

SPRACHE UND MACHT

edition pen Band 83

Die edition pen wird im Auftrag des
Österreichischen P.E.N. herausgegeben.

Redaktion: Helmuth A. Niederle

SPRACHE UND MACHT

Dokumentation des Symposiums

Herausgegeben von
Helmuth A. Niederle

Löcker

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Kulturabteilung der
Stadt Wien (MA 7), Abteilung Literatur.

Gestaltung: Elisabeth Erler

© Erhard Löcker GesmbH, Wien 2017

Herstellung: Axlo, Poznań, Polen

ISBN: 978-3-85409-891-1

INHALT

Helmuth A. Niederle <i>Geleitwort</i>	9
Sarita Jenamani <i>Mit den Worten anderer: Über Sprachverlust und Sprachwandel bei AutorInnen im Exil</i>	14
Aftab Husain <i>Of Speaking and Muteness: The Problematics of Language for Exiled Writers</i>	24
Claudia Brunner <i>Vom Sprechen und Schweigen und (Zu)Hören in der Kolonialität des Wissens</i>	30
Philo Ikonya <i>The Power Of The Spoken Word Over Us: Truth, Beauty And Lies?</i>	72
Harald Kollegger <i>Sprachlos die Macht, machtlos die Sprache</i>	86
Sama Maani <i>„Islamophobie“: wie falsche Begriffe falsches Bewusstsein schaffen – und umgekehrt</i>	95
Elisabeth Schrattenholzer <i>Sprache und Verantwortung</i>	108
Ruth Wodak <i>Politik der Angst – Die diskursive Konstruktion von Fremdheit</i>	143
Pravu Mazumdar <i>Der maskierte Diskurs – Anmerkungen zum Newspeak der Political Correctness</i>	164

Im Jahr 2017 begeht der Österreichische PEN seinen 70. Jahrestag der Reorganisation nach dem Zweiten Weltkrieg. Dies war Anlass für zwei einander ergänzende Symposien für Standortbestimmungen. Beide fanden im November 2016 statt. Das eine widmete sich dem Thema „Sprache und Macht“ und behandelte das Medium, das nicht nur jedeln Schreibendeln interessieren muss. Die Sprache ist das Werkzeug der Autorinnen und Autoren, die damit ihre Sicht auf die ihnen eigene Lebenswelt beschreiben und das aufzeichnen, was sie in ihr vorfinden, um manches zu tadeln und anderes wiederum zu loben. Die zweite Tagung war dem Thema der Utopie gewidmet. Es war dies einerseits eine Referenz an Thomas Morus, dessen Roman Utopia im Jahr 1516 erschien, andererseits galt es, der selbstkritischen Frage nachzugehen: Gibt es wenigstens eine erdachte bzw. vorgestellte Gewissheit von dem, was in den nächsten Jahren den Menschen auf diesem Erdenrund erwartet? Anders gesagt: Hat irgendjemand eine Ahnung, wohin sich unser blauer Planet entwickelt?

Claudia Brunner

VOM SPRECHEN UND SCHWEIGEN UND (ZU)HÖREN IN DER
KOLONIALITÄT DES WISSENS –
PARADOXE ÜBERLEGUNGEN ZUR ANALYSE, KRITIK UND
ENTGEGNUNG (NICHT NUR) EPISTEMISCHER GEWALT

*„Die jetzt nichts zu sagen haben, weil die Tat das Wort hat,
sprechen weiter.*

Wer etwas zu sagen hat, trete vor und schweige!“
(Kraus 1914: 2)

„We have to learn to work together in silence.“
(Spivak 2000, zit. n. Dhawan 2012: 57)

*1. [...] Freiheit für den Widerspruch
und die Widersprüchlichkeit [...]*

Das diskursive Getöse, das den Beginn des sogenannten Ersten Weltkrieges begleitet, ist der Hintergrund, vor dem Karl Kraus die oben zitierten, widersprüchlich anmutenden Worte fand. Sie bringen ein Widersprechen gegen die ihn umgebende Normalität der Mobilisierung für den Krieg zum Ausdruck. Noch hundert Jahre später haftet ihnen der Eindruck eines paradoxen Ringens an, der von zwei Aspekten ausgeht. Der erste rührt her von der sozialen Situation des Krieges selbst und betrifft die Herausforderungen des (Wider)Sprechens. Wie und was kann und soll man überhaupt sprechen oder schreiben, wenn kriegserische Gewalt jegliches ihr widersprechende Wort übertönt und martialische Rhetorik den Raum des Sagbaren einengt? Ist Ein- und Widerspruch angesichts der wirkmächtigen Eigendynamik von hegemonialen Diskursen von vorne herein zum Scheitern verurteilt? Bleibt jenen, die nicht mitbrüllen wollen, also nur das Flüstern oder Schweigen?

Daraus folgt die zweite Widersprüchlichkeit. Sie betrifft die Frage, ob angesichts der Unmöglichkeit zu (wider)sprechen dem demonstrativen, hervortretenden, provokativen Schweigen möglicherweise eine subversive Kraft innewohnt. Kann sich ein solches Schweigen den lärmenden Taten der Gewalt oder ihrem sprachlos machenden Schweigen entgegenstellen? Bietet es eine adäquate Antwort auf einen liberalen Diskurs des vermeintlich besseren Arguments, der die Zustimmung der Marginalisierten sucht, um die eigene Norm zu rechtfertigen? Wie kann ein stilles, vermeintliches Nichts sich Gehör verschaffen? Wessen Schweigen wird gehört? Und was braucht es, um es überhaupt (zu)hören zu können?

An der Schnittstelle von Friedensforschung, Internationalen Beziehungen, Politischer Theorie und Wissenssoziologie denke ich über das Verhältnis von Sprechen, Schweigen und (Zu)Hören nach, das sich aus meiner Beschäftigung mit dem Zusammenhang zwischen Wissens- und Gewaltverhältnissen ergibt, den insbesondere feministische sowie post- und dekoloniale Perspektiven problematisieren. Es geht also um (nicht) sprechen, um (nicht) hören und um (nicht) gehört werden in der „Geopolitik des Wissens“ (Mignolo 2002), die historisch gewachsene und sich beständig erneuernde Ungleichheits- und Gewaltverhältnisse normalisiert (Brunner 2016b). Angesichts der Tatsache, dass sich das Reden von Gewalt nur schwer aus der Konsistenz der Methoden, Begriffe und Ordnungen lösen kann, in der auch die Gewalt selbst geplant und legitimiert wird (Platt 2002: 41), will ich darlegen, dass Sprechen und Sprache auch gewaltförmig sein kann, weil beide von der anhaltenden „Kolonialität von Macht und Wissen“ (Quijano 2016; Quintero/Garbe 2013) geprägt sind. Demgegenüber lote ich aus, inwiefern die Verweigerung oder das Aussetzen des Sprechens möglicherweise auch Wege aus der Gewaltverstrickung weisen, die mit dieser

Kolonialität notwendigerweise einhergeht. Es geht mir nicht in erster Linie um individuelle Befähigung zum richtigeren Schweigen oder zum besseren Sprechen, sondern um die Skizzierung von Widersprüchlichkeiten, die sich bei näherer Betrachtung der Problematik auftun. Meine Argumentation basiert auf Überlegungen aus unterschiedlichen disziplinären Feldern, die das Dilemma des bedrängenden Entweder/Oder von Sprechen/Schweigen näher beschreiben, indem sie den dominanten eurozentrischen Referenzrahmen logozentrischer Sprachtheorien in Richtung post- und dekolonialer Ansätze verlassen und das (Zu)Hören und Gehörtwerden in den Vordergrund rücken.¹

Als Ausgangspunkt dient mir neben dem eingangs genannten Kraus'schen Paradoxon die Forderung der postkolonialen Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak, dass wir angesichts des anhaltenden Zustands der Kolonialität zu lernen hätten, auch ohne Worte miteinander an Alternativen zu arbeiten: „We have to learn to work together in silence“ (zit. n. (Dhawan 2012: 57)).² Damit scheint sie Kraus' widersprüchlicher Forderung nach subversivem, widerständigem Schweigen zuzustimmen. In einer Distanz von 100 Jahren und tausenden Kilometern regen beide dazu an, nach Möglichkeiten jenseits der Dichotomie von befreiendem/offensivem Sprechen und scheiterndem/defensivem Schweigen zu suchen. Sie schlagen vor, dieses Verhältnis in der ihm eigenen Widersprüchlichkeit erst denken zu lernen, anstatt voreilig das eine zu preisen und das andere zu verwerfen. Von beiden sind damit nicht in erster Linie die Benachteiligten des historischen Kolonialismus, die Kolonisierten und ihre Nachkommen, gemeint. Vielmehr richtet sich diese Anrufung meines Erachtens an jene, die zu sprechen und dabei gehört und verstanden zu werden gewohnt sind, also die Begünstigten des anhaltenden Zustands der Kolonialität. Dazu gehören zweifelsohne auch Wissenschaftler_innen, Intel-

lektuelle und Kritiker_innen wie ich selbst sowie potenziell auch Leser_innen dieses Aufsatzes. Für diese Adressat_innen der hier dargelegten Überlegungen handelt es sich beim (Zu)Hören, auf das meine Argumentation zuläuft, letztlich nicht nur um ein Privileg, sondern auch um eine politische Entscheidung.

2. [...] „Gewalt spricht nicht“ & „Sprache ist gewaltfrei“ [...]

Im zwar vielfach kritisierten, aber anhaltend dominanten liberalen Paradigma besteht immer noch breiter Konsens, dass Sprache und Gewalt einander ausschließende Sphären bezeichnen würden. „Die Gewalt spricht nicht“, wird der Gewaltforscher Jan Philipp Reemtsma kritisch von Burkhard Liebsch zitiert (Liebsch 2014: 355–356). Sprache, die Gemeinschaft verheiße und damit den Raum des Zivilisierten und Politischen schlechthin konstituiere (Arendt 1970), so der weit verbreitete Umkehrschluss, könne daher auch keine Gewalt verüben (Liebsch 2014: 370).³ Im Anschluss an Jürgen Habermas, der als paradigmatisch für den eurozentrischen Logozentrismus des liberalen Paradigmas gelesen werden kann, wohnt der Sprache und dem Diskurs ein Telos der Verständigung inne, deren Rationalität sich allein im „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ durchsetze (Celikates 2010: 273). Zu den idealisierenden Voraussetzungen einer daraufbasierenden Argumentations- und Diskurspraxis zählen Transparenz, Inklusion aller Beteiligten sowie gleichberechtigte und aufrichtige Teilhabe an Kommunikationsprozessen. Aus diesen logozentrischen Komponenten leitet sich das eurozentrische Versprechen universeller Freiheit und individuellen wie auch gesellschaftlichen Fortschritts ebenso ab wie die Überzeugung, auf diesem Weg in den Besitz allgemein gültiger Wahrheit zu gelangen (Brown 2005: 84; Hanssen 2000: 160). Darüber hinaus beansprucht die damit

einhergehende Annahme der Gewaltfreiheit zugleich die Voraussetzung und das Ergebnis dieser Praxis zu sein (Celikates 2010: 276; Herrmann/Kuch 2007: 11). In einem liberalen Verständnis von Sprache gilt daher das Recht auf freie Rede auch als Eckpfeiler demokratischer Verfassungen und damit als Vermittlungsmedium, Ermächtigungsinstrument sowie Freiheitsverheißung (Dhawan 2010: 371). Sprechen, Schreiben und Wissen, Kommunikation, Debatte und Diskurs⁴ scheinen also eine Sphäre jenseits des schmutzigen Geschäfts des Krieges und der Gewalt zu konstituieren, wobei Gewalt zumeist im isolierten Singular direkter und physischer Verletzung verstanden wird. Diese Sichtweise skizziert das liberale Paradigma, das sowohl Sprach- als auch Gewalttheorien dominiert und auch in Politischer Theorie, Internationalen Beziehungen und Friedens- und Konfliktforschung weit verbreitet ist (Brunner 2016b).

Ungleich seltener und vielleicht schon naturgemäß wortkarger diskutiert wird sein Gegenteil, das Schweigen, das Nicht-Sprechen, dem auch das Nicht-Wissen unterstellt wird. Eingebettet in Rede- und Schweigeordnungen des Sozialen, in Anstands- und Klugheitsregeln sowie in Privilegien und deren Abwesenheit (Hahn 2013: 33), erscheint Schweigen als Ausschluss vom oder Scheitern am verheißungsvollen Angebot der Demokratie samt ihrer befreienden Möglichkeiten und Sagbarkeiten. Ihm haftet die angeblich selbst verschuldete Schwäche der Ungebildeten und der Ignorant_innen an, der Renitenten, der Suspekten und derer, für die es ohnehin besser zu sein scheint, wenn Andere für sie Entscheidungen treffen und auch sprechen. In der Theorietradition des Liberalismus gilt Schweigen als Zeichen des Gehorsams, des Nichtwissens, der Rückständigkeit oder Apathie bzw. der Zugehörigkeit zum privaten Raum im Gegensatz zur Öffentlichkeit von Wort und Sprache (Bourgault 2015: 163). Mit der Übernahme dieser aristotelischen

Dichotomisierung von Sprechen und Schweigen, von Wort und Stille, von Öffentlichkeit und Privatheit, die für die politische Theorie der westlichen Welt konstitutiv ist, teilen auch viele feministische Perspektiven diese Einschätzung, doch sie formulieren sie als Kritik. Adrienne Rich bringt dies auf den Punkt, wenn sie sinngemäß sagt: Wo die Sprache und das Benennen Macht bedeuten, ist die Stille Unterdrückung und Gewalt (ebd.: 167). Auch Audre Lorde spricht zu Recht von den Tyranneien der Stille (ebd.: 168), denn von der Position der Unterdrückung aus betrachtet stellt das Sprechen eine Technik des Widerstands und der Selbstermächtigung dar.⁵ Doch spätestens mit den poststrukturalistischen *linguistic/discursive* und *colonial turns*, die gezeigt haben, wie sehr auch Sprache und Sprechen in Gewaltverhältnisse verstrickt sind, loten hegemoniekritische Ansätze aus, ob und inwiefern die Stille, das Schweigen, die Verweigerung nicht auch ein Weg sein kann, sich den Zugriffen der Macht zu entziehen, Risse in ihrem Gefüge zu provozieren und Alternativen zum Bestehenden zu entwickeln (Dhawan 2007, 2010; Hark 2014). Eine solche Perspektive verkompliziert die Analyse von Sprechen und Schweigen. Sie hält vorerst bei der Beschreibung des Dilemmas inne, anstatt allzu voreilige Handlungsempfehlungen zu formulieren.

Im Gegensatz zu Gesprochenem/Geschriebenem, das uns vermeintlich eindeutig entgegentritt, begegnet uns das Schweigen von vorne herein als unstrukturiert und gestaltungslos – doch es kann vieles bedeuten (Assmann 2013). Viel mehr noch als das gesprochene oder geschriebene Wort ist seine Wirkung kontextabhängig (Schmitz 1990: 32). Nicht nur ist ungewiss, worin diese besteht, sondern auch, ob es sich überhaupt um intentionales Schweigen oder um Nicht-Kommunikation aus ganz anderen Gründen handelt (Hahn 2013: 30). Schweigen bezeichnet also nicht einfach ein Nicht-Sprechen oder eine mehr oder weniger zufällige Leere

der Stille. Es entsteht durch das Aussetzen des Sprechens, ist aber kein Aussetzen der Kommunikation, weil diese immer beides beinhaltet (Assmann 2013: 51). Schweigen ist weder nichts noch eine andere Sprache, sondern es ist zugleich deren An- und Abwesenheit, ebenso wie dem Sprechen selbst immer auch das Element des Schweigens innewohnt (Schmitz 1990: 25). Sprechen wie auch Schweigen kann gliedern, Bedeutung tragen und soziale Beziehungen zwischen Sprechenden organisieren (ebd.: 30–32). Schweigen ist nicht nur das Gegenteil von, sondern auch ein Modus von Sprache und damit Tun und Lassen zugleich (Hark 2014: 102). Es ist also Baustein jeder Kommunikation, kann darüber hinaus aber auch als Bestandteil eines rituellen Settings fungieren oder den radikalen Abbruch von Beziehung einleiten (Assmann 2013). Ein solches Schweigen ist Provokation, denn dann zwingt es das Gegenüber, sich dazu zu verhalten (Wulf 1992: 7). Es resultiert nicht aus Unfähigkeit, sondern verkörpert die Unwilligkeit gegenüber einer erwarteten Kommunikation oder die radikale Infragestellung einer bestehenden sozialen Beziehung. Die liberale Tradition hingegen „beträgt uns um die Tatsache“ (Gebauer 1992: 33), dass Kommunikation stets in Beziehungskonstellationen stattfindet, die höchst asymmetrisch und gewaltförmig sein können (ebd.). Das gilt nicht nur im interpersonellen Setting des Sprechakts, der zumeist den Ausgangspunkt eurozentrischer Sprachtheorien bildet, sondern auch im globalen Setting internationaler Macht-, Herrschafts- und Gewaltverhältnisse, auf das die Friedens- und Konfliktforschung ihre Aufmerksamkeit richtet. Christine Sylvester legt im Begriff *Relations International*, der sowohl den Gegenstand als auch die Disziplin bezeichnet, die Betonung nicht auf die üblicherweise vorrangige Internationalität, sondern auf deren Geflechte von Beziehungen (Sylvester 2002). Diese sind immer auch historisch gewordene und in einem asymmetrischen und strukturell

gewaltförmigen Setting geopolitischer Ordnungen verankert, die auch epistemische Ordnungen sind. Es geht also um die Infragestellung bestehender Gewaltverhältnisse als Beziehungsgeflecht von zu Normalität geronnenen Ordnungen, wenn wir über das Sprechen und Schweigen und (Zu)Hören in der *Kolonialität von Macht und Wissen* nachdenken, die von *epistemischer Gewalt* mit hervorgebracht und immer wieder aufs Neue befestigt wird. Diese beiden Konzepte aus dem interdisziplinären Feld post- und dekolonialer Theoriebildung will ich im Folgenden erläutern.

3. [...] Epistemische Gewalt und die Kolonialität von Macht und Wissen [...]

Die beiden aus dem lateinamerikanischen Kontext kritischer Sozialwissenschaften stammenden Konzepte „Kolonialität der Macht“ sowie „Kolonialität des Wissens“ (Germaná 2013; Lander 1993; Quijano 2016) sind wichtige Grundlagen für ein Gewaltverständnis, das auch den Raum der Sprache und des Wissens umfasst und damit den Zustand des von Christa Wolf in anderem Kontext⁶ so treffend bezeichneten „Vorkriegs“ (Wolf 1983: 76) sichtbar macht. In der dekolonialen Debatte wird die Moderne als Projekt der Kolonisierung, Unterwerfung, Ausbeutung und Vernichtung analysiert – und nicht als jene emanzipatorische Leistung und Zivilisierung der Welt bestätigt, als die sie in eurozentrischen Debatten verstanden wird (Germaná 2013). Dabei werden die Ursprünge der Moderne in der gewaltsamen Eroberung Amerikas und der darauf basierenden europäischen Hegemonie über den Atlantik ab dem 16. Jahrhundert verortet (Dussel 2012; Quijano 2016; Quintero/Garbe 2013). Moderne und Kolonialität sind also ko-konstitutiv, weshalb Gewalt kein Störfall der Moderne, sondern bereits ihrer Genese zutiefst eingeschrieben ist. Gewalt kann also nicht

abgetrennt von eben jener Kolonialität analysiert werden, in der sie sich entfaltet (hat), in die sie eingebettet ist, und die auch unsere Wege zu ihrem Verständnis prägen. Diese Verschränkung wird in dekolonialen Ansätzen als grundlegende Bedingung für die Entwicklung des kapitalistischen Welt-systems betrachtet, das sich mit seinen Ausbeutungs- und Akkumulationsmechanismen global durchgesetzt hat und bis heute anhält. Die auf vielfache Weise gewaltförmigen Ursprünge der weltweit durchgesetzten Moderne verschwinden jedoch in dominanten eurozentrischen Narrativen, indem die Moderne immer wieder als Errungenschaft und Erfolgsgeschichte (französischer) Aufklärung, (britischer) industrieller Revolution oder (deutscher) Reformation erzählt wird (Boatc /Costa 2010). Diese Narration liefert auch die Grundlagen des zuvor skizzierten logo- und eurozentrischen liberalen Paradigmas, in dem das individuelle Sprechen zum politischen Versprechen nicht nur von Selbstbestimmung, sondern auch von Fortschritt und Wohlstand wird. Es scheint, als stünden diese Entwicklungen in keinerlei Relation zu jenen Kolonialpolitiken, die sowohl die konzeptionelle und geopolitische Hervorbringung als auch den ökonomischen und kulturellen Aufstieg Europas zum nachzuahmenden Erfolgsmodell für die ganze Welt überhaupt erst ermöglicht haben. Diese Zusammenhänge zu berücksichtigen, ermöglicht es, die historische und gegenwärtige Dimension von Wissen und Sprache in Analyse und Kritik zu integrieren. Erst damit wird der unsichtbaren Wirksamkeit epistemischer Gewalt Aufmerksamkeit zuteil, also jener Gewaltförmigkeit, die dem Wissen selbst innewohnt; und damit auch der Sprache als dessen privilegiertem Artikulationsmodus. Der zuerst kolonialen und später imperialen Asymmetrie in Wirtschaft und Politik liegt nämlich nicht nur die Ausbeutung und physische Vernichtung von Menschen zugrunde, sondern auch die systematische Subalternisierung und Auslöschung

von Wissens-, Sprach- und Seinsformen der kolonisierten Bevölkerungen. Damit geht notwendigerweise zugleich die Privilegierung jener Wissens-, Sprach- und Seinsformen einher, die den Kolonisierenden eigen sind und mit der kolonialen Expansion Anspruch auf Universalität zu behaupten beginnen (Grosfoguel 2008).

Von dieser Möglichkeitsbedingung sind notwendigerweise auch Wissens- und Praxisfelder wie die Internationalen Beziehungen, die Politikwissenschaft sowie die Friedens- und Konfliktforschung geprägt, die den Ausgangspunkt meiner Überlegungen bilden. Die Prämissen des Sprechens, Schreibens und Wissens über Gewalt, die in diesen für politische Gewaltfragen privilegierten Feldern vorherrschen, sind also selbst Elemente dessen, was in der postkolonialen Theorie „epistemische Gewalt“ (Spivak 1988) genannt wird. Im Anschluss an Spivak weiterführende post- und dekoloniale Begriffsbestimmungen (Dotson 2011; Galván-Álvarez 2010; Garbe 2013; Shiva 1990) verstehe ich unter epistemischer Gewalt jenen Beitrag zu gewaltförmigen gesellschaftlichen Verhältnissen, der im Wissen selbst, in seiner Genese, Ausformung, Organisation und Wirkmächtigkeit angelegt ist (Brunner 2013: 228–229). Epistemische Gewalt ist dementsprechend tief in unser Wissen eingelagert, ebenso wie in die Wege, auf denen wir zu diesem Wissen kommen (Brunner 2016a: 39). Phänomene epistemischer Gewalt gehen also weit hinaus über Begriffe und Debatten betreffend unterschiedliche Formen direkter und physischer Gewalt, von der sich der eurozentrische Logozentrismus, der Sprache und Wissen als den Hort von Gewaltfreiheit vorstellt, so vehement abgrenzt. Epistemische Gewalt verbindet das eine mit dem anderen: unser Wissen über Gewalt mit ihren Erscheinungsformen, Ursachen und Konsequenzen selbst. Der schillernde Begriff berührt dementsprechend epistemologische, theoretische, konzeptionelle und method(olog)ische Aspekte ebenso

wie soziale, politische, institutionelle, ökonomische und wissenssoziologische. Diese Dimensionen sind bereits in Michel Foucaults Analysen des Zusammenspiels von Wissen und Macht im (west)europäischen Kontext angelegt, in denen er von epistemischer Gewalt spricht (Foucault 1973, 1974, 1978). Es war auch Foucault, der dazu angeregt hat, das Schweigen als Methode des Widerstands und Werkzeug der Freiheit weiter zu denken und zu praktizieren (Bourgault 2015: 163).

Aus post- und dekolonialer Perspektive ist epistemische Gewalt und mit ihr das affirmative ebenso wie das subversive Schweigen vor allem von der Kolonialität von Macht und Wissen aus zu denken, also von der von Foucault selbst vernachlässigten kolonialen Kehrseite der europäischen Moderne. Denn auch wenn der politische Prozess der Dekolonisierung bis auf wenige Ausnahmen abgeschlossen zu sein scheint (Young 2006: 3–4), wirken zahlreiche Dimensionen des Kolonialismus bis heute nach. Dies gilt nicht nur für die ehemaligen Kolonien und die einst/jetzt Kolonisierten, sondern auch für die dominanten Zentren und die einst/jetzt Kolonisierenden. Die Kolonialität von Macht und Wissen resultiert also aus der 500jährigen Geschichte der kolonialen Expansion Europas und der Ausbeutung und Unterwerfung beinahe der ganzen Welt, deren Folgen bis in die Gegenwart reichen. Sie tun dies nicht zuletzt aufgrund von und eben in jenen epistemologischen Kontinuitäten, deren Ursprünge in der Genese und Durchsetzung eurozentrischen Wissens zu suchen sind (Boatcă et al. 2010; Franzki/Aikins 2010; Ziai 2016). Das ist mit dem Begriff der Kolonialität gemeint, der aus post- und dekolonialer Perspektive zentral ist für das Verständnis jener global asymmetrischen Macht-, Herrschafts- und schließlich auch Gewaltverhältnisse, für die epistemische Gewalt zwar keine kausale Ursache, jedoch eine grundlegende Möglichkeitsbedingung darstellt. Genau

dort, in der anhaltenden kognitiven und materiellen Kolonialität, wirkt epistemische Gewalt. Sie tut es weitgehend geräuschlos und unsichtbar, und sie tut es auch dann, wenn direkte physische Gewalt überwunden und gebannt zu sein scheint, also auch im Sprechen, (Ver)Schweigen und (Zu)Hören.

Auch aus feministischer (Batscheider 1993) und marxistischer (Galtung 1975) Sicht befinden sich Vorkrieg/Krieg/Nachkrieg auf einem Kontinuum gewaltförmiger Verhältnisse in einem „System organisierter Friedlosigkeit“ (Senghaas 1968: 460), das nicht allein durch die Abwesenheit von offiziell so bezeichnetem Krieg außer Kraft gesetzt werden kann. Um der Vielgestaltigkeit und Prozesshaftigkeit komplexer und nachhaltiger Gewaltverhältnisse gerecht zu werden, bedarf es also unterschiedlicher und vor allem auch weiter Konzepte von Gewalt, die die zahlreichen Verwobenheiten von einst und jetzt, von innen und außen, von Zeiten und Räumen des Kriegs und des Friedens benennen und miteinander in einen größeren Zusammenhang stellen als ein enges Verständnis von direkter physischer Gewalt allein dies tut. Konzepte struktureller (Galtung 1975), symbolischer (Bourdieu/Passeron 1973) und kultureller (Galtung 1990) Gewalt, diskursiver (Foucault 1973), sprachlicher (Kuch/Herrmann 2010), visueller (Regener 2010) oder auch normativer (Butler 2009) und ethischer (Butler 2007) Gewalt sind Versuche aus westlichen Wissenstraditionen, um das vorherrschende allzu enge Verständnis von Gewalt zu weiten. Bemerkenswerterweise sind diese Konzepte durchwegs außerhalb jener wissenschaftlichen Felder und Disziplinen entstanden, die ihrerseits über privilegierte Expertise zur Analyse und Reduktion kriegesischer Gewalt und gewaltförmiger Konfliktaustragung im internationalen und globalen Kontext zu verfügen behaupten. Dazu zählen etwa Internationale Beziehungen, Politikwissenschaft sowie

auch Teile der Friedens- und Konfliktforschung, die weite Gewaltbegriffe überwiegend ablehnen (Brunner 2016a, 2016b). Vor dem Hintergrund eines weiten, prozesshaften und relationalen Gewaltbegriffs über das Wechselspiel von Sprechen, Schweigen und (Zu)Hören nachzudenken, eröffnet ganz andere Perspektiven als die vermeintliche Eindeutigkeit des liberalen Paradigmas von Gewalt und Gewaltfreiheit, von Schweigen und Sprechen dies nahe legt. Unter der Berücksichtigung von epistemischer Gewalt sowie angesichts der Kolonialität von Macht und Wissen, in der sich diese entfaltet und die sie zugleich mit hervorbringt, kann Sprechen auch Gewalt bedeuten und Schweigen vielleicht einen Ausblick zu deren Überwindung öffnen. Schließlich ist auch das (Zu)Hören und Gehörtwerden neu zu denken, wenn wir der Notwendigkeit einer Dekolonisierung nicht nur von Macht, sondern auch von Wissen zustimmen. Wesentlich ist dabei zu berücksichtigen, von wem und von wo aus gesprochen, geschwiegen und (nicht) gehört wird. Denn erst die genaue Betrachtung der Asymmetrie von Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen ermöglicht das Ausloten von hegemonialem oder subversivem Potenzial nicht nur des Sprechens und Gehörtwerdens, sondern auch des (Ver)Schweigens und (Zu)Hörens.

4. [...] Konstellationen von Sprechen, Schweigen und (Zu)Hören [...]

Im Folgenden erörtere ich vier unterschiedliche Konstellationen von Schweigen. In jede ist epistemische Gewalt auf andere Weise involviert und in allen wird deutlich, wie (Ver)Schweigen, Sprechen und (Zu)Hören in der Kolonialität von Macht und Wissen verwoben sind: erstens das privilegierte Schweigen der Macht, das Andere zum Verschweigen bringen kann, und zweitens das Verstummen und Verstummtwerden

von Marginalisierten. Auf diese machtreproduzierenden und defensivierenden Modi des Schweigens folgen drittens Überlegungen zu offensivem und verweigerndem Schweigen, das aus der Position der Unterlegenheit heraus artikuliert wird und einen notwendigen Zwischenschritt auf dem Weg zu einer Dekolonisierung von Macht und Wissen darstellt. Viertens schließlich geht es um das potenziell solidarische, aber ebenfalls komplizierte Schweigen der Privilegierten, die sich der problematischen Position „auf dieser Seite der Linie“ (Santos 2014: 3) bewusst sind und nach adäquaten Denk- und Handlungsweisen suchen, um diesen Prozess zu unterstützen.

4.1 [...] Privilegiertes Schweigen und zum Schweigen Bringen als Technik der Macht [...]

Die Macht schweigt und spricht nicht nur selbst, sondern definiert auch den Raum von Rede und Nicht-Rede für andere, von zu Sagendem und nicht Sagbarem, und zwar in ihren eigenen Begriffen, in ihrer eigenen Sprache. Sie organisiert „Rederecht und Schweigepflicht“ (Schmitz 1990: 16). Wer Macht hat, kann also sprechen (lassen) und in Foucault'schem Sinne wahr-sagen – und wird gehört. Wer Macht hat, kann aber auch schweigen und verschweigen, die Rede an beliebiger Stelle aussetzen oder die Antwort verweigern (Hahn 2013: 43–44). Die Macht stellt jedenfalls die Wahl der Mittel zur Verfügung. In ihrer Position kann bequem entschieden werden, ob sie sich lieber in Sprechen oder in Schweigen kleidet, um sich durchzusetzen. Das bedeutet nicht, dass dies immer gelingt, denn überall, wo Macht ist, ist auch Widerstand. Doch die Chancen für die Durchsetzung von Interessen stehen umso besser, je normalisierter sich diese Position entwerfen kann und als solche anerkannt wird. Umso schwieriger wird es für Kritik und

Widerspruch, jene Macht, Herrschaft oder Gewalt, die zur Norm wird, herauszufordern.

Nach Walter Benjamin ist eine Institution, ein politisches System, eine Gesellschaft dann umso machtvoller, wenn die gewaltvollen Ursprünge der eigenen Genese verschwiegen werden, gerade weil damit die Legitimation brutalster Formen von Gewalt ermöglicht wird, die dieses System selbst hervorbringt (zit. n. Dhawan 2007, 287). Dies stellt eine besonders eindrückliche Form epistemischer Gewalt dar, weil in ihr der Zusammenhang zwischen direkter physischer und anderen Formen von Gewalt so unmissverständlich auf der Hand liegt. Eine solche Normalisierung von Gewaltverhältnissen muss nicht erst argumentiert werden, wenn die zur Verfügung stehenden Wissensbestände und Erkenntnisperspektiven bereits einen bestimmten Standpunkt nahelegen und Alternativen gar nicht gedacht oder aufgrund dominanter Artikulationsweisen nicht ausgesprochen werden können. Die epistemische Gewalt des Schweigens und Verschweigens ist also bei weitem mehr als nur eine Frage von miss- oder gelungenem Kommunikationssetting. Es sind die von Vandana Shiva so benannten Wissensmonopole selbst, die sich in der Praxis epistemischer Gewalt herausbilden, und sie sind auf mehrfache Weise von eben dieser geprägt: Epistemische Gewalt wirkt gegenüber den Subjekten ebenso wie den Objekten von Wissen und schließlich auch gegen das Wissen selbst (Shiva 1990: 233). Das erschwert aktiven Widerspruch und erst recht die nachhaltige Herausbildung von alternativem oder Gegenwissen, zumal diese Wissensmonopole auf Engste mit der Herausbildung und Expansion des globalen Kapitalismus verwoben und diesem entsprechend zu Diensten sind (ebd.: 238). Die Genese, Implementierung und Weiterentwicklung von eurozentrischen Wissensregimen im Kontext der kolonialen Eroberung ist der Dreh- und Angelpunkt eines die Kapitalismuskritik produktiv verkomplizierenden

Verständnisses von epistemischer Gewalt. Letztere hat nicht nur den Kolonialismus ermöglicht und begleitet, sondern setzt sich in der Kolonialität von Macht und Wissen bis heute in unterschiedlichen Formen fort.

Epistemische Gewalt besteht vor allem darin, dominante Wissens- und Wahrheitsbestände hervorzubringen und damit bestehende Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu befestigen. Die immer wieder versuchte und erfolgreiche Durchsetzung von bestimmtem Wissen geht notwendigerweise mit der Delegitimierung, Sanktionierung und Verdrängung alternativer Erkenntnismöglichkeiten und Wissensbestände einher (Garbe 2013: 3). Diese werden durchaus auch mit massiven anderen Formen von Gewalt durchgesetzt, wenn Menschen und Wissen auf der Basis von Kategorisierung, Klassifizierung, Hierarchisierung benachteiligt, unterdrückt oder auch vernichtet werden. Nicht nur gelangen diese Stimmen nicht in den Raum des Gesprochenen und Gehörten. Sie werden im Extremfall auch im endgültigsten und direkten physischen Sinne zum Schweigen gebracht. Michel Foucault hat dies am Beispiel des Wahnsinns, der Sexualität, der Delinquenz und anderen Themen eindrucksvoll für den europäischen Kontext der Neuzeit gezeigt. Die koloniale Kehrseite dieser Dynamik wird von post- und dekolonialer Theorie analysiert und im Begriff „Epistemizid“ (Santos 2014) zugespitzt. Damit ist die systematische Vernichtung von Wissen und Lebensweisen gemeint, die im kolonialen Kontext immer auch mit der Ausbeutung und Vernichtung von menschlichem Leben und natürlichen Ressourcen einhergeht. Zwischen der Eroberung der Amerikas, der Verschleppung, Versklavung und Vernichtung von Afrikaner_innen und dem bis heute daraus resultierenden Rassismus gegen über nicht-Weißen Menschen besteht also ein Zusammenhang, der größer ist als die jeweilige rassistische Äußerung. Ähnliches gilt für Sexismus und Frauenfeindlichkeit, deren Wurzeln auch in

den europäischen Hexenverfolgungen liegen, die wiederum mit dem kolonialen Rassismus und der Herausbildung eines globalen Proletariats auf Engste verwoben sind (Federici 2012; Mies 1989). Auf der Ebene interpersoneller Kommunikation bedeutet epistemische Gewalt auch, dass privilegierte Hörende weder willens noch fähig sind, die Verletzbarkeiten von Sprechenden wahrzunehmen und ihnen entsprechend zu begegnen (Dotson 2011: 236). Es gibt nämlich Stimmen, die keinen Sprechakt produzieren, weil sie nicht über die Mittel verfügen, die sozialen Bedingungen des Gehörtwerdens sicherzustellen (Rufer 2012: 63). Unter Berücksichtigung des historischen und geopolitischen Kontexts epistemischer und anderer Gewaltverhältnisse handelt es sich bei diesen Verletzbarkeiten also nicht um individuelle, zufällige Befindlichkeiten. Die Problematik geht weit über das Setting zwischenmenschlicher Sprechakte hinaus. Zum Schweigen gebracht wird nämlich nicht nur in der direkten Rede, sondern auch durch Macht- und Herrschaftsverhältnisse viel allgemeinerer, unsichtbarer Art. Nicht die richtige Sprache zu sprechen, nicht über die richtigen Begriffe zu verfügen, nicht den richtigen Habitus an den Tag zu legen, in dem sich anerkanntes Wissen zu artikulieren hat, nicht über den richtigen Ort oder den richtigen Zeitpunkt des Sprechens selbst bestimmen zu können kann vielfältige Gründe haben. Diese Gründe sind tief in der Kolonialität von Macht und Wissen verwurzelt und bringen bestimmte Menschen und Gesellschaftsgruppen zum Schweigen. Und selbst wenn diese nicht schweigen im Sinne von stumm bleiben, so wird das von ihnen durchaus artikuliert Wissen nicht gehört, nicht geachtet, nicht verstanden, wie Gayatri Chakravorty Spivak dies in ihrem berühmten Aufsatz *Can the Subaltern Speak?* (Spivak 1988) gezeigt hat. Auch dabei handelt es sich um einen epistemisch gewaltförmigen Effekt hegemonialer Diskurse, die bestimmte Perspektiven norma-

lisieren und Erfahrungen hierarchisieren, um die Wissenden von den Unwissenden zu unterscheiden, das Intelligible vom nicht Intelligiblen und damit für irrelevant Erklären oder gar vollständig Ignorieren. „Dominante Diskurse bringen jene zum Schweigen, die auf der anderen Seite der Wahrheit, Rationalität, Normativität, Universalität und Wissenschaft stehen“ (Castro Varela/Dhawan 2003: 279). Diese Diskurse sind es, die nicht nur das Schweigen produzieren, sondern auch gewaltsame Gleichgültigkeit gegenüber der Stimme des/der Anderen oder der Andersheit fördern (Dhawan 2007: 310), und damit gegen über der und dem Anderen selbst. Mit Sprache und im Sprechen können also gerade auch diejenigen Subjekte diszipliniert werden, die im logo- und eurozentrischen Primat des gesprochen oder geschriebenen Wortes zu befreien behauptet wird; es werden also mitunter genau jene zum Schweigen gebracht, denen man angeblich eine Stimme verleiht (ebd.: 311).

4.2 [...] *Marginalisiertes Schweigen als zweifaches Verstummen* [...]

Das durch epistemische Gewalt provozierte Schweigen auf Seiten derer, die damit kontrolliert und dominiert werden sollen, muss unter anderen Gesichtspunkten betrachtet werden. In ihrem Aufsatz *Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing* (Dotson 2011) schildert Kristie Dotson misslungene Kommunikationshandlungen, die erst vor dem Hintergrund der geschilderten Kolonialität von Macht und Wissen bzw. deren rassistischer und sexistischer Grundlage in ihrer vollen Dimension epistemischer Gewalt verständlich werden. Als zwei Formen von Unterdrückung im Kontext von Intelligibilität und Zeug_innenschaft unterscheidet die Philosophin „testimonial quieting“ (ebd.: 242) und „testimonial smothering“ (ebd.: 244), die ich im Folgenden

erläutere. Ersteres kann als exogenes, zweiteres als endogenes Verstummen bezeichnet werden.

Testimonial quieting (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. Im Anschluss an Patricia Hill Collins und Charles Mill zeigt Dotson, dass es sich bei dieser Ignoranz auf Seiten der (nicht) Hörenden nicht einfach um einen Mangel an Wissen handelt, sondern um eine aktive Praxis des Nicht-Wissens bzw. Nicht-Wissen-Wollens, basierend auf Stereotypen über die Sprechenden, die tief eingelassen sind in die Kolonialität von Macht und Wissen (Dotson 2011: 242–243). Ihnen wird gerade jene epistemische Handlungsfähigkeit abgesprochen, die als Grundlage des liberalen Paradigmas vermeintlich universalisiert wird. Das Wissen dieser durchaus Sprechenden wird 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 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 (Collins 1990). 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. Während dies für Schwarze Frauen immer noch zutrifft, betrifft diese Problematik des Verstummens gegenwärtig in Europa insbesondere Kopftuch tragende/bedeckte muslimische Frauen. Sie unterliegen zahlreichen vergeschlechtlichten orientalistischen Stereotypisierungen und einem okzidenta-

listischen Sexualitätsdispositiv (Dietze 2009, 2016), in dem auch ihnen Wissen, Kompetenz, Subjektstatus und Handlungsfähigkeit abgesprochen wird. In diesem Kontext des Verstummtwerdens ist es extrem schwierig, selbst gewählte, aktive Sprechpositionen einzunehmen und als Wissende gehört und auch verstanden zu werden.

Noch subtiler funktioniert Dotson zufolge die Praxis des „testimonial smothering“ (Dotson 2011: 244f.) – ein Begriff, der auf das erstickende, erdrückende Element rekurriert, das von den Betroffenen selbst in Gang gesetzt wird. Das von innen herbeigeführte Unterdrücken von Zeug_innenschaft kommt einem kapitulierenden Verstummen gleich, einer Art Selbstzensur aus eigenem Antrieb, die zu zunehmender Sprachlosigkeit führt. In der erfahrungsbasierten Vorannahme, dass das (nicht) hörende Gegenüber ohnehin kein angemessenes Verständnis für die eigene Aussage oder Antwort hat, wird diese gar nicht erst artikuliert. Aus Angst vor noch schlimmeren Konsequenzen unternimmt die davon betroffene Person nicht einmal den Versuch, epistemische Handlungsfähigkeit auszuüben – und schweigt. Dies geschieht im vollen Bewusstsein der Abwesenheit von Reziprozität – ein Bewusstsein, das dem privilegierten Gegenüber fehlt. Hier bezieht sich Dotson auf ein Beispiel der Rechtswissenschaftlerin Kimberlé Crenshaw, bei dem es um häusliche Gewalt in nicht-weißen Communities geht (Crenshaw 1991). Ihr zufolge würden Schwarze Frauen über von Schwarzen Männern ausgeübte häusliche Gewalterfahrungen ungern oder in abschwächender Form sprechen, weil sie damit gegenüber der dominanten Mehrheitsgesellschaft bestehende rassistische Stereotype über Schwarze stärken und ihrer eigenen Bezugsgruppe schaden würden, und damit schließlich auch sich selbst. Ein weiteres, von Cassandra Byers Harvin entlehntes Beispiel beschreibt eine auf den ersten Blick harmlosere, aber strukturell ähnliche Situation

(Harvin 1996). 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“ sei ihr herablassend entgegnet worden, wie sich das denn von der Erziehung weißer Jungen unterscheide (Dotson 2011: 247). 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 tiefen Ahnungs- und Interesselosigkeit. Auch diese Form des Verstummens wird gegenwärtig in Europa insbesondere gegenüber muslimischen Frauen praktiziert, aber auch gegenüber Muslimen im Allgemeinen und gegenüber Geflüchteten und Migrant_innen aus Ländern des Globalen Südens. Die tiefe Ignoranz und die hartnäckigen vorgefertigten Bilder, die insbesondere in Weißen Köpfen zirkulieren und den dominanten Diskurs beherrschen, bringen Menschen zum Schweigen, die durchaus für sich selbst sprechen wollen und auch können und etwas zu sagen haben, das jedoch gar nicht in die Position gelangt, potenziell gehört und verstanden zu werden.

Ausgehend von der nicht vorhandenen zentralen Prämisse gelungener Kommunikation und Anerkennung, nämlich Reziprozität (ebd.: 237), geht es nach Dotson bei beiden Formen epistemischer Gewalt weniger um die Betroffenen selbst, sondern vielmehr um die sozio-epistemischen Umstände des zum Schweigen Bringens (ebd.: 251), die ich in den vorherigen Abschnitten erläutert habe. Diese Umstände sind nicht nur geprägt von den je konkreten, lokalen, gegenwärtigen Dimensionen asymmetrischer und gewaltdurchdrungener Machtverhältnisse, die Reziprozität verunmöglichen. Sie ruhen auf tiefer liegenden Schichten epistemischer Gewalt im Kontext der Kolonialität von

Wissen und Macht auf, die bei der je konkreten Betrachtung eines Settings von Sprechen, Schweigen und (Zu)Hören mit zu berücksichtigen, zu benennen und durchzudenken sind. Nach diesen beiden defensiv-destruktiven Konstellationen des machtvollen Schweigens und zum Schweigen Bringens skizziere ich im Folgenden einige Herausforderungen, die mit Versuchen des offensiv-produktiven Schweigens einhergehen, das Widerspruch artikuliert, das provozieren und verändern will, das die Kolonialität von Macht und Wissen und die mit ihr einhergehende epistemische Gewalt herausfordert.

4.3 [...] Verweigerndes Schweigen von Marginalisierten als Ausgangspunkt für Veränderung [...]

Das protestierende Schweigen hat kein erstes Wort, so Gunter Gebauer, doch wenn es eines hätte, so wäre es ein Nein und nicht ein Ja (Gebauer 1992: 27). Mit diesem Nein wird eine Grenze infrage gestellt, überschritten, verworfen oder aber erst neu gezogen. Zum Zeitpunkt dieses Neins steht noch nicht fest, wohin es führen wird und was ihm folgen soll. Es ist konsequente Verweigerung des Bestehenden ebenso wie radikale Öffnung hin zu etwas Neuem (ebd.) – und damit höchst risikoreich. Daran anschließend unterscheide ich im Folgenden zwei Phasen des widerständigen Schweigens: zum einen das sich verweigernde, blockierende, provozierende Innehalten und sich Entziehen, und zum anderen das sich erst daraus möglicherweise entwickelnde produktive Schweigen, das einen Raum öffnet, aus dem heraus sich alternative Denk-, Handlungs- und Seinsweisen entwerfen und entwickeln lassen.

Unter dem (Zwischen)Titel „Hegemonic Listening and Subversive Silences“ verhandelt Nikita Dhawan in ihrem Buch *Impossible Speech. On the Politics of Silence and Violence* die Frage danach, ob und wie Schweigen nicht nur passivie-

rend und defensiv, sondern auch aktivierend und subversiv wirken kann (Dhawan 2007: 273–283). Letzteres ist im Anschluss an Spivak dann eine Option, wenn der vermeintlich befreiende Raum der Sprache und des Diskurses derjenige ist, von dem beständig auch Gewaltförmigkeit ausgeht (Dhawan 2007: 228–229), wie dies im oben skizzierten anhaltenden Zustand der Kolonialität von Macht und Wissen der Fall ist. Schweigen kann dann auch eine konfrontative Praxis sein, ein Gegen-Diskurs, eine Verweigerung des erwarteten Einverständnisses. Es ist ein Versuch der Unterbrechung einer Normalität, in der Ressourcen der Macht auch in Form von Rede- und Schweigeordnungen ungleich verteilt und organisiert sind. Dhawan fragt danach, ob Schweigen im Gegensatz zu seinen unterdrückenden, disziplinierenden, ausschließenden Effekten auch als Strategie gewaltloser Widerständigkeit eingesetzt werden kann (ebd.: 311) und beantwortet dies mit einem vorsichtig optimistischen Ja. Ein solches Schweigen unterbricht die fortwährende Konstellation von hegemonialer Rede und marginalisierter Gegenrede, die zumeist ohnehin nur dazu dient, die hegemoniale Position zu festigen und den forcierten Konsens zu legitimieren. Widersprechendes, verweigerndes Schweigen erschüttert die Gewohnheit der Wiederholung, es stellt einen Bruch mit der Sprache dar, der sich gegen die gängige Sprache und Redeweise sowie gegen das damit verbundene Wissen selbst wendet. Damit ist kein passives, sich unterwerfendes, unsichtbar machendes Schweigen gemeint, sondern eines, das hereinbricht in die Normalität und Normativität liberaler Kommunikationsmodelle. Es ist ein Schweigen, das sich erst im Brechen mit der Konvention Aufmerksamkeit verschafft, das provozieren will und kann, indem es paradox interveniert in das Machspiel zwischen den immer gleich verteilten Rollen zwischen Sprechenden und Hörenden. Schweigen auf diese Weise zu verstehen verschiebt den Fokus

von traditionell logozentrischen Widerstandsstrategien der Gegenrede auf Möglichkeiten der Subversion durch den stillen Zwang zum Hören des nicht Gesagten, der wiederum die Machtdynamiken zwischen aktiven Sprechenden und passiven Hörenden zu transformieren vermag, so Dhawan (ebd.: 313). Gunter Gebauer spricht in diesem Zusammenhang von radikalem Schweigen, das nicht lediglich Störung, Unfähigkeit, Abwehr, Reserve, Höflichkeit, Erstaunen, nicht mehr weiter wissen oder gar Einverständnis meint (Gebauer 1992: 27). Radikales Schweigen stellt ihm zufolge einen Meta-Kommentar zu einer aktuellen Situation dar, es beabsichtigt die Unterbrechung oder gar Zerschlagung des Dialogs, es ist ein gewolltes Ende von realer oder unterstellter Gemeinsamkeit (ebd.). Darüber hinaus bezieht es sich im logozentrischen Paradigma auf das Unvertraute und zeigt damit eine tiefe Krise des Vertrauens gegenüber logozentrischen Grundlagen an (ebd.: 28). Erst wenn diese Dimension des Schweigens gehört und auch verstanden wird, wenn die Provokation beim Gegenüber angekommen ist, kann Bewegung in das Machtgefüge kommen, können sich Konstellationen verändern. Doch auch das nicht mit Gewissheit, schon gar nicht darüber, in welche Richtung diese Veränderung weisen wird. Die Verweigerung ist also nicht notwendigerweise emanzipativ oder befreiend, sondern zuerst einmal auch äußerst risikoreich. Wenn das radikale Schweigen einsetzt, ist noch nicht gesagt, auf welche Weise der erzwungene Stillstand Wirksamkeit entfaltet. Doch es ist ein Raum geschaffen, von dem aus Alternativen entwickelt werden können. Dieses Schweigen verschafft sich Gehör für das zweifach nicht-Gesagte im Diskurs der Dominanz: das Verschwiegene, nicht Gesagte auf Seiten der Macht ebenso wie das noch nicht Artikulierte an deren Rändern, bei deren Gegenüber.

Auch Simone Weil hat dem selbst gewählten, befreienden, Wandel ermöglichenden Schweigen besondere

Aufmerksamkeit gewidmet. Nach Weil stellt das schweigende, wohltuende Innehalten der Marginalisierten und Unterdrückten selbst die Voraussetzung zur Reflexion dar. Ihm erst folge jene innere Ruhe und Kraft, die es braucht, um die sozialen Verhältnisse zu verändern (zit. n. Bourgault 2015: 176). Erst mit diesem selbstbestimmten Schweigen könne sich das unterdrückende Verstummen, dem mangels kulturellem Kapital bzw. angesichts der zuvor geschilderten Möglichkeitsbedingungen auch nicht in direkter Rede begegnet werden kann, in ein strategisches, überlegendes und schließlich befreiendes Schweigen verwandeln, das Kräfte und Wege findet, sich Gehör und auch Sprache zu verschaffen (ebd.). Dies schließt an die Überlegungen zum widerspenstigen, aber transformierenden Schweigen an. Auch im Werk Michel Foucaults, von dem die Argumentationen Spivaks und Dhawans stark geprägt sind, ist das Schweigen nicht Selbstzweck, sondern stets Mittel im Kampf um das Wort des Wahr-Sagens, mit dem Sprechen also auf das Engste verbunden. Es spielt dabei stets die Rolle des Widerparts und ist notwendige Voraussetzung für eine Auseinandersetzung, die letzten Endes mit dem Wort agiert und zugleich um das Wort als Form der Wahrheit geführt wird (Dauk 1992: 171) – auch im Prozess des Schweigens, das dem Wort ebenso folgt wie vorangeht. Und auch auf Basis der Analyse und Kritik der Kolonialität von Macht und Wissen muss nach dem Schweigen etwas Anderes kommen. Dieses hat nicht nur ein *anderswas*, sondern auch ein *anderswie* und ein *anderswer* zu sein (Brunner 2016b: 94), denn es geht dabei nicht nur um andere Inhalte, sondern auch um veränderte Sprechpositionen und damit einhergehend um andere soziale Verhältnisse. All diese Veränderungsbestrebungen rufen Widerstand auf Seiten des Bestehenden hervor. Ein vermeintlich einfaches Wiederaufnehmen des asymmetrischen Settings, dem man sich zu entziehen be-

schlossen hatte, ist also keine Option. Anti-eurozentristische Perspektiven argumentieren mit Nachdruck, dass jenseits des dominanten Kanons von Sprechen und Schweigen – und über diesen hinausgehend – Neues zu entwickeln, ja erst einmal neu zu denken oder in Verworfenem, Vernichtetem, Verschüttetem wieder zu entdecken und zu beleben sei. Nur so, auf der Basis einer radikalen Dekolonisierung von Macht und Wissen können Strategien des *talking back* und des *writing back*, der Wissensproduktion *von unten* oder *von der anderen Seite* verstanden und sinnvoll weiter verfolgt werden. Um diese Schritte einzuleiten, bedarf es notwendigerweise eines unterbrechenden Innehaltens und damit auch des provozierenden, sich verweigernden, radikalen Schweigens. Erst auf Basis dieser Unterbrechung können heterotope Räume entstehen, in denen das utopisch erscheinende Projekt der Dekolonisierung nicht nur von Wissens-, sondern auch von Machtverhältnissen neu gedacht, erprobt und in eine Vielzahl von Taten und auch Worten umgesetzt wird. Zumal Weil davon ausgeht, dass gerade den Schwächsten und Ärmsten einer Gesellschaft wenige zeitliche und andere Ressourcen zum Luxus des Innehaltens zur Verfügung stehen, fordert sie, dass man die politischen und sozialen Verantwortungsträger_innen und die gesellschaftlich Privilegierten institutionell zum Zuhören zwingen und künftige Generationen vor allem der oberen sozialen Schichten zu einem Ethos der Aufmerksamkeit erziehen müsse (zit. n. Bourgault 2015: 179). Dies kann jedoch nicht gelingen, wenn das Privileg sozialer Herkunft und geopolitischer Verortung mit einem Interesse an der Aufrechterhaltung bestehender Verhältnisse einhergeht, die Privilegierten also gar kein Interesse daran haben, jenen zuzuhören, denen ihre Sorge, Weil zufolge, zu gelten habe. Doch was ist mit jenen, die zwar auf unterschiedliche Weise zu den Privilegierten zählen, das Projekt der Dekolonisierung aber dennoch unterstützen wollen? Auch wenn es

aus dekolonialer Perspektive bestimmt nicht diejenigen sind, die das Handeln, Sprechen und Gehörtwerden gewohnt sind, von denen die notwendige Veränderung ausgeht und getragen wird, können sie gerade unter der subversiven Nutzung ihres Privilegs einen Beitrag dazu leisten. Deren Schweigen und (Zu)Hören muss wiederum auf andere Weisen gedacht werden.

4.4 [...] *Schweigen der Privilegierten als solidarische Praxis* [...]

Spivaks Aufforderung, dass wir lernen müssten, in Stille, schweigend, zusammenzuarbeiten, richtet sich insbesondere an Kritiker_innen „auf dieser Seite der Linie“ (Santos 2014: 3), an jene, die es gewohnt sind zu sprechen und gehört zu werden, die sich der Wichtigkeit ihrer Fragen ebenso sicher wähnen wie der Richtigkeit ihrer Antworten, zugleich aber bemerkt haben, dass diese Haltung selbst ein Teil des Problems epistemischer und anderer Gewaltverhältnisse sein kann. In einem vierten Schritt richte ich die Frage nach einem möglicherweise subversiven Schweigen also explizit an die Privilegierten des Globalen Nordens/Westens, die die Gewalt asymmetrischer Macht- und Herrschaftsverhältnisse zwar kritisieren, zugleich aber auch von ihnen profitieren. Ich kehre damit auch zu Karl Kraus zurück und zur geopolitischen Verortung, von der aus ich selbst notwendigerweise spreche, schreibe, über das Schweigen nachdenke und das (Zu)Hören zu lernen versuche. Kraus' Forderung nach dem hervortretenden Schweigen derer, die etwas zu sagen haben, lese ich als Aufforderung an diejenigen, die zwar ihrer politischen Orientierung zufolge, nicht jedoch in ihrem sozio-ökonomischen Status oder im Sinne ihrer geopolitischen Verortung als Marginalisierte bezeichnet werden können. Es ist ein bewusstes Schweigen aus einer privilegierten Situation heraus und daher von grundlegend anderer Art als jenes

der im Setting von Kolonialität Marginalisierten oder gar Subalternen. Unter welchen Umständen kann von also von privilegiertem Standort aus subversives, transformierendes Schweigen praktiziert und das dabei erforderliche (Zu) Hören gelernt werden?

Nach Boaventura de Sousa Santos ist es ein Trick der Moderne, dass ihre Intellektuellen durchaus revolutionäre Gedanken entwickeln, dies jedoch nur innerhalb ihrer reaktionären Institutionen tun können (ebd.: 3). Als im Westen/Norden verortete/r Intellektuelle/r könne man bestenfalls so etwas wie Theorie der Nachhut betreiben, denn wirklich radikal transformative, dekolonisierende Positionen könnten nur von den Protagonist_innen der sozialen Bewegungen in und aus den Ländern des Globalen Südens/Ostens selbst entwickelt werden (ebd.: 11). In seinem Buch *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide* argumentiert Santos (2014), dass es daher aus Sicht der Privilegierten sinnvoll sei, diesen Umstand anzuerkennen und von jenen zu lernen, die „auf der anderen Seite der Linie“ kämpfen würden (ebd.: 3). An diesem Punkt kommt das bislang nur am Rande erwähnte Hören ins Spiel, das aufmerksame Zuhören, das eine wesentliche Voraussetzung für ein möglichst angemessenes Gehörtwerden – des Sprechens ebenso wie des Schweigens – darstellt. Gerade wenn die Elemente der Reziprozität, der Transparenz, der Partizipation und der Inklusion, die das liberale Paradigma von Kommunikation, Diskurs und schließlich auch von Politik fiktiv-normativ unterstellt, nicht gegeben sind, kommt dem (Zu)Hören und dem Gehörtwerden ein besonderer Stellenwert zu. Dieses (Zu)Hören ist es, das die Aufmerksamkeit auf die grundlegende Asymmetrie richtet, die in liberalen dialogischen Modellen hartnäckig ignoriert wird. Wenig überraschend schenken logo- und eurozentrische Sprach- und Kommunikationstheorien diesen Aspekten kaum Aufmerksamkeit; das (Zu)Hören scheint

ebenso wie das Gehörtwerden nichts weiter als die selbstverständliche Nebenwirkung gelungenen Sprechens zu sein. Der feministische Care-Ansatz, den ich im Folgenden einführe, stellt gerade die vermeintlich passive Dimension von (Zu) Hören und Schweigen ins Zentrum der Überlegungen, doch auch er entkommt nicht dem Dilemma der Kolonialität.

Das Schweigen der Aufmerksamkeit und des Zuhörens auf Seiten der Privilegierten ist es, auf das sich Sophie Bourgault in ihrem Aufsatz *Repenser la ‚voix‘, repenser le silence: le rapport du care* bezieht (Bourgault 2015: 175). Doch care-theoretische Perspektiven basieren nicht auf politischem Zwang, wie dieser Simone Weil vorschwebte. Sie argumentieren die Notwendigkeit des Zuhörens von einem Standpunkt der Verantwortung gegenüber Schwächeren aus. Dieser versteht Abhängigkeit und Verletzbarkeit nicht als Defizite eines rational-aufgeklärt-autonomen Subjekts, sondern als Basis des Menschseins schlechthin (ebd.: 169). Es steht dann nicht die Forderung nach gleichen individuellen Rechten und Pflichten für alle im Zentrum, die das liberale Paradigma ebenso wie Teile der Kritik daran prägt, sondern die strukturelle, individuelle und relationale Geschichte und Gegenwart eben jener Unterscheidungen, die diese Forderung überhaupt erst notwendig machen. Fiona Robinson transponiert in ihrem Aufsatz *Stop Talking and Listen. Discourse Ethics and Feminist Care Ethics in International Political Theory* die feministische Care-Ethik in die Theorie der Internationalen Beziehungen (Robinson 2011). Sie legt dar, dass die Vorstellung eines auf Marginalisierte ausgeweiteten dialogischen Modells der formalen Partizipation im Anschluss an die Theorie kommunikativen Handelns nach Habermas weit mehr verspricht als es halten kann. Robinson entlarvt die Fiktion einer universellen dialogischen internationalen Gemeinschaft als machtvollen liberalen Mythos und lädt dazu ein, nicht mehr von der modernen Abstraktion

des individualistischen Modells auszugehen, sondern von den ganz konkreten sozialen Beziehungen in ihrer historisch gewordenen Asymmetrie und auch Ungerechtigkeit. Verletzbarkeit und Abhängigkeit sind dann nicht in erster Linie etwas abstrakt zu Überwindendes, sondern müssen in je konkreten Konstellationen von Verantwortung und Geduld, von Empathie und Vertrauen von den handelnden Personen transformiert werden. Aus care-ethischer Perspektive, so Robinson, kann also simple Inklusion in bestehende Systeme nicht das Ziel sein (ebd.: 853). Moralische Anerkennung und Verantwortlichkeit, zwei Leitbegriffe dieser Debatte, erfordern vielmehr ein lang anhaltendes Engagement des involvierten Zuhörens, das offen ist für die Bedürfnisse derer, die benachteiligt, ausgeschlossen und unterdrückt sind (ebd.). Dieses engagierte Zuhören setzt notwendigerweise voraus, das eigene Sprechen und Wahr-Sagen auszusetzen. Wenn wir den Bedürfnissen Anderer nicht aufmerksam begegnen, vor allem jener, die nicht über die sprachlichen, politischen oder ökonomischen Mittel verfügen, sich Gehör zu verschaffen, so Joan Tronto (zit. n. Bourgault 2015: 171), dann können wir ihnen nicht angemessen begegnen. Nach Robinson gilt das auch im Kontext internationaler Beziehungen, deren aus post- bzw. dekolonial-feministischer Sicht unangemessene Theoretisierungen und Praktiken auch von einer Care-Perspektive herausgefordert werden.

Doch was heißt es vor dem Hintergrund epistemischer Gewaltverhältnisse in der Kolonialität von Macht und Wissen, dem/der/den Anderen care-theoretisch angemessen zu begegnen? Läuft die Situation des sorgenden Zuhörens nicht Gefahr, in eine machtvolle Verhörsituation zu kippen, wenn das relationale Schweigen aus der Gewaltförmigkeit der Kolonialität nicht zu lösen ist? Beinhaltet dieser Zugang möglicherweise denselben Widerspruch wie Foucaults Ansatz der Repräsentation, die dem von Spivak aufgewor-

fenen Widerspruch zwischen Darstellung und Vertretung nicht entkommt (Spivak 1988), weil sie notwendigerweise in die Kolonialität von Macht und Wissen eingebettet ist? Und ist eine feministische Care-Perspektive des relationalen Schweigens und sorgenden Zuhörens der kolonialen Sorge um das Wohl und die Moral der Kolonisierten nicht allzu ähnlich und damit anschlussfähig an liberale Diskurse der Befreiung, die sie eigentlich ablehnt? Ist schließlich das Eingeständnis, dass Reziprozität in Asymmetrie nicht herstellbar ist, nicht problematisch hinsichtlich des Verzichts auf den Begriff der Rechte zugunsten einer Betonung von Bedürfnissen? Auch wenn die feministische Perspektive der Care-Ethik nützliche Ansatzpunkte für subversives Schweigen zum Zwecke des Zuhörens bereithält, kann sie von einem post- und dekolonialen Standpunkt aus nicht unwidersprochen bleiben. Ein Care-Ansatz, der zwar die je konkreten Bedürfnisse der Marginalisierten in ihrer Gewordenheit wahrzunehmen imstande ist, gerade die strukturelle Dimension dieser Genese jedoch unangetastet lässt, läuft Gefahr, lediglich eine Neuauflage bekannter paternalistischer Haltungen und Praktiken zu bleiben. Dies gilt nicht nur im sozialen Kontext interpersonaler Sorgebeziehungen, auf denen die Care-Perspektive basiert. Noch viel stärker an die koloniale Problematik gebunden erscheint sie im Zusammenhang mit internationaler Politik und darin verankerten Ungleichheitsbeziehungen, wie Uma Narayan in ihrer Kritik am Care-Ansatz festhält (Narayan 1995: 134). Allzu vertraut erscheint das Argument der Verantwortung und Sorge für die Benachteiligten, Zurückgebliebenen, Minderwertigen, das im kolonialen Kontext zugleich immer auch Rechtfertigung für Macht-, Herrschafts- und Gewaltverhältnisse selbst ist (ebd.: 135) und damit epistemische Gewalt reproduziert. Der historische Kolonialismus ist nämlich nicht nur der Hintergrund für Asymmetrie fortschreibende Sorge- und

Verantwortungsdiskurse, sondern auch für Diskurse von Bürger- und Menschenrechten für die Europäer – und erst 200 Jahre später auch die Europäerinnen –, die auf der Exklusion der überwiegenden Mehrheit der Weltbevölkerung basieren (Narayan 1995: 135). Die Sorgediskurse um die Anderen waren historisch sogar konstitutiv für die Rechts- und Gerechtigkeitsdiskurse der Einen, und nicht etwa deren Äquivalent. Vor diesem Hintergrund kommt es also beim relationalen Schweigen und sorgenden Zuhören auch heute noch darauf an, zwischen den Erzählungen und den Standorten und den damit verbundenen Möglichkeitsbedingungen zu unterscheiden, anstatt bestehende Asymmetrien zugunsten des vielversprechenden Konzepts der Relationalität oder der Sorge analytisch einzuebnen. Wenn zwar die marginalisierte, benachteiligte Position als abhängige, die eigene, privilegierte jedoch weiterhin als autonome verstanden wird, fällt dieser Zugang sogar hinter den liberalen Appell der Gleichberechtigung zurück. Er ignoriert die Handlungsfähigkeit der Umsorgten ebenso wie die Abhängigkeit der Sorgenden; Subjekt und Objekt werden trotz relationalem Zugang in ihren Positionen festgeschrieben. Aus dem Konzept einer alle Menschen verbindenden Verletzbarkeit darf nicht der erneut universalistische Trugschluss folgen, dass alle gleichermaßen davon betroffen wären. Auf diese Weