemischer Gewalt vorliegen, mit deren Hilfe sich Zusammenhänge zwischen Wissen und Gewalt besser verstehen lassen, so ist dies für Gewaltlosigkeit oder Gewaltfreiheit kaum der Fall. Auch diese ›Gegen-Begriffe‹ zu Gewalt gehen zumeist von einem auf direkte und physische Verletzung fokussierten Verständnis aus, und oft geht es in entsprechenden Debatten um Möglichkeiten ihrer konkreten Umsetzung für zivilen gewaltfreien Widerstand als Reaktion auf direkte physische Gewalt. Diese Debatten kann ich an dieser Stelle nicht weiter ausführen.

Im Sinne der hier vorgeschlagenen Erweiterung des Gewaltbegriffs über die Dimension des Wissens widme ich mich vielmehr einer Herausforderung, die alle der hier diskutierten Autor_innen beschäftigt. Sie alle üben Gewaltkritik und arbeiten an Konzepten, die einen Beitrag dazu leisten sollen, die damit analysierten und theoretisierten Phänomene einzuhegen, zu reduzieren oder gar zu überwinden. Ebenso wie die zahlreichen genannten Autor_innen kann auch ich die mit dieser Herausforderung einhergehenden Fragen nicht abschließend beantworten. Nichtsdestotrotz liegt mir daran, sie ausgehend von meiner Auseinandersetzung mit epistemischer Gewalt von Neuem aufzuwerfen.

Wenn selbst unser Denken von der anhaltenden Kolonialität von Macht, Wissen und Sein geprägt ist, wie können Alternativen zum Status quo dann überhaupt gedacht werden? Ist so etwas wie epistemische Gewaltfreiheit vorstellbar oder gar realisierbar? Stellt sie ein normatives Ideal und eine produktive Utopie dar, oder lediglich eine naive Illusion, die angesichts allgegenwärtiger epistemischer Gewalt verabschiedet werden muss? Und was hätte dies dann mit Gewaltfreiheit in jenem Sinne zu tun, die Freiheit von möglichst allen Formen von Gewalt meint und immer auch deren direkte und physische Manifestationen vor Augen hat? Welche Hinweise auf diese Fragen finden sich in den hier diskutierten Gewaltkonzepten, die sich (auch) dem Zusammenhang von Wissen und Gewalt widmen? Und was kann ich diesen Überlegungen auf Basis meiner Auseinandersetzung mit epistemischer, struktureller, kultureller, symbolischer und normativer Gewalt hinzufügen?

Unterscheidung zwischen Gewalt und Nicht-Gewalt

Am differenziertesten diskutiert Butler den Zusammenhang von Gewalt und Gewaltfreiheit in einem weiten Verständnis beider Begriffe, auch wenn sie dabei nicht

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausdrücklich von epistemischer Gewalt spricht. Mit ihren Überlegungen zu normativer Gewalt fragt sie nach den politischen und sozialen Möglichkeitsbedingungen sowie den epistemischen Voraussetzungen dafür, wie die Unterscheidung zwischen Gewalt und Nicht-Gewalt überhaupt zustande kommt und in welchem Zusammenhang diese Unterscheidung mit der herrschenden Ordnung steht. Das von ihr beschriebene Ringen um *non-violence*, worunter sich individuelle Gewaltlosigkeit, kontextbezogener Gewaltverzicht, aber auch eine an einem weiten Gewaltbegriff orientierte, grundsätzlichere Gewaltfreiheit verstehen lässt, beschreibt sie als notwendige Übernahme von Verantwortlichkeit nicht nur für das eigene Handeln, sondern auch für ein Denken, das potenziell gewaltunterbrechend wirkt. Am ehesten kann dies dort gelingen, wo Normen bereits brüchig sind, weil Rahmungen sich bei ihrem Gebrauch notwendigerweise verschieben und verändern. Wichtig ist festzuhalten, dass diese Unterbrechung normativer Gewalt immer erst im Nachhinein erfolgen kann, weil Normen und Rahmungen zumeist erst erkannt werden, wenn sie bereits nicht mehr reibungslos funktionieren.

Nicht nur die Normen und Rahmungen selbst, vor allem die mit Handeln und Denken verbundenen, niemals nur individuellen Affekte sind für Butler ein wichtiges Ziel dieser Veränderbarkeit. Kognitiv-epistemische ebenso wie emotional-affektive Denkmuster und über die Möglichkeiten des_der Einzelnen hinausgehende Gegenöffentlichkeiten zum vorherrschenden euro- und androzentrischen, heteronormativen, okzidentalistischen und kolonial-modernen Paradigma herzustellen, ist für Butler Grundvoraussetzung zur potenziellen Realisierung einer gewaltärmeren Welt. Damit ist eine ebenso unmögliche wie notwendige Heterotopie gemeint, ein vielfältiger und lebendiger, aber auch widersprüchlicher und bestimmt nicht konfliktfreier, aber potenziell gewaltärmerer Raum, der vielleicht nie realisierbar sein wird und doch stets angestrebt werden muss – allein schon deshalb, um in die auf vielfältige Weise gewaltförmige Gegenwart zurückzuwirken.

Auch wenn eine solche Vorstellung von *UnDoing* aus einer herrschaftskritischen Perspektive allzu abstrakt oder gar naiv erscheinen mag, so ist die beständige Arbeit an Rahmungen und Normen unverzichtbare Voraussetzung, um an den Selbstverständlichkeiten epistemischer und infolgedessen auch anderer Formen von Gewalt zu rütteln, an deren Unsichtbarkeit, Verinnerlichung und Reproduktion. Normen zu benennen, infrage zu stellen und zu resignifizieren, Rahmungen zu verändern, damit epistemische Brüche zu provozieren und bereits existierende Zwischenräume für alternative Denk- und Handlungsweisen zu weiten, ist nicht nur ein individueller Akt und dementsprechend nicht nur auf der Mikroebene der Kolonialität des Seins relevant.

Weil Menschen global miteinander verbunden sind, vor allem aber, weil diese globale Sozialität nicht jenseits des Epistemischen und auch nicht jenseits des Politischen existiert, ist dieses Handeln auch mit der Kolonialität des Wissens und der Macht verschränkt, also hinsichtlich einer Meso- und Makroebene von Inter-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

esse. Insbesondere bei Butlers differenzierter Auseinandersetzung mit Benjamin wird offensichtlich, dass epistemische und normative Gewalt erster Ordnung von direkter und physischer Gewalt zweiter Ordnung nicht zu trennen sind. Die Resignifizierung epistemischer Verhältnisse stellt daher immer eine potenzielle Intervention in sich direkt und physisch artikulierende Gewaltverhältnisse dar – auch wenn sie nicht allein für deren Vermeidung oder Überwindung zuständig gemacht werden kann.

Butlers Argumentation zur unauflösbaren Verschränkung von *violence* und *non-violence* ähnelt in vielerlei Hinsicht post- und dekolonialen Verständnissen epistemischer Gewalt, die sich gegen die liberale Annahme einer klaren Unterscheidbarkeit aussprechen, und ihr Begriff normativer Gewalt ist unmissverständlich weit. Zugleich schwingt das auf einem engen Gewaltbegriff basierende Ideal der Unterscheidbarkeit noch mit, wenn Butler argumentiert, dass sich erst im Frieden Widerstand gegen jene schrecklichen Befriedigungen manifestieren könne, die der Krieg gewähre. Doch Frieden setzt sie keineswegs mit defensiver Gewaltlosigkeit oder umfassender Gewaltfreiheit gleich. Vielmehr versteht sie darunter eine Form des stets ringenden Widerstands gegen den Krieg. Erst in diesem Ringen können Rahmungen verschoben und alternative Epistemologien artikuliert werden, mit denen in die Verschränkungen zwischen Gewalt erster und zweiter Ordnung zu intervenieren ist. *UnDoing*.

Vom antikolonialen Kampf zur symbolischen Revolution

Auf der Basis direkt-physischer Gewalterfahrung im kolonialen Kontext argumentiert Bourdieu in seinen frühen Arbeiten, die die ambivalente Rolle von Wissen(schaft) im kolonialen Kontext problematisieren. Seine ersten dahingehenden Überlegungen sind vom Denken Fanons, Césaires und anderer antikolonialer Theoretiker inspiriert, die Rassismus und Kapitalismus nicht nur als globales, sondern vor allem als direkt mit der physischen Gewalt des Kolonialismus verbundenes Phänomen thematisieren – und schließlich auch als epistemisches Problem eines nicht zufälligerweise eurozentrischen dominanten Paradigmas.

Indem Bourdieu das von ihm selbst so genannte doppelte Gewaltmonopol des Staates – auf physische wie auch auf symbolische Gewalt – in seinen frühen Schriften vor dem Hintergrund des französischen Kolonialismus betrachtet, wirft auch er die Frage auf, inwiefern die konkrete Gewalterfahrung antikolonialen Befreiungskampfes eine grundlegende Voraussetzung für die Infragestellung des von Rassismus geprägten Kolonialsystems ist. In diesem Zusammenhang erörtert er, ob und inwiefern erst das revolutionär verstandene Brechen des kolonialen Gewaltmonopols auf physische Gewalt dazu führt, auch das symbolische Gewaltmonopol zu Fall zu bringen – und damit auch die epistemischen Grundlagen des Kolonialismus radikal infrage zu stellen.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit adressiert Bourdieu, ebenso wie Butler dies abstrakter mit Benjamin tut, die Frage nach der Legitimität nicht nur der herrschenden Ordnung, sondern auch ihrer als selbstverständlich normalisierten direkten und physischen Gewaltformen, die nicht jenseits symbolischer und epistemischer Gewalt existieren. *UnDoing* setzt dementsprechend voraus zu ergründen, inwiefern epistemische Gewalt mit (supra-) staatlich legitimierter physischer und struktureller Gewalt in einem systemischen Zusammenhang steht.

Vor dem Hintergrund der unmittelbaren Gewalterfahrung des Kolonialismus wirft *UnDoing* allerdings auch die heikle Frage nach der potenziellen Legitimierbarkeit jener Formen vor allem direkter und physischer Gewalt auf, die im dominanten Paradigma vorab als illegitim qualifiziert und damit einer näheren Betrachtung im Kontext multipler, relationaler und prozesshafter Gewaltverhältnisse entzogen werden. Konsequenterweise ist daher die allein schon begriffliche Verabsolutierung einer quasi-natürlichen Illegitimität substaatlicher Gewalt, die beständig von einem größeren Kontext multimodaler Gewaltverhältnisse und hegemonialer Herrschaftsordnungen abgeschnitten wird, vor dem Hintergrund der Berücksichtigung epistemischer Gewalt und ihrer Verschränkung mit dem staatlichen Gewaltmonopol zur Diskussion zu stellen.

Politischer Widerstand und antikoloniale Kämpfe bilden zwar den Anlass für Bourdieus Theorie symbolischer Gewalt, doch zurückgekehrt nach Frankreich, dienen sie ihm nicht (mehr) als ihr theoretischer Referenzrahmen. In einem eher als reformistisch denn als revolutionär zu bezeichnendem Verständnis einer symbolischen Revolution kommt Bourdieu immer wieder auf den Begriff des epistemischen Bruchs zurück. Ein solcher Bruch sei erforderlich, um die ebenso subtilen wie nachhaltigen Prozesse symbolischer Gewalt zu unterbrechen und potenziell zu überwinden. Das Potenzial und die Verantwortung für diesen Bruch lokalisiert Bourdieu, abgesehen von wenigen Passagen in seinen frühen algerischen Schriften, allerdings nicht vorrangig in sozialen Bewegungen und politischem Widerstand. Auch antikoloniale Gewalt spielt darin keine Rolle mehr.

Bourdieu scheint dieses *UnDoing* im Laufe der Jahrzehnte immer weniger als Waffe der Margnialisierten und Unterdrückten zu verstehen, obwohl er davon ausgeht, dass gerade die von symbolischer Gewalt Betroffenen diese am besten erkennen. Aufgrund ihres spezifischen und privilegierten Zugangs zu Wissen und Reflexion sieht er insbesondere Intellektuelle in der Kompetenz und Verantwortung, epistemologisch wachsam zu sein und epistemische Brüche herbeizuführen. Gerade von diesem privilegierten Feld des Wissens aus müsse man das Universale verfolgen, dessen tatsächlich gleichmäßige Verteilung durch symbolische Gewalt verhindert werde, gleichzeitig jedoch die Universalisierung privilegierter Bedingungen bekämpfen, die eine solche Verfolgung des Universalen verunmöglichen.

Nicht zuletzt aufgrund eigener Erfahrungen macht Bourdieu dabei deutlich, dass unter diesen Privilegierten jene die geeignetsten Träger_innen von symboli-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schem Widerstand seien, die symbolische Gewalt, etwa im jahrelangen Durchlaufen eines von Klasseninteressen geprägten, herrschaftsstabilisierenden Bildungs- und Wissenschaftssystem oder auch im inkorporierten Habitus der von ihm sogenannten männlichen Herrschaft, selbst erfahren hätten. Erst wenn Erkenntnis an die Grenzen symbolischer Gewalt gestoßen sei, könne sie diese Grenzen auch überschreiten und befreiend wirksam werden. Gerade wer diese Erfahrung gemacht habe, müsse sich aber auch die Ressourcen und Werkzeuge der herrschenden symbolischen Ordnung aneignen, um selbst jene symbolische Macht zu erlangen, die für eine erfolgreiche Intervention in symbolische Gewaltverhältnisse – das Ändern der Spielregeln auf unterschiedlichen, miteinander korrespondierenden Feldern – erforderlich sei. Das *UnDoing* symbolischer Gewalt beinhaltet demzufolge immer auch die Partizipation an ihren Mechanismen des Erkennens, Anerkennens und Verkennens, weshalb es nicht von einem idealisierten Ort außerhalb der herrschenden Ordnung aus in Angriff genommen werden kann.

Normativität und Positionierung

Galtungs Idealvorstellung von Wissensproduktion ist an einer normativen Richtschnur von positivem Frieden orientiert. Darin ist sie durchaus utopisch im positiven und produktiven Sinn des Wortes. Dieses Ziel lässt sich nur mit weiten Gewaltbegriffen verfolgen, weshalb sich Friedensforschung in der Tradition Galtungs mit der Analyse, Kritik und auch potenziellen Reduktion direkter physischer Gewalt allein nicht zufriedengibt. Um wiederum weite Gewaltbegriffe überhaupt erst entwickeln zu können, bedarf es einer ausdrücklich inter- und transdisziplinären Wissenschaft. Beides ist für eine Konzeption epistemischer Gewalt ebenso unerlässlich wie für ihr *UnDoing*, aber noch nicht ausreichend.

Notwendig ist die Positionierung kritischer Wissenschaft nicht nur in binnenakademischer, sondern auch in politischer Hinsicht. Partei zu ergreifen bedeutet für Galtung nicht unbedingt, dies für eine Konfliktpartei zu tun, jedenfalls aber gegenüber der gewaltförmigen Struktur selbst. Insofern folgt aus seiner Forderung im Umgang vor allem mit struktureller Gewalt, dass sich Produzent_innen von Wissen nicht vollständig jenseits von darin auch wirksamer physischer Gewalt positionieren können und sich infolgedessen bis zu einem gewissen Grad in Konflikte hineinbegeben müssen. Auch das kann als eine Form des *UnDoing* im Sinne einer Gleichzeitigkeit von Überwindungsbemühen und unvermeidbarer Beteiligung betrachtet werden. Diese Schlussfolgerung verdankt sich bei Galtungs Konzeption struktureller Gewalt jedoch nicht der Analyse eines grundsätzlich epistemologischen Problems, sondern der Konstatierung eines funktionalen Defizits fragmentierter und überwiegend positivistischer Wissenschaft, das mit einer fächerübergreifenden und engagierten Friedenswissenschaft behoben werden könne. Dass und inwiefern nicht nur die von ihm kritisierte positivistische sozialwis-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

senschaftliche Konfliktforschung, sondern möglicherweise auch eine ausdrücklich an weiten Gewaltbegriffen orientierte transdisziplinäre Friedensforschung selbst an existierenden Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen beteiligt ist, tritt demgegenüber in den Hintergrund.

Diese Engführung der epistemischen Dimension komplexer und relationaler globaler Gewaltverhältnisse schmälert Galtungs Kritik an einer problematischen, weil gewaltförmigen okzidentalen Epistemologie, in die er sich selbst bemerkenswerterweise überhaupt nicht involviert sieht. Vielmehr nimmt er für seine eigene Positionierung entweder den imperialen *god-trick* in Anspruch, dessen kartesianische Grundlagen er zugleich als Teil des Problems einer okzidentalen Tiefenkultur benennt, oder aber er idealisiert die ihn inspirierenden alternativen Epistemologien in einem räumlich, zeitlich und auch inhaltlich von der kolonialen Moderne scheinbar unberührten fernen Osten, dessen transrationale Kosmologie er sich zu eigen machen will. *UnDoing* ist bei Galtung kein selbstreflexiver Prozess der versuchten Überwindung von und gleichzeitigen Beteiligung an Gewaltverhältnissen, sondern vielmehr eine nach konkreten Arbeitsschritten erfolgende Schadensbehebung.

Nichtsdestotrotz erinnert etwa seine Vorstellung von einer Umprogrammierung der okzidentalistischen Tiefenkultur entfernt an Butlers Anliegen einer epistemischen Resignifizierung beziehungsweise an Bourdieus Vorstellung von einer symbolischen Revolution. Damit sollen nicht nur die unsichtbaren Gewaltformen erster Ordnung reduziert werden, sondern es soll, vermittelt über diese, auch auf die zweite Ordnung direkter physischer beziehungsweise struktureller Gewalt Einfluss genommen werden. Im Kontext seines Gesamtwerks trifft auf Galtungs Vorstellung von einer umfassenden Gewaltreduktion jedoch zu, wovor andere warnen: nicht nur eine im Sinne der kolonialen Moderne verstandene Totalisierung, sondern auch eine Essenzialisierung jener okzidentalistischen Tiefenkultur oder Kosmologie, die Galtung zufolge allen Gewaltverhältnissen zugrunde liegt. Damit teilt er auf der Grundlage seines frühen Konzepts struktureller Gewalt eine zentrale These post- und dekolonialer Analysen epistemischer Gewalt, während seine spätere kulturalistische Zivilisationstheorie ihr zugleich zuwiderläuft.

Auch die anderen von mir diskutierten Friedensforscher_innen machen sich bei ihrer Definition epistemischer Gewalt ausdrücklich für deren Überwindung stark, sehen sich selbst aber nur bedingt als Teil jenes notwendigerweise auch widersprüchlichen Prozesses, den ich als *UnDoing* bezeichne. Einem schwebt die Idee einer von ihm so bezeichneten permanenten friedlichen Revolution vor. Als Grundlagen dafür sieht er die persönliche Integrität und Solidarität der Forschenden sowie eine auch über die Wissenschaften erfolgende Resignifizierung des Symbolischen. Dieses Verständnis von Frieden muss sich paradoxerweise gerade deshalb von jeglicher Form von Gewalt so weit wie möglich distanzieren, gerade weil ihm ein ausdrücklich weiter Gewalt- und Friedensbegriff zugrunde liegen. Ein ande-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rer bemüht das Konzept der Solidarität innerhalb eines global asymmetrischen binnenwissenschaftlichen Systems und plädiert für eine Verantwortung auf Seiten Privilegierter, nicht gehörte Stimmen hörbar und nicht gewusstes, weil durch epistemische Gewalt beeinträchtigtes, Wissen sichtbar zu machen. Er geht jedoch davon aus, dass sich dieses Wissen in bestehende Konzepte von Friedensforschung und Konfliktransformation integrieren lässt, deren epistemische wie auch politische Prämissen er somit nicht weiter infrage stellt. Ein weiterer schließlich sieht kommunikatives dialogisches Handeln als idealen Ort epistemischer Gewaltfreiheit, ignoriert dabei aber jegliche Asymmetrie sozialer und politischer Konfliktkonstellationen sowie den Universalismus und Eurozentrismus seiner eigenen Disziplin, der Philosophie, die er jedoch gerade mit dem Begriff der epistemischen Gewalt herausfordern will. Auf unterschiedliche Weise reproduzieren alle drei den Überlegenheitsgestus eurozentrischer Wissenschaft, vor dem auch ihre kritischen Traditionen nicht gefeit sind.

Ganz anders argumentiert eine Autorin, wenn sie epistemische Gewalt nicht nur als destruktiv versteht, sondern als potenziell produktiv im Sinne eines Öffnens von Räumen des Widerstands und, mit Butler, der Resignifizierung. *UnDoing*. Bemerkenswert ist, dass alle vier Autor_innen bei ihrer Vorstellung einer Reduktion epistemischer Gewalt vorrangig auf die Mikroebene individuellen Handelns fokussieren und eine Meso- ebenso wie die Makroebene außer Acht lassen, erst recht in einem globalen Verständnis von Wissen(schaft) und Gewalt. Für ein Feld, das sich ausdrücklich und vorrangig mit der Analyse von Gewalt im internationalen politischen Kontext beschäftigt, muss diese Engführung als äußerst problematisch bezeichnet werden.

Aufstand der unterworfenen Wissensarten

Die überzeugendsten Ansatzpunkte für die Herausforderungen des *UnDoing* finden sich bei jenen Autor_innen, die sich im Kontext feministischer, post- und dekolonialer Debatten mit epistemischer Gewalt beschäftigen. Diese Stimmen orientieren sich erst gar nicht am liberalen Mythos von Gewaltfreiheit, sondern denken bereits konzeptionell in der Widersprüchlichkeit und Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Gewaltformen und den Versuchen ihrer Reduktion oder Überwindung. Dementsprechend theoretisieren sie epistemische Gewalt nicht nur von der Herrschaft aus, sondern auch von konkreten Widerständen und Kämpfen – und konzipieren sie entsprechend dialektischer. Darüber hinaus machen sie unmissverständlich klar, dass es sich bei den Anstrengungen von *UnDoing Epistemic Violence* nicht um Handlungsanleitungen für privilegierte Einzelpersonen handelt, sondern um soziale Interaktion und kollektive Artikulation. Während diese Stimmen mit dieser Form der Kultivierung von Wissen Einspruch gegen herrschende epistemische Anordnungen erheben, sind sie auf der Suche nach Alternativen zum Status quo,

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach Utopien im Sinne von Zukünften, die noch nicht sind, deren Imagination jedoch auf die Gegenwart zurückwirken kann: *UnDoing*.

Das Konzept epistemischer Unterdrückung ernüchtert hinsichtlich der Möglichkeiten einer Transformation epistemischer Gewalt. Dessen Autorin argumentiert, ähnlich wie Bourdieu hinsichtlich symbolischer Gewalt, epistemische Unterdrückung dritter Ordnung erweise sich deshalb als so hartnäckig, weil wir gar nicht jenseits der von den bestehenden Systemen hervorgebrachten Begriffen und Kategorien denken könnten: *UnDoing*. Demgegenüber erinnert eine seit langem erhobene feministische Forderung daran, dass es angesichts der massiven Resilienz bestimmter epistemischer Systeme gelte, auf außerhalb des Kognitiven existierende Ressourcen zurückzugreifen. Aus ästhetischen, emotionalen, kreativen oder auch mystischen, allesamt viel direkter im Leib verankerten Quellen des Wissens lassen sich demzufolge auch epistemische Grenzen des eurozentrischen Paradigmas verschieben: *UnDoing*.

Ausgehend von Bourdieus auch im Habitus verankerter symbolischer Gewalt erscheint diese Möglichkeit widerständiger Körperpolitiken jedoch begrenzt, denn selbst die leibliche Erfahrung und Ausdrucksmöglichkeit ist von symbolischer Gewalt überformt. Mit Butler ist wiederum daran zu erinnern, dass auch die in Körper, Affekte und Emotionen eingelagerte normative Gewalt nie absolut ist, sondern brüchig und damit potenziell veränderbar: *UnDoing*.

Einige Stimmen sehen Optionen der Veränderung in der Strategie des subversiven Schweigens, im Versuch, die konstitutiven Leerstellen und Schweigezonen dominanter Diskurse auszuleuchten sowie vor allem darin, jenen zuhören zu lernen, auf die epistemische Gewalt abzielt. Insbesondere die beiden letztgenannten Formen von *UnDoing* erfordern, Privilegien zu verlernen und die eigenen epistemischen und moralischen Prämissen einer grundlegenden Kritik zu unterziehen. Nicht zuletzt sind Phänomene epistemischer Gewalt im Wechselverhältnis zwischen Auslöschung und Überschreibung von Wissen und schließlich von Möglichkeiten der Erkenntnis als Ringen zu verstehen, das nie abgeschlossen und immer umkämpft ist: *UnDoing*.

Der von Foucault geforderte »Aufstand der unterworfenen Wissensarten« (Foucault 1978: 58) wird in den von mir diskutierten feministischen, post- und dekolonialen Auseinandersetzungen mit epistemischer Gewalt ausdrücklich als relationales, prozesshaftes und globales Unterfangen thematisiert – und das nicht in eurozentrisch-universalistischer Weise, sondern ausgehend vom Konzept der kolonialen Moderne oder verwandter Ansätze. Ausgehend davon, dass dieses *UnDoing* kein individueller Prozess ist, sondern stets in Verbindung zu anderen Positionen und Personen stattfindet, wird betont, dass epistemisch-politische Kämpfe nicht nur intellektuelle, sondern immer auch materielle und emotionale Dimensionen durchqueren. Im Anschluss daran unterstreichen so gut wie alle post- und dekolonialen sowie die meisten feministischen Theoretiker_innen, die sich mit epistemi-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scher Gewalt beschäftigen, die notwendigen epistemischen Auseinandersetzungen könnten nicht allein von der Wissenschaft selbst geführt werden, sondern müssten in Verbindung mit sozialen Bewegungen und politischen Kämpfen stehen: *UnDoing*.

Das epistemische Territorium der Moderne ist ein Kampfschauplatz zwischen Hegemonie und Emanzipation, und die Mittel und Werkzeuge in dieser Arena sind unter den Beteiligten äußerst ungleich verteilt. An genau diesen Mitteln und Werkzeugen zu arbeiten stellt ebenfalls eine Form des *UnDoing* dar,. Ungeachtet der jeweiligen Konzepte und Begriffe – Exteriorität, Grenzdenken, Entkoppelung, koloniale Differenz und andere – geht es dabei um ein Denken aus der Opposition, aus dem Widerstand heraus, das an den Rändern und Bruchlinien der kolonialen Moderne und inmitten ihrer Widersprüche entsteht. Dieses Denken ist zwar marginalisiert, ausgeschlossen oder von Vernichtung bedroht. Gerade dadurch, so die Annahme, geht es aber auch mit dem bitteren epistemischen Vorteil einher, eben jene (Gewalt-)Verhältnisse, die diese marginalisierte oder verworfene Existenz prägen, potenziell tiefer und besser zu verstehen und zu verkörpern. Epistemische Gewalt ist in diesem Verständnis etwas, das zwar aus Dominanz resultiert, nie jedoch vollständig und total existiert, sondern immer erst gegen Widerstände durchgesetzt werden muss und von diesen permanent herausgefordert wird: *UnDoing*.

Gerade jenen Menschen, die am meisten von ihr betroffen sind, zugleich auch die Hauptlast der Verantwortung für die Überwindung epistemischer Gewalt zuzuschreiben, ist jedoch ein unangemessener Trugschluss. Angemessener ist vielmehr, das *UnDoing* von beiden, oder besser: von mehreren Enden her zu praktizieren. Das jeweilige Verhältnis zwischen Standort und Standpunkt ist dabei stets einer kritischen Reflexion in Hinblick auf die Beteiligung an der Aufrechterhaltung ebenso wie an der Verringerung epistemischer Gewalt zu unterziehen.

Kämpfen in der Realität, Ringen mit der Utopie

Während den Wissenschaften eine Schlüsselposition in der Aufrechterhaltung der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein zukommt, werden insbesondere in dekolonialen Ansätzen soziale Bewegungen und politische Kämpfe als jenes Terrain verstanden, auf dem wirksame Verschiebungen in Bezug auf eine Veränderung des epistemischen Territoriums der Moderne erreicht werden können und sollen. *UnDoing* bezeichnet also nicht nur ein Wechselverhältnis zwischen der Aufrechterhaltung epistemischer Gewalt einerseits und Vorstellungen von deren Reduktion andererseits, sondern auch zwischen Theorie und Praxis, zwischen kritischer Wissenschaft und sozialen Bewegungen oder politischen Kämpfen. Von den dabei auszuhandelnden epistemischen Grenzpolitiken gilt es zu lernen und sich an ihnen zu beteiligen, ohne Akteur_innen, Ressourcen und Konzepte zu vereinnahmen, aber

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch ohne dabei vereinnahmt zu werden. Die Voraussetzung dafür ist die Anerkennung der unvermeidbaren Doppelbewegung von *UnDoing Epistemic Violence*, die es kritischer Wissenspraxis in der kolonialen Moderne verunmöglicht, sich als vollständig frei von jenen Gewaltverhältnissen zu imaginieren, zu deren Überwindung sie zugleich beitragen will.

Epistemische Gewalt mag angesichts ihrer Begründung in der global wirksamen kolonialen Moderne zwar so gut wie immer und überall potenziell wirksam sein. Da sie, wie alle Formen von Gewalt und vor allem in deren wechselseitiger Verschränkung, aber auch Prozess und Verhältnis ist, kann sie unterbrochen und verändert werden. Wie alle Formen von Gewalt, wird sie immer auch infrage gestellt, herausgefordert und bekämpft. Wenn epistemische Gewalt den Zusammenhang zwischen Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne konstituiert, so sind es die zahlreichen, bereits praktizierten und immer wieder neu zu (er)findenden, Möglichkeiten des *UnDoing*, die diesen Zusammenhang in Momenten der Unterbrechung und mit Impulsen der Bewegung verändern können.

Den potenziellen eigenen Verstrickungen in epistemische Gewalt zum Trotz plädiere ich abschließend dafür, den Begriff im hier dargelegten Sinn auch im Kontext kritischer (Sozial-)Wissenschaft ganz bewusst zu verwenden, um Phänomene epistemischer Gewalt als konstitutiv für die koloniale Moderne zu benennen. Mit einem transdisziplinären Konzept epistemischer Gewalt können diese Phänomene zu anderen Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen in Beziehung gesetzt werden, an denen auch die Wissenschaften ihren Anteil haben. Den globalen Rahmen der kolonialen Moderne sehen zu lernen ist Voraussetzung dafür, konkrete Verschiebungen epistemischer Gewalt anzustoßen. In die wirkmächtige Selbstverständlichkeit sozialer Kategorisierungen einzugreifen und damit zusammenhängende Positionierungen über das Konzept epistemischer Gewalt infrage zu stellen ist für die Analyse, Kritik und Transformation von Herrschaftsverhältnissen unabdingbar. Nur auf diese Weise können die gewaltförmigen Grenzpolitiken des epistemischen Territoriums sichtbar und damit potenziell auch veränderbar gemacht werden: *UnDoing*.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Ackerly, Brooke A./Stern, Maria/True, Jacqui (2006): *Feminist Methodologies for International Relations*. Cambridge/New York.

Addi, Lahouari (2001): Violence symbolique et statut du politique dans l'œuvre de Pierre Bourdieu. In: *Revue française de science politique* 51(6): 949-963.

Anievas, Alexander/Nişancıoğlu, Kerem (2015): *How the West Came to Rule. The Geopolitical Origins of Capitalism*. London.

Anzaldúa, Gloria E. (1987): *Borderlands/La Frontera*. San Francisco.

Apffel-Marglin, Frédérique (2004): Introduction. Rationality and the World. In: Apffel-Marglin, Frédérique/Marglin, Stephen A. (Hg.): *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue*. Oxford: 1-39.

Apffel-Marglin, Frédérique/Marglin, Stephen A. (Hg.) (2004): *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue*. Oxford.

Appeltshauser, Laura (2013): *Epistemic Violence – a Useful Concept for Understanding Violence in Global Politics?* Master Dissertation, King's College, School of Social Science and Public Policy, Department of War Studies. London.

Arendt, Hannah (1970): *Macht und Gewalt*. München.

Arndt, Susan (2012): *Die 101 wichtigsten Fragen. Rassismus*. München.

Arnold, Markus (2013): Transdisciplinary Research (Transdisciplinarity). In: Carayannis, Elias G. (Hg.): *Encyclopedia of Creativity, Invention, Innovation and Entrepreneurship*. New York: 1819-1828.

Ayotte, Kevin J./Husain, Mary E. (2005): Securing Afghan Women. Neocolonialism, Epistemic Violence, and the Rhetoric of the Veil. In: *NWSA Journal* 17(3): 112-133.

Bahri, Deepika (1995): Once More With Feeling. What Is Postcolonialism? In: *ARIEL. A Review of International English Literature* 26(1): 51-82.

Bailey, Alison (2014): The Unlevel Knowing Field. An Engagement with Dotson's Third-Order Epistemic Oppression. In: *Social Epistemology* 3(10): 62-68.

Balibar, Étienne (2009): Reflections on *Gewalt*. In: *Historical Materialism* 17(1): 99-125.

— (2015): *Violence and Civility. On the Limits of Political Philosophy*. New York/Chichester.

Bargetz, Brigitte (2015): The Distribution of Emotions. Affective Politics and Emancipation. In: *Hypatia* 30(3): 580-596.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bargetz, Brigitte/Sauer, Birgit (2010): Politik, Emotionen und die Transformation des Politischen. Eine feministisch-machtkritische Perspektive. In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 39(2): 141-155.

— (2015): Der affective turn. Das Gefühlsdispositiv und die Trennung von öffentlich und privat. In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 24(1): 93-102.

Barthes, Roland (1995): *Œuvres complètes. Établie et présentée par Éric Marty*. Tome III 1974-1980. Paris.

Bartlett, Robert (1996): *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350*. München.

Bartunek, Jean M./Moch, Michael K. (1994): Third-Order Organizational Change and the Western Mystical Tradition. In: *Journal of Organizational Change Management* 7(1): 24-41.

Batscheider, Tordis (1993): *Friedensforschung und Geschlechterverhältnis. Zur Begründung feministischer Fragestellungen in der kritischen Friedensforschung*. Marburg.

Bauman, Zygmunt (1991): *Modernity and Ambivalence*. Cambridge.

Benjamin, Walter (1965) [1921]: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt a.M.

Bennett, Karen (2007): Epistemicide! The Tale of a Predatory Discourse. In: *The Translator. Studies in Intercultural Communication* 13(2): 151-169.

— (2015): Towards an Epistemological Monoculture. Mechanisms of Epistemicide in European Resarch Publication. In: Plo-Alastrué, Ramón/Pérez-Llantada, Carmen (Hg.): *English as a Scientific and Research Language. Debates and Discourses. English in Europe*. Boston: 9-35.

Berndt, Michael (2013): Militärkritik muss Fundamentalkritik sein, um kritisch zu bleiben. In: *Sicherheit und Frieden* 31(3): 157-162.

Beyer, Wolfram (2012): *Pazifismus und Antimilitarismus. Eine Einführung in die Ideengeschichte*. Stuttgart.

Bhambra, Gurminder K. (2014a): *Connected Sociologies*. London/New York.

— (2014b): Postcolonial and Decolonial Dialogues. In: *Postcolonial Studies* 17(2): 115-121.

Blom, Philipp/Kos, Wolfgang (Hg.) (2011): *Angelo Soliman. Ein Afrikaner in Wien*. Wien.

Boatcă, Manuela (2003): Kulturcode Gewalt. In: Lamnek, Siegfried/Boatcă, Manuela (Hg.): *Geschlecht – Gewalt – Gesellschaft*. Opladen: 55-70.

— (2009): Lange Wellen des Okzidentalismus. Ver-Fremden von Geschlecht, ›Rasse‹ und Ethnizität im modernen Weltsystem. In: Dietze, Gabriele/Brunner, Claudia/Wenzel, Edith (Hg.): *Kritik des Okzidentalismus. Transdiszplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Bielefeld: 233-249.

— (2015a): *Global Inequalities Beyond Occidentalism*. Farnham/Burlington.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

— (2015b): Postkolonialismus und Dekolonialität. In: Boatcă, Manuela/Fischer, Karin/Hauck, Gerhard (Hg.): *Handbuch Entwicklungsforschung*. Wiesbaden: 113-123.
Boatcă, Manuela/Costa, Sérgio (2010a): Postcolonial Sociology. A Research Agenda. In: Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/Boatcă, Manuela/Costa, Sérgio (Hg.): *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*. Farnham/Burlington: 13-31.
— (2010b): Postkoloniale Soziologie: Ein Programm. In: Reuter, Julia/Villa, Paula-Irene (Hg.): *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*. Bielefeld: 69-90.
Boatcă, Manuela/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/Costa, Sérgio (Hg.) (2010): *Decolonising European Sociology. Transdisciplinary Approaches*. Aldershot.
Bonacker, Thorsten/Imbusch, Peter (2010): Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung. Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden. In: Imbusch, Peter/Zoll, Ralf (Hg.): *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*. Bielefeld: 67-142.
Bourdieu, Pierre (1958): *Sociologie d'Algérie*. Paris.
— (1963): *Travail et travailleurs en Algérie*. The Hague.
— (1967): Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée. In: *Revue internationale des sciences sociales* XIX(3): 367-388.
— (1973): *Kulturelle Reproduktion und soziale Reproduktion*. Frankfurt a.M.
— (1977): Sur le pouvoir symbolique. In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 32(3): 405-411.
— (1980): *Questions de sociologie*. Paris.
— (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.
— (1985): *Sozialer Raum und ›Klassen‹. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen*. Frankfurt a.M.
— (1990): La domination masculine. In: *Actes de la recherche en sciences sociales* Nr. 84: 2-31.
— (1991): *Die Intellektuellen und die Macht*. Hamburg.
— (1992a): *Homo academicus*. Frankfurt a.M.
— (1992b): *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris.
— (1992c): *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M.
— (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M.
— (1996): Die Praxis der reflexiven Anthropologie. In: Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc (Hg.): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M.: 251-294.
— (1997a): Die männliche Herrschaft. In: Dölling, Irene/Krais, Beate (Hg.): *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*. Frankfurt a.M.: 153-230.
— (1997b): Eine sanfte Gewalt. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Irene Dölling und Margareta Steinrücke. In: Dölling, Irene/Krais, Beate (Hg.): *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*. Frankfurt a.M.: 218-230.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

— (1998a): *Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Invasion*. Konstanz.
— (1998b): *La domination masculine*. Paris.
— (1998c): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a.M.
— (1998d): *Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes*. Konstanz.
— (2000): *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*. Aus dem Französischen übersetzt und mit einem Nachwort von Franz Schultheis. Konstanz.
— (2001a): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a.M.
— (2001b): *Wie die Kultur zum Bauern kommt. Über Bildung, Schule und Politik*. Hamburg.
— (2002): *Ein soziologischer Selbstversuch*. Frankfurt a.M.
— (2004): *Der Staatsadel*. Konstanz.
— (2005): *Was heisst sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Mit einer Einführung von John B. Thompson. Wien.
— (2010): *Algerische Skizzen*. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Tassadit Yacine. Frankfurt a.M.
— (2012): *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt a.M.
— (2013): *Politik. Schriften zur Politischen Ökonomie 2*. Herausgegeben von Franz Schultheis und Stephan Egger. Frankfurt a.M.
— (2014): *Über den Staat. Vorlesungen am Collège de France 1989-1992*. Herausgegeben von Patrick Champagne, Remi Lenoir, Remi, Franck Poupeau und Marie-Christine Rivière. Berlin.
— (2017): *Sprache. Schriften zur Kultursoziologie 1*. Herausgegeben von Franz Schultheis und Stephan Egger. Frankfurt a.M.
Bourdieu, Pierre/Boltanski, Luc (1975): Le fétichisme de la langue. In: *Actes de la recherche en sciences sociales* 1(4): 2-32.
Bourdieu, Pierre/Chamboredon, Jean-Claude/Passeron, Jean-Claude (1991): *Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis*. Herausgegeben von Beate Krais. Berlin/New York.
Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude (1970): *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris.
— (1971): *Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs*. Stuttgart.
— (1973): *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*. Frankfurt a.M.
— (2007): *Die Erben. Studenten, Bildung und Kultur*. Konstanz.
Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc (1996a): Die Ziele der reflexiven Soziologie. Chicago-Seminar, Winter 1987. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Loïc Wac-

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

quant. In: Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc (Hg.): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M.: 95-249.
— (Hg.) (1996b): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M.
— (1999): Die List der imperialistischen Vernunft. In: Bourdieu, Pierre (Hg.): *Eingrenzungen – Ausgrenzungen – Entgrenzungen*. Konstanz: 3-20.
Bourdieu, Pierre et al. (Hg.) (2005): *Das Elend der Welt*. Gekürzte Studienausgabe. Konstanz.
Bourgault, Sophie (2015): Repenser la ›voix‹, repenser le silence: l´apport du care. In: Bourgault, Sophie/Perreault, Julie (Hg.): *Le care. Éthique feministe actuelle*. Montréal: 163-186.
Branson, Jan/Miller, Don (2000): Maintaining, Developing and Sharing the Knowledge and Potential Embedded in All Our Languages and Cultures. On Linguists as Agents of Epistemic Violence. In: Phillipson, Robert (Hg.): *Rights to Language. Equity, Power, and Education*. Mahwah/London: 28-32.
Braun, Christina von/Stephan, Inge (Hg.) (2005): *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien*. Köln/Weimar/Wien.
Brücher, Gertrud (2008): *Pazifismus als Diskurs*. Wiesbaden.
— (2013): Pazifismus oder Ethik als soziale Bewegung. In: *Sicherheit und Frieden* 31(3): 119-132.
Brunner, Claudia (2005): *Männerwaffe Frauenkörper? Zum Geschlecht der Selbstmordattentate im israelisch-palästinensischen Konflikt*. Wien.
— (2011): *Wissensobjekt Selbstmordattentat. Epistemische Gewalt und okzidentalistische Selbstvergewisserung in der Terrorismusforschung*. Wiesbaden.
— (2013): Situiert und seinsverbunden in der ›Geopolitik des Wissens‹. Politisch-epistemische Überlegungen zur Zukunft der Wissenssoziologie. In: *Zeitschrift für Diskursforschung* 1(3): 226-245.
— (2016a): Das Konzept epistemische Gewalt als Element einer transdisziplinären Friedens- und Konflikttheorie. In: Wintersteiner, Werner/Wolf, Lisa (Hg.): *Friedensforschung in Österreich. Bilanz und Perspektiven*. Klagenfurt: 38-53.
— (2016b): Expanding the Combat Zone. Sex-Gender-Culture Talk and Cognitive Militarization Today. In: *International Feminist Journal of Politics* 18(3): 371-389.
— (2016c): Gewalt weiter denken in der Kolonialität des Wissens. In: Ziai, Aram (Hg.): *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*. Bielefeld: 90-108.
— (2017a): Vom Ringen mit der Utopie. Feminismus, Gewalt(freiheit) und Wissenspolitik. In: Bargetz, Brigitte/Kreisky, Eva/Ludwig, Gundula (Hg.): *Dauerkämpfe. Feministische Zeitdiagnosen und Strategien*. Frankfurt a.M.: 263-271.
— (2017b): Vom Sprechen und Schweigen und (Zu)Hören in der Kolonialität des Wissens. Paradoxe Überlegungen zur Analyse, Kritik und Entgegnung (nicht nur) epistemischer Gewalt. In: Niederle, Helmuth A. (Hg.): *Sprache und Macht*. Wien: 30-71.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Brunner, Claudia/Hrzán, Daniela (2009): Female Suicide Bombing – Female Genital Cutting. Wissen über ›die ganz andere Andere‹ im Spannungsfeld von physischer, politischer und epistemischer Gewalt. In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 18(2): 95-105.

Butler, Judith (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London/New York.

— (1993): *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of ›Sex‹.* New York.

— (1997): *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York/London.

— (1998): *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin.

— (1999): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York/London.

— (2004a): *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London/New York.

— (2004b): *Undoing Gender*. New York/London.

— (2005): *Giving an Account of Oneself* . New York.

— (2007a): *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt a.M.

— (2007b): Kritik, Zwang und das heilige Leben in Walter Benjamins ›Zur Kritik der Gewalt‹. In: Krasmann, Susanne/Martschukat, Jürgen (Hg.): *Rationalitäten der Gewalt. Staatliche Neuordnungen vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*. Bielefeld: 19-46.

— (2008): Violence, Non-Violence. Sartre on Fanon. In: Judaken, Jonathan (Hg.): *Race after Sartre. Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism*. Albany: 211-231.

— (2009a): *Frames of War. When is Life Grievable?* London/New York.

— (2009b): *Krieg und Affekt*. Zürich.

— (2010): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt a.M./New York.

— (2013): *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Frankfurt a.M./New York.

— (2016): *Distinctions on Violence and Nonviolence*, European Graduate School. Saas Fee, 12.8.2016. URL: https://www.youtube.com/watch?v=3sSFCqzvTEI. Zugriff: 26.4.2018.

Cárdenas, María (2016): Mainstreaming Decolonialism? Zum Mehrwert einer dekolonialen FuK. In: *Wissenschaft & Frieden* 34(1): 20-23.

Carles, Pierre (2009): *Die Soziologie ist ein Kampfsport. Pierre Bourdieu im Portrait*. Frankfurt a.M.

Carlsnaes, Walter (Hg.) (2013): *Handbook of International Relations*. Los Angeles.

Carrier, Martin (2017): *Wissenschaftstheorie zur Einführung*. Hamburg.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2003): Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik. In: Steyerl, Hito/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.): *Spricht die Subalterne Deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: 270-290.

— (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

— (2018): Normen – Subjekte – Gewalt. Mit Butlers Politik gegen hegemoniale Heteronormativität. In: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*. Bielefeld: 125-150.

Castro-Gómez, Santiago (2002): The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the ›Invention of the Other‹. In: *Nepantla. Views from South* 3(2): 269-285.

— (2005): *Aufklärung als kolonialer Diskurs. Humanwissenschaften und kreolische Kultur in Neu Granada am Ende des 18. Jahrhunderts*. Inauguraldissertation, Goethe Universität, Fachbereich Neuere Philologien. Frankfurt a.M.

Castro-Gómez, Santiago/Mendieta, Eduardo (1998): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México.

Chambers, Samuel A./Carver, Terrell (2008): *Judith Butler and Political Theory. Troubling Politics*. London/New York.

Chandler, Michael (2010): *Indigenous Education and Epistemic Violence*. URL: http://www.cea-ace.ca/education-canada/article/indigenous-education-and-epistemic-violence. Zugriff: 23.8.2013.

Chojnacki, Sven/Namberger, Fabian (2014): Die ›neuen Kriege‹ im Spiegel postkolonialer Theorien und kritischer Friedensforschung. In: *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 3(2): 157-202.

Cochrane, James R. (2002a): Het verborgen geweld van racisme. Verhulde uitingen van het blank zihn. In: *Wereld en Zending. Oecumenisch Tijdschrift voor Missiologie en missionaire Praktijk* Nr. 4: 41-50.

— (2002b): *The Epistemic Violence of Racism. Hidden Transcripts of Whiteness*. unveröffentlichtes Manuskript, Download vom Academia-Profil des Autors. Kapstadt.

Collins, Patricia Hill (1990): *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Sydney.

Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (2002): Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In: Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M./New York: 9-49.

Coronil, Fernando (2002): Jenseits des Okzidentalismus. Unterwegs zu nichtimperialen geohistorischen Kategorien. In: Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M./New York: 177-218.

Cremin, Hilary/Echavarría, Josefina/Kester, Kevin (2018): Transrational Peacebuilding Education to Reduce Epistemic Violence. In: *Peace Review. A Journal of Social Justice* 30(3): 295-302.

Crenshaw, Kimberlé (1991): Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. In: *Stanford Law Review* 43(6): 1241-1299.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Defila, Rico/Di Giulio, Antonietta (Hg.) (2018): *Transdisziplinär und transformativ forschen. Eine Methodensammlung*. Wiesbaden.

Denzin, Norman K./Lincoln, Yvonna S./Smith, Linda Tuhiwai (Hg.) (2008): *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Los Angeles.

Derrida, Jacques (1967): *De la grammatologie*. Paris.

— (1976): *Of Grammatology*. Baltimore.

Dhawan, Nikita (2007): *Impossible Speech. On the Politics of Silence and Violence*. St. Augustin.

— (2010): Spivak – Subalternes Schweigen und die Politik der Repräsentation. In: Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K. (Hg.): *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*. Weilerswist: 370-386.

— (2012): Hegemonic Listening and Subversive Silences. Ethical-Political Imperatives. In: *Critical Studies* 36(1): 47-60.

Dietze, Gabriele (2016): Das ›Ereignis Köln‹. In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 25(1): 93-102.

Dirlik, Arif (2006): Our Ways of Knowing – and What to Do About Them. In: Dirlik, Arif (Hg.): *Pedagogies of the Global. Knowledge in the Human Interest*. Boulder/London: 3-17.

Distelhorst, Lars (2009): *Judith Butler*. Paderborn.

— (Hg.) (2016): *Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers*. Baden-Baden.

Dölling, Irene/Krais, Beate (Hg.) (1997): *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*. Frankfurt a.M.

Dörhöfer, Steffen (2010): Die wissensbasierte Ökonomie. In: Engelhardt, Anina/Kajetzke, Laura (Hg.): *Handbuch Wissensgesellschaft. Theorien, Themen und Probleme*. Bielefeld: 101-112.

Dotson, Kristie (2011): Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. In: *Hypatia* 26(2): 236-257.

— (2012): A Cautionary Tale. On Limiting Epistemic Oppression. In: *Frontiers. A Journal of Women Studies* 33(1): 24-47.

— (2014): Conceptualizing Epistemic Oppression. In: *Social Epistemology* 28(2): 115-138.

Dressel, Gert/Berger, Wilhelm/Heimerl, Katharina/Winiwarter, Verena (Hg.) (2014): *Interdisziplinär und transdisziplinär forschen. Praktiken und Methoden*. Bielefeld/Berlin.

Du Bois, W.E.B. (1903): *The Souls of Black Folk. Essays and Sketches*. Chicago.

Dudenverlag (o.J.): *Duden online Wörterbuch*. URL: http://www.duden.de/. Zugriff: 29.1.2019.

Dussel, Enrique (2013): *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*. Wien.

Emerick, Barrett (2019): The Violence of Silencing. In: Kling, Jennifer (Hg.): *Pacifism, Politics, and Feminism. Intersections and Innovations*. Leiden: 28-50.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Engel, Antke (2016): Von gouvernementaler Hegemonie zur postsouveränen Staatlichkeit der Diaspora. In: Distelhorst, Lars (Hg.): *Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers*. Baden-Baden: 41-72.

Engelhardt, Anina/Kajetzke, Laura (Hg.) (2010): *Handbuch Wissensgesellschaft. Theorien, Themen und Probleme*. Bielefeld.

Engels, Bettina (2014): Repräsentationen, Diskurse und Machtfragen. Postkoloniale Theorieansätze in der Friedens- und Konfliktforschung. In: *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 3(1): 130-150.

Engels, Bettina/Gayer, Corinna (Hg.) (2011): *Geschlechterverhältnisse, Frieden und Konflikt. Feministische Denkanstöße für die Friedens- und Konfliktforschung*. Baden-Baden.

Engelsdorfer, Alexandra-Katharina (2017): *Lokal, global und epistemische Gewalt. Zum Zusammenhang raumtheoretischer und dekolonialer Perspektiven in der Friedens- und Konfliktforschung*. Masterarbeit, Universität Marburg, Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie. Marburg.

Enloe, Cynthia (1989): *Bananas, Beaches and Bases. Making Feminist Sense of International Politics*. London.

— (2000): *Maneuvers. The International Politics of Militarizing Women's Lives*. Berkeley.

— (2004): *The Curious Feminist. Searching for Women in a New Age of Empire*. Berkeley/Los Angeles/London.

Ernst, Waltraud (1999): *Diskurspiratinnen. Wie feministische Erkenntnisprozesse die Wirklichkeit verändern*. Wien.

Escobar, Arturo (2007): Worlds and Knowledges Otherwise. The Latin American Modernity/Coloniality Research Program. In: *Cultural Studies* 21(2-3): 179-210.

Essed, Philomena/Hoving, Isabel (2014): Innocence, Smug Ignorance, Resentment. An Introduction to Dutch Racism. In: Essed, Philomena/Hoving, Isabel (Hg.): *Dutch Racism*. Amsterdam: 9-29.

Exo, Mechthild (2009): Die Gewalt der Konfliktforschung und Möglichkeiten des Widerstands. In: IMI – Informationsstelle Militarisierung (Hg.): *Krisenmanagement. ›Sicherheitsarchitektur‹ im globalen Ausnahmezustand*. Tübingen: 42-49. URL: http://www.imi-online.de/download/ME-KDoku-2009.pdf. Zugriff: 31.1.2019.

— (2015): Indigene Methoden als Stachel für die Friedens- und Konfliktforschung. Über Rechenschaftspflicht und das Erlernen dekolonialisierender Praxis. In: Bös, Matthias/Schmitt, Lars/Zimmer, Kerstin (Hg.): *Konflikte vermitteln. Lehren und lernen in der Friedens- und Konfliktforschung*. Wiesbaden: 281-304.

Fanon, Frantz (1961): *Les damnés de la terre*. Paris.

— (1966): *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a.M.

— (1967): *Black Skin, White Masks*. New York.

— (2011): *Œuvres*. Paris.

Federici, Silvia (2004): *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

— (2012): *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*. Wien.

Foucault, Michel (1969): *L‹ archéologie du savoir*. Bibliothèques des sciences humaines. Paris.

— (1973): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a.M.

— (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a.M.

— (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin.

— (1979): *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris.

— (1993): *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a.M.

Frazer, Elizabeth/Hutchings, Kimberly (2008): On Politics and Violence: Arendt Contra Fanon. In: *Contemporary Political Theory* 7(1): 90-108.

Fredericks, Bronwyn (2009): Look Before You Leap. The Epistemic Violence that Sometimes Hides Behind the Word Inclusion. In: *Australian Journal of Indigenous Education* 38(S1): 10-16.

Fredrickson, George M. (2015): *Racism. A Short Introduction*. Princeton.

Fricker, Miranda (2007): *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford/New York.

Galtung, Johan (1969): Violence, Peace, and Peace Research. In: *Journal of Peace Research* 6(3): 167-191.

— (1971): A Structural Theory of Imperialism. In: *Journal of Peace Research* 8(2): 81-117.

— (1975): *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*. Reinbek bei Hamburg.

— (1977): *Essays in Methodology*. Kopenhagen.

— (1983): Struktur, Kultur und intellektueller Stil. Ein vergleichender Essay über sachsonische, teutonische, gallische und nipponische Wissenschaft. In: *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 11(3): 303-338.

— (1988): *Methodology and Development. Essays in Methodology*. Kopenhagen.

— (1990): Cultural Violence. In: *Journal of Peace Research* 27(3): 291-305.

— (1993): *Eurotopia. Die Zukunft eines Kontinents*. Wien.

— (1997): *Der Preis der Modernisierung. Struktur und Kultur im Weltsystem*. Wien.

— (2007): *Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur*. Münster.

— (2014): *A Theory of Civilization. Overcoming Cultural Violence*. Oslo.

Galván-Álvarez, Enrique (2010): Epistemic Violence and Retaliation. The Issue of Knowledge in *Mother India*. In: *Atlantis. Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies* 32(2): 11-26.

Garbe, Sebastian (2013a): Das Projekt Modernität/Kolonialität – Zum theoretischen/akademischen Umfeld des Konzepts der Kolonialität der Macht. In:

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hg.): *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: 21-52.

— (2013b): Deskolonisierung des Wissens. Zur Kritik der epistemischen Gewalt in der Kultur- und Sozialanthropologie. In: *Austrian Studies in Social Anthropology* Nr. 1: 1-17. URL: http://www.univie.ac.at/alumni.ksa/index.php/journale-2013/deskolonisierung-des-wissens.html. Zugriff: 18.9.2013.

Gebrewold, Belachew (2008): Defining Genocide as Epistemological Violence. In: *Peace Review. A Journal of Social Justice* 20(1): 92-99.

— (2009): The Epistemic Violence of the International Security System in Africa. In: Frick, Marie-Luisa/Oberprantacher, Andreas (Hg.): *Power and Justice in International Relations. Interdisciplinary Approaches to Global Challenges*. Farnham/Burlington: 149-172.

Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.

Germaná, César (2013): Eine Epistemologie der anderen Art. Der Beitrag von Aníbal Quijano in der Neustrukturierung der Sozialwissenschaften in Lateinamerika. In: Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hg.): *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: 71-92.

Go, Julian (2013): Decolonizing Bourdieu. Colonial and Postcolonial Theory in Pierre Bourdieu's Early Work. In: *Social Theory* 31(1): 49-74.

Goodman, Jane E./Silverstein, Paul A. (Hg.) (2009a): *Bourdieu in Algeria. Colonial Politics, Ethnografic Practices, Theoretical Developments*. Lincoln/London.

— (2009b): Introduction. Bourdieu in Algeria. In: Goodman, Jane E./Silverstein, Paul A. (Hg.): *Bourdieu in Algeria. Colonial Politics, Ethnografic Practices, Theoretical Developments*. Lincoln/London: 1-62.

Goto, Courtney T. (2017): Experiencing Oppression. Ventriloquism and Epistemic Violence in Practical Theology. In: *International Journal of Practical Theology* 21(2): 175-193.

Graf, Wilfried (2009): Kultur, Struktur und das soziale Unbewusste. Plädoyer für eine komplexe, zivilisationstheoretische Friedensforschung. Johan Galtungs Gewalt- und Friedenstheorie kritisch-konstruktiv weiterdenken. In: Isop, Utta/Ratković, Viktorija/Wintersteiner, Werner (Hg.): *Spielregeln der Gewalt. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Friedens- und Geschlechterforschung*. Bielefeld: 27-66.

Grosfoguel, Ramón (2007): The Epistemic Decolonial Turn. Beyond Political-Economy Paradigms. In: *Cultural Studies* 21(2-3): 211-223.

— (2008): Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality. Decolonizing Political Economy and Postcolonial Studies. In: *Eurozine:* 1-23. URL: http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html. Zugriff: 18.8.2015.

— (2012): Decolonizing Western Uni-versalisms. Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas. In: *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1(3): 88-104.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

— (2013): The Structure of Knowledge in Westernized Universities. Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. In: *Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-Knowledge* XI(1): 73-90.

Gudehus, Christian/Christ, Michaela (Hg.) (2013): *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (1999): *Fallstricke des Feminismus. Das Denken ›kritischer Differenzen‹ ohne geopolitische Kontextualisierung*. Einige Überlegungen zur Rezeption antirassistischer und postkolonialer Kritik. URL: http://them.polylog.org/2/age-de.htm. Zugriff: 15.11.2018.

— (2003): Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik. In: Steyerl, Hito/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.): *Spricht die Subalterne Deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: 17-37.

— (2010): Decolonizing Postcolonial Rhetoric. In: Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/Boatcă, Manuela/Costa, Sérgio (Hg.): *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*. Farnham/Burlington: 50-67.

Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M.

Hall, Stuart (1992): The West and the Rest. Discourse and Power. In: Hall, Stuart/Gieben, Bram (Hg.): *Formations of Modernity*. London.

Haraway, Donna (1988): Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: *Feminist Studies* 14(3): 575-599.

— (1991): *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York.

Harding, Sandra (1991): *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaka.

Harding, Sandra/Hintikka, Merrill (Hg.) (1983): *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*. Boston.

Hark, Sabine (2014): Schweigen die Sirenen? Epistemische Gewalt und feministische Herausforderungen. In: Hobuß, Steffi/Tams, Nicola (Hg.): *Lassen und Tun. Kulturphilosophische Debatten zum Verhältnis von Gabe und kulturellen Praktiken*. Bielefeld: 99-118.

Hartsock, Nancy (1983): The Feminist Standpoint. Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In: Harding, Sandra/Hintikka, Merrill (Hg.): *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*. Boston: 462-483.

Harvin, Cassandra Byers (1996): Conversations I can't have. In: *On the Issues. The Progressive Woman's Quarterly* 5(2): 15-16.

Heinemann, Alisha M. B./Castro Varela, María do Mar (2016): Ambivalente Erbschaften. Verlernen erlernen! In: *Zwischenräume* Nr. 10. URL: http://www.trafo-k.at/_media/download/Zwischenraeume_10_Castro-Heinemann.pdf. Zugriff: 27.4.2018.

Heitmeyer, Wilhelm/Hagan, John (Hg.) (2003): *International Handbook of Violence Research*. Dordrecht.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heitmeyer, Wilhelm/Soeffner, Hans-Georg (2004): Einleitung: Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme. In: Heitmeyer, Wilhelm/Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*. Frankfurt a.M.: 11-17.

Herrmann, Steffen K. (2010): Levinas – Von der Gewalt des Angesichts zur Gewalt des Schweigens. In: Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K. (Hg.): *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*. Weilerswist: 172-195.

Hirsch, Michael/Voigt, Rüdiger (Hg.) (2017): *Symbolische Gewalt. Politik, Macht und Staat bei Pierre Bourdieu*. Baden-Baden.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam.

— (2016) [1944]: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.

Hughes, Arthur (2015): Narrative Aesthetics and the Epistemic Violence of History. José Eduardo Agualusa's The Book of Chameleons. In: Agawu-Kakraba, Yaw/Aggor, Komla (Hg.): *Diasporic Identities within Afro-Hispanic and African Contexts*. Newcastle upon Tyne: 65-83.

Hunt, Krista/Rygiel, Kim (Hg.) (2006): *(En)Gendering the War on Terror. War Stories and Camouflaged Politics*. Hampshire/Burlington.

Huntington, Samuel P. (1996a): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München/Wien.

— (1996b): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York.

Hurtado López, Fatima (2009): Colonialité et violence épistémique en Amérique latine. Une nouvelle dimension des inégalités? In: *RITA. Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques* Nr. 2. URL: http://revue-rita.com/traits-dunion-thema-34/colonialitt-violence-thema-11250.html. Zugriff: 16.1.2018.

Husmann, Jana (2010): *Schwarz-Weiß-Symbolik. Dualistische Denktraditionen und die Imagination von ›Rasse‹*. Bielefeld.

Icaza, Rosalba/Vázquez, Rolando (2013): Social Struggles as Epistemic Struggles. In: *Development and Change* 44(3): 683-704.

Imbusch, Peter (2002): Der Gewaltbegriff. In: Heitmeyer, Wilhelm/Hagan, John (Hg.): *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*. Wiesbaden: 26-57.

— (2005): *Moderne und Gewalt. Zivilisationstheoretische Perspektiven auf das 20. Jahrhundert*. Wiesbaden.

— (2017): ›Strukturelle Gewalt‹. Plädoyer für einen unterschätzten Begriff. In: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 26(3): 28-51.

Jaberg, Sabine (1999): Der Gewaltbegriff als generierender und differenzierender Faktor der Friedensforschung. In: *AFB-Texte* Nr. 3: 1-44.

— (2009): *Vom Unbehagen am Normverlust zum Unbehagen mit der Norm? Zu einem fundamentalen Problem der neueren Friedensforschung*. Hamburg.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

— (2011): Friedensforschung. In: Gießmann, Hans J./Rinke, Bernhard (Hg.): *Handbuch Frieden*. Wiesbaden: 53-69.

Johnston-Arthur, Araba Evelyn (2004): *Über die Konstruktion des ›môren‹ und der ›moerin‹ im Kontext epistemischer Gewalt und dem traumatischen Charakter neokolonialer Erfahrungen in der modernen afrikanischen Diaspora in Österreich*. Diplomarbeit, Universität Wien, Institut für Afrikanistik. Wien.

Jutila, Matti/Pehkonen, Samu/Väyrynen, Tarja (2008): Resuscitating a Discipline. An Agenda for Critical Peace Research. In: *Millennium. Journal of International Studies* 36(3): 623-640.

Kafka, Franz (1931): Das Schweigen der Sirenen. In: Brod, Max/Schoeps, Hans-Joachim (Hg.): *Beim Bau der Chinesischen Mauer. Ungedruckte Erzählungen und Prosa aus dem Nachlaß*. Berlin: 39-41.

Kaltmeier, Olaf/Corona Berkin, Sarah (Hg.) (2012): *Methoden dekolonialisieren. Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*. Münster.

Kastner, Jens (2002): ›Fleischgewordene Höllenmaschine‹. Staatlicher Rassismus als neoliberale Politik. In: Bittlingmayer, Uwe H./Eickelpasch, Rolf/Kastner, Jens/Rademacher, Claudia (Hg.): *Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus*. Opladen: 319-341.

Kastner, Jens/Waibel, Tom (2016): *Klassifizierung und Kolonialität der Macht. Aníbal Quijano, dekolonialistische Sozialtheorie und Politik*. Einleitung zu Aníbal Quijano: Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika. Wien/Berlin.

Keim, Wiebke (2013): Zentrum versus Peripherie. Hierarchien der Wissenschaft im Weltmaßstab. In: *Informationszentrum Dritte Welt* Nr. 335: 23-28.

Kerner, Ina (2012): *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. Hamburg.

Kinkelbur, Dieter (2000): Sozialformen der Gewalt. In: Kempf, Wilhelm (Hg.): *Konflikt und Gewalt. Ursachen – Entwicklungstendenzen – Perspektiven*. Münster: 13-43.

— (2002): Spuren einer Praxisphilosophie des Friedens. Johan Galtung: konstruktiver Rebell, Befreiungssoziologe und Zukunftsdenker des Friedens. In: Schmidt, Hajo/Trittmann, Uwe (Hg.): *Kultur und Konflikt. Dialog mit Johan Galtung*. Münster: 69-82.

Knoblauch, Hubert (2005): *Wissenssoziologie*. Konstanz.

Koloma Beck, Teresa/Schlichte, Klaus (2014): *Theorien der Gewalt zur Einführung*. Hamburg.

Korf, Benedikt (2006): Hydraulischer Imperialismus, Geographie und epistemische Gewalt in Sri Lanka. In: Kulke, Elmar (Hg.): *GrenzWerte. Tagungsbericht und wissenschaftliche Abhandlungen*. 55. Deutscher Geographentag Trier 2005. Leipzig: 627-633.

Kramer (Institoris), Heinrich (2015) [1486]: *Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum*. Kommentierte Neuübersetzung. München.

Kreisky, Eva/Sauer, Birgit (1997): *Das geheime Glossar der Politikwissenschaft. Geschlechtskritische Inspektion der Kategorien einer Disziplin*. Frankfurt a.M.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Krieger, Helmut (2015): *Umkämpfte Staatlichkeit. Palästina zwischen Besatzung, Entwicklung und politischem Islam*. Politik und Gesellschaft des Nahen Ostens. Wiesbaden.

Krippendorff, Ekkehart (Hg.) (1968): *Friedensforschung*. Köln/Berlin.

Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K. (Hg.) (2010): *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*. Weilerswist.

Kurtenbach, Sabine/Wehr, Ingrid (2014): Verwobene Moderne und Einhegung von Gewalt. Die Ambivalenz der Gewaltkontrolle. In: Jakobeit, Cord/Müller-Funk, Wolfgang/Sondermann, Elena/Wehr, Ingrid/Ziai, Aram (Hg.): *Entwicklungstheorien. Weltgesellschaftliche Transformationen, entwicklungspolitische Herausforderungen, theoretische Innovationen*. Baden-Baden: 95-127.

Lander, Edgardo (1993a): Ciencas sociales. Saberes coloniales y eurocéntricos. In: Lander, Edgardo (Hg.): *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencas sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: 11-40.

— (Hg.) (1993b): *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencas sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires.

— (2000): Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought. In: *Nepantla. Views from South* 1(3): 519-532.

Lawler, Peter (1995): *A Question of Values. Johan Galtung's Peace Research*. Boulder/London.

Lévi-Strauss, Claude (1955): *Tristes tropiques*. Paris.

Löffler, Marion (2011): *Feministische Staatstheorien. Eine Einführung*. Frankfurt a.M./New York.

— (2012): Politischer Schmerz. Kalküle der Staatsgewalt zwischen Notwehr und Schutz. In: Voigt, Rüdiger (Hg.): *Staatsräson. Steht die Macht über dem Recht?* Baden-Baden: 207-223.

— (2017): Transformation männlicher Herrschaft. Symbolische Gewalt, Geschlecht und Staatlichkeit bei Pierre Bourdieu. In: Hirsch, Michael/Voigt, Rüdiger (Hg.): *Symbolische Gewalt. Politik, Macht und Staat bei Pierre Bourdieu*. Baden-Baden: 145-166.

Lohmann, Ingrid/Rilling, Rainer (Hg.) (2002): *Die verkaufte Bildung. Kritik und Kontroversen zur Kommerzialisierung von Schule, Weiterbildung, Erziehung und Wissenschaft*. Wiesbaden.

Lorde, Audre (1984): *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Freedom.

Löw, Christine (2009): *Frauen aus der dritten Welt und Erkenntniskritik? Die postkolonialen Untersuchungen von Gayatri C. Spivak zu Globalisierung und Theorieproduktion*. Sulzbach im Taunus.

Ludwig, Gundula (2011): *Geschlecht regieren. Zum Verhältnis von Staat Subjekt und heteronormativer Hegemonie*. Frankfurt a.M.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit/Wöhl, Stefanie (Hg.) (2009): *Staat und Geschlecht. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen feministischer Staatstheorie*. Baden-Baden.

Lugones, María (2007): Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. In: *Hypatia* 22(1): 186-209.

— (2010): Toward a Decolonial Feminism. In: *Hypatia* 25(4): 742-759.

MacDonald, Kenneth (2002): Epistemic Violence. The Body, Globalization and the Dilemma of Rights. In: *Transnational Law and Contemporary Problems* 12(1): 65-87.

Maldonado-Torres, Nelson (2004): The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge. Modernity, Empire, Coloniality. In: *City. Analysis of Urban Trends, Culture, Theory, Policy, Action* 8(1): 29-56.

— (2006): Césaire's Gift and the Decolonial Turn. In: *Radcial Philosophy Review* 9(2): 111-138.

— (2007): On the Coloniality of Being. Contributions to the Development of a Concept. In: *Cultural Studies* 21(2-3): 240-270.

— (2008): *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Durham.

— (2014): Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World. In: *Journal of the American Academy of Religion* 82(3): 636-665.

Mannheim, Karl (1969) [1929]: *Ideologie und Utopie*. Frankfurt a.M.

Mauger, Gérard (2005): Über symbolische Gewalt. In: Colliot-Thélène, Catherine/François, Etienne/Gebauer, Gunter (Hg.): *Pierre Bourdieu. Deutsch-französische Perspektiven*. Frankfurt a.M.: 208-230.

Mayneri, Andrea Ceriana (2014): Sorcellerie et violence épistémologique en Centrafrique. In: *L'Homme* 211(3): 75-95.

McLaren, Peter/Pinkney-Pastrana, Jill (2000): The Search for the Complicit Native. Epistemic Violence, Historical Amnesia, and the Anthropologist as Ideologue of Empire. In: *International Journal of Qualitative Studies in Education* 13(2): 163-184.

Medvetz, Thomas/Sallaz, Jeffrey J. (Hg.) (2018): *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*. New York.

Mendel, Iris (2015): *WiderStandPunkte. Umkämpftes Wissen, feministische Wissenschaftskritik und kritische Sozialwissenschaften*. Münster.

Menski, Werner (2016): Justice, Epistemic Violence in South Asian Studies and the Nebulous Entity of Caste in Our Age of Chaos. In: *South Asia Research* 36(3): 299-321.

Merchant, Carolyn (1983): *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco.

Mies, Maria (1986): *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*. London.

— (1989): *Patriarchat und Kapital. Frauen in der internationalen Arbeitsteilung*. Zürich.

Mignolo, Walter (2000): *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

— (2002): The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. In: *The South Atlantic Quarterly* 101(1): 57-96.
— (2009a): Epistemic Disobedience. Independent Thought and De-Colonial Freedom. In: *Theory, Culture & Society* 26(7-8): 1-23.
— (2009b): *Grenzdenken und die dekoloniale Option. Über das Projekt Modernität/Kolonialität/Dekolonialität*. URL: https://www.linksnet.de/artikel/25078. Zugriff: 15.11.2018.
— (2012): *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien.
Mignolo, Walter D./Walsh, Catherine E. (2018): *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*. Durham.
Mills, Catherine (2007): Normative Violence, Vulnerarbility, and Responsibility. In: *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 18(2): 134-156.
Mills, Charles W. (1997): *The Racial Contract*. Ithaca.
Mohanty, Chandra Talpade (1991): Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourse. In: Mohanty, Chandra Talpade/Russo, Ann/Torres, Lourdes (Hg.): *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: 51-80.
— (2002): ›Under Western Eyes‹ Revisited. Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggle. In: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 28(2): 499-535.
Moraga, Cherríe/Anzaldúa, Gloría (Hg.) (2015): *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. Albany.
Moreton-Robinson, Aileen (2011): The White Man's Burden. Patriarchal White Epistemic Violence and Arboriginal Women's Knowledges within the Academy. In: *Australian Feminist Studies* 26(70): 413-431.
Mudimbe, Valentin-Yves (1994): *The Idea of Africa*. Bloomington.
Namaste, Viviane (2009): Undoing Theory. The ›Transgender Question‹ and the Epistemic Violence of Anglo-American Feminist Theory. In: *Hypatia* 24(3): 11-32.
Nanda, Meera (2005): Postcolonial Science Studies. Ending ›Epistemic Violence‹. In: Patai, Daphne/Corral, Will H. (Hg.): *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*. New York: 575-584.
Nandy, Ashis (1990): Introduction. Science as a Reason of State. In: Nandy, Ashis (Hg.): *Science, Hegemony and Violence. A Requiem for Modernity*. Oxford: 1-23.
Narr, Wolf-Dieter (1983): Über Notwendigkeit und Möglichkeit Gewalt zu bewerten. In: Calließ, Jörg (Hg.): *Gewalt in der Geschichte. Beiträge zur Gewaltaufklärung im Dienste des Friedens*. Düsseldorf: 37-73.
Nayar, Pramod K. (2015): *The Postcolonial Studies Dictionary*. Malden/Oxford.
Nixon, Rob (2007): Slow Violence, Gender, and the Environmentalism of the Poor. In: *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies* 14(1): 14-37.
Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf (Hg.) (2002a): *Lexikon der Politikwissenschaft. Band 1 A-M. Theorien, Methoden, Begriffe*. München.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

— (Hg.) (2002b): *Lexikon der Politikwissenschaft. Band 2 N-Z. Theorien, Methoden, Begriffe*. München.

Norman, Andrew (1999): Epistemological Violence. In: Curtin, Deane/Litke, Robert (Hg.): *Institutional Violence*. Amsterdam/Atlanta: 353-362.

Paloni, Sara (2012): Normative Gewalt und Staat. In: Haberler, Helga/Hajek, Katharina/Ludwig, Gundula/Paloni, Sara (Hg.): *Queer zum Staat. Heteronormativitätskritische Perspektiven auf Staat, Macht und Gesellschaft*. Berlin: 137-153.

Pappe, Ilan (2011): *Wissenschaft als Herrschaftsdienst? Der Kampf um die akademische Freiheit in Israel*. Hamburg.

Pelizzon, Sheila (2002): Writing on Gender in the World-Systems Perspective. In: Grosfoguel, Ramón/Cervantes-Rodríguez, Ana Margarita (Hg.): *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century. Global Processes, Antisystemic Movements, and Geopolitics of Knowledge*. Westport/London: 199-212.

Peter, Lothar (2004): Pierre Bourdieus Theorie der symbolischen Gewalt. In: Steinrücke, Margareta (Hg.): *Pierre Bourdieu – Politisches Forschen, Denken und Eingreifen*. Hamburg: 48-73.

— (2011): Prolegomena zu einer Theorie der symbolischen Gewalt. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 36(4): 11-31.

Pinker, Steven (2011): *The Better Angels of Our Nature. The Decline of Violence in History and Its Causes*. London.

Pinto, Joana Plaza (2017): On Languages, Bodies and Epistemic Violence. In: Silva, Daniel (Hg.): *Language and Violence. Pragmatic Perspectives*. Amsterdam: 171-188.

Platt, Kristin (2002): Über das Reden, die Redenden und die Gefährlichkeit der Erfahrung von Gewalt. Einleitung. In: Platt, Kristin (Hg.): *Reden von Gewalt*. München: 9-58.

Polaschegg, Andrea (2005): *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin/New York.

Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.) (2018): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*. Bielefeld.

Poupeau, Franck (2018): Pierre Bourdieu and the Unthought Colonial State. In: Medvetz, Thomas/Sallaz, Jeffrey J. (Hg.): *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*. New York: 421-434.

Puar, Jasbir K. (2007): *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham.

Puwar, Nirmal (2009): Sensing a Post-Colonial Bourdieu. An Introduction. In: *The Sociological Review* 57(3): 371-384.

— (2010): Bourdieu, postkolonial. Anmerkungen zu einem Oxymoron. In: Reuter, Julia/Villa, Paula-Irene (Hg.): *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*. Bielefeld: 181-191.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Quijano, Aníbal (1993): Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Lander, Edgardo (Hg.): *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencas sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: 201-246.

— (2000): Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. In: *Nepantla. Views from South* 1(3): 533-580.

— (2007): Coloniality and Modernity/Rationality. In: *Cultural Studies* 21(2-3): 168-178.

— (2010): Die Paradoxien der eurozentrierten Moderne. In: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 40(158): 29-47.

— (2016): *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*. Wien/Berlin.

Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (2013a): Einleitung. In: Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hg.): *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: 7-20.

— (Hg.) (2013b): *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster.

Rademacher, Claudia (2002): Jenseits männlicher Herrschaft. Pierre Bourdieus Konzept einer Geschlechterpolitik. In: Bittlingmayer, Uwe H./Eickelpasch, Rolf/Kastner, Jens/Rademacher, Claudia (Hg.): *Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus*. Opladen: 145-157.

Rahman, Aamer (2013): *Fear of a Brown Planet. Reverse Racism*. URL: https://www.youtube.com/watch?v=dw_mRaIHb-M. Zugriff: 13.12.2018.

Randeria, Shalini (1999): Geteilte Geschichte und verwobene Moderne. In: Rüsen, Jörn/Leitgeb, Hanna/Jegelka, Norbert (Hg.): *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*. Frankfurt a.M.: 87-96.

Rapini, Andrea (2016): Can Peasants Make a Revolultion? Colonialims, Labour, and Power Relations in Pierre Bourdieu's Algerian Inquiries. In: *International Review of Social History* 61(3): 389-421.

Reemtsma, Jan Philipp (2008): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*. Hamburg.

Regener, Susanne (2010): *Visuelle Gewalt. Menschenbilder aus der Psychiatrie des 20. Jahrhunderts*. Bielefeld.

Rehbein, Boike (2006): *Die Soziologie Pierre Bourdieus*. Konstanz.

Reuter, Julia (2002): *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Anderen*. Bielefeld.

Reychler, Luc (2010): *Intellectual Solidarity, Peace and Psychological Walls*. Berlin, 6.11.2010. URL: http://www.diplomaticthinking.com/diplomaticthinking/wp-content/uploads/2011/09/psychologicalwalls.pdf. Zugriff: 28.3.2014.

Riley, Robin Lee/Mohanty, Chandra Talpade/Pratt, Minnie Bruce (Hg.) (2008): *Feminism and War. Confronting US imperialism*. London.

Rosenberger, Sieglinde Katharina/Sauer, Birgit (Hg.) (2004): *Politikwissenschaft und Geschlecht*. Wien.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Roth, Michael (1988): *Strukturelle und personale Gewalt. Probleme der Operationalisierung des Gewaltbegriffs von Johan Galtung*. Frankfurt a.M.

Sahrai, Omar Khaled/Sahrai, Diana (2006): Wissensgesellschaft und Globalisierung. Ein entwicklungssoziologischer Seitenblick. In: Bittlingmayer, Uwe H./Bauer, Ullrich (Hg.): *Die ›Wissensgesellschaft‹. Mythos, Ideologie oder Realität?* Opladen: 373-397.

Said, Edward (1978): *Orientalism*. London.

— (1993): *Culture and Imperialism*. London.

Samman, Khaldoun Subhi (2002): The Convergence of World-Historical Social Science. ›Border Thinking‹ as an Alternative to the Classical Comparative Method. In: Grosfoguel, Ramón/Cervantes-Rodríguez, Ana Margarita (Hg.): *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century. Global Processes, Antisystemic Movements, and Geopolitics of Knowledge*. Westport/London: 267-285.

Saner, Hans (1982): *Hoffnung und Gewalt. Zur Ferne des Friedens*. Basel.

Santos, Boaventura de Sousa (2005): Vom Postmodernen zum Postkolonialen. Und über beides hinaus. In: Brunkhorst, Hauke/Costa, Sérgio (Hg.): *Jenseits von Zentrum und Peripherie. Zur Verfassung der fragmentierten Weltgesellschaft*. München/Mering: 197-219.

— (2007): Beyond Abyssal Thinking. From Global Lines to Ecologies of Knowledge: 1-33. URL: http://www.eurozine.com/pdf/2010-07-01-santos-en.pdf. Zugriff: 28.4.2016.

— (Hg.) (2007): *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London.

— (2009): A Non-Occidentalist West? Learned Ignorance and Ecology of Knowledge. In: *Theory, Culture & Society* 26(7-8): 103-125.

— (2014): *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Boulder.

Santos, Boaventura de Sousa/Nunes, João Arriscado/Meneses, Maria Paula (2007): Introduction. Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference. In: Santos, Boaventura de Sousa (Hg.): *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London: xix-lxii.

Sarasin, Philipp (2003): *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt a.M.

Sauer, Birgit (2001): *Die Asche des Souveräns. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte*. Frankfurt a.M./New York.

Sauer, Birgit/Strasser, Sabine (Hg.) (2008): *Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus*. Wien.

Schiwy, Freya (2007): Decolonization and the Question of Subjectivity. Gender, Race, and Binary Thinking. In: *Cultural Studies* 21(2-3): 271-294.

Schmidt, Robert (2009): Symbolische Gewalt (violence symbolique). In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hg.): *Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: 231-235.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schmidt, Robert/Woltersdorff, Volker (2008): Einleitung. In: Schmidt, Robert/Woltersdorff, Volker (Hg.): *Symbolische Gewalt. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*. Konstanz: 7-21.

— (2010): Bourdieu – Der zwanglose Zwang symbolischer Gewalt. In: Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K. (Hg.): *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*. Weilerswist: 313-330.

Schnell, Felix (2014): *Gewalt und Gewaltforschung*. URL: http://docupedia.de/zg/schnell_gewalt_gewaltforschung_v1_de_2014. Zugriff: 15.1.2018.

Schroer, Markus (2000): Gewalt ohne Gesicht. Zur Notwendigkeit einer umfassenden Gewaltanalyse. In: *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 28(4): 434-451.

Schülein, Johannes-Georg (2010): Derrida – Über die Ur-Gewalt der Sprache. In: Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K. (Hg.): *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*. Weilerswist: 295-312.

Schultheis, Franz (2004): Algerien 1960. Zur Genese der Bourdieschen Theorie der gesellschaftlichen Welt. In: Steinrücke, Margareta (Hg.): *Pierre Bourdieu – Politisches Forschen, Denken und Eingreifen*. Hamburg: 14-33.

— (2007): *Bourdieus Wege in die Soziologie*. Konstanz.

— (2008): Symbolische Gewalt. Zur Genese eines Schlüsselkonzepts der bourdieuschen Soziologie. In: Schmidt, Robert/Woltersdorff, Volker (Hg.): *Symbolische Gewalt. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*. Konstanz: 25-44.

Shilliam, Robbie (2011): The Perilous but Unavoidable Terrain of the Non-West. In: Shilliam, Robbie (Hg.): *International Relations and Non-Western Thought. Imperialism, Colonialism and Investigations of Global Modernity*. Abingdon/New York: 12-26.

Shiva, Vandana (1990): Reductionist Science as Epistemological Violence. In: Nandy, Ashis (Hg.): *Science, Hegemony and Violence. A Requiem for Modernity*. Oxford: 232-256.

— (1995): Reduktionismus und Regeneration. Eine Krise der Wissenschaft. In: Mies, Maria/Shiva, Vandana (Hg.): *Ökofeminismus. Beiträge zur Praxis und Theorie*. Zürich.

— (2014): The Women of Chipko. In: Chakrabarty, Bidyut (Hg.): *Non-Violence. Challenges and Prospects*. New Delhi: 309-347.

Singer, Mona (2005): *Geteilte Wahrheit. Feministische Epistemologie, Wissenssoziologie und Cultural Studies*. Wien.

Smith, Linda Tuhiwai (2005): *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London/New York/Dunedin.

Sontag, Susan (1977): *On Photography*. New York.

— (2003): *Regarding the Pain of Others*. New York.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? In: Carry, Nelson/Grossberg, Lawrence (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana-Champaign: 271-313.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

— (1999): *A critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge.
— (2004): Righting Wrongs. In: *The South Atlantic Quarterly* 103(2/3): 523-581.
Spivak, Gayatri Chakravorty/Harasym, Sarah (Hg.) (1990): *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. New York.
Staudigl, Michael (2015): *Phänomenologie der Gewalt*. Cham.
Steinrücke, Margareta (2004): Bourdieus politisches Eingreifen 1. Algerienkrieg, Kritik des Bildungssystems, Konstitution eines kollektiven Intellektuellen. In: Steinrücke, Margareta (Hg.): *Pierre Bourdieu – Politisches Forschen, Denken und Eingreifen*. Hamburg: 108-120.
Swartz, David L. (1997): *Culture & Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago.
Sylvester, Christine (2002): *Feminist International Relations. An Unfinished Journey*. Cambridge.
Thompson, John B. (2017): Bourdieu über Sprache. Eine Einführung. In: Schultheis, Franz/Egger, Stephan (Hg.): *Pierre Bourdieu. Sprache. Schriften zur Kultursoziologie 1*. Berlin: 199-241.
Tilly, Charles (1977): Hauptformen kollektiver Aktion in Westeuropa 1500-1975. In: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft* 3(2): 153-163.
Vázquez, Rolando (2011): Translation as Erasure. Thoughts on Modernity's Epistemic Violence. In: *Journal of Historical Sociology* 24(1): 27-44.
— (2012): Towards a Decolonial Critique of Modernity. Buen Vivir, Relationality and the Task of Listening. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): *Kapital, Armut, Entwicklung. Dokumentation des XV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*. Aachen: 241-252.
Villa, Paula-Irene (2003): *Judith Butler*. Frankfurt a.M.
Wacquant, Loïc (1996): Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus. In: Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc (Hg.): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M.: 17-93.
— (2008): ›Rasse‹ als staatsbürgerliches Verbrechen. In: Schmidt, Robert/Woltersdorff, Volker (Hg.): *Symbolische Gewalt. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*. Konstanz: 289-313.
Wai, Zubairu (2012): *Epistemologies of African Conflicts. Violence, Evolutionism, and the War in Sierra Leone*. New York.
Waldenfels, Bernhard (2000): Aporien der Gewalt. In: Dabag, Mirhan/Kapust, Antje/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*. München: 9-24.
Wallerstein, Immanuel (1974): *The Modern World-System*. New York.
— (2007): *Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus*. Berlin.
Weber, Max (2002) [1919]: *Wissenschaft als Beruf*. Stuttgart.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weingart, Peter (2006): Knowledge and Inequality. In: Therborn, Göran (Hg.): *Inequalities of the World. New Theoretical Frameworks, Multiple Empirical Approaches*. London: 163-190.

Weller, Christoph (2003): Gewalt – politischer Begriff und friedenswissenschaftliche Konzepte. In: Calließ, Jörg/Weller, Christoph (Hg.): *Friedenstheorie. Fragen – Ansätze – Möglichkeiten*. Rehburg/Loccum: 481-508.

Wolff, Robert Paul (2009): On Violence. In: Bufacchi, Vittorio (Hg.): *Violence. A Philosophical Anthology*. Houndmills/New York: 51-64.

Woolf, Virginia (1994): *To the Lighthouse*. London/New York.

Yacine, Tassadit (2010): *Die Entstehung einer singulären Ethnosoziologie*. Einleitende Vorbemerkungen zu Pierre Bourdieu: Algerische Skizzen. Frankfurt a.M.

Yeğenoğlu, Meyda (1999): *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge.

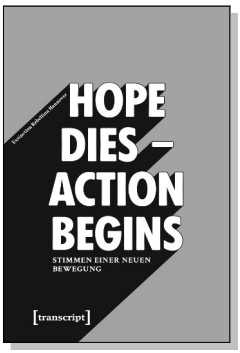
Young, Robert C. (2006): *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Malden/Oxford/Carlton.

Ziai, Aram (Hg.) (2016): *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*. Bielefeld.

Zuckerhut, Patricia (2011): Lateinamerika – innere und äußere Grenzziehungen der Moderne. Sexualisierte, rassisierte und epistemische Gewalt als Grundlagen von Kolonialität und Moderne. In: Zuckerhut, Patricia/Grubner, Barbara (Hg.): *Gewalt und Geschlecht. Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf sexualisierte Gewalt*. Frankfurt a.M.: 49-66.

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Politikwissenschaft



Extinction Rebellion Hannover
»Hope dies – Action begins«: Stimmen einer neuen Bewegung

2019, 96 S., kart.
7,99 € (DE), 978-3-8376-5070-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
E-Book: ISBN 978-3-8394-5070-3
EPUB: ISBN 978-3-7328-5070-9

Thomas Kruchem
Am Tropf von Big Food
Wie die Lebensmittelkonzerne den Süden erobern und arme Menschen krank machen

2017, 214 S., kart., 10 SW-Abbildungen
19,99 € (DE), 978-3-8376-3965-0
E-Book: 16,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3965-4
EPUB: 16,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3965-0

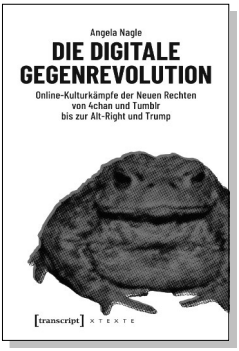
Jan Brunner, Anna Dobelmann, Sarah Kirst, Louisa Prause (Hg.)
Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte

2019, 326 S., kart., Dispersionsbindung, 1 SW-Abbildung
24,99 € (DE), 978-3-8376-4433-3
E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4433-7

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

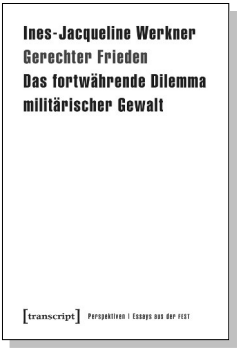
https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Politikwissenschaft



Angela Nagle
Die digitale Gegenrevolution
Online-Kulturkämpfe der Neuen Rechten von 4chan und Tumblr bis zur Alt-Right und Trump

2018, 148 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-4397-8
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4397-2
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4397-8



Ines-Jacqueline Werkner
Gerechter Frieden
Das fortwährende Dilemma militärischer Gewalt

2018, 106 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-4074-8
E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4074-2

Judith Vey, Johanna Leinius, Ingmar Hagemann (Hg.)
Handbuch Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen
Ansätze, Methoden und Forschungspraxis

2019, 306 S., kart., Dispersionsbindung,
2 SW-Abbildungen, 2 Farbabbildungen
24,99 € (DE), 978-3-8376-4879-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
E-Book: ISBN 978-3-8394-4879-3

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839451311 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -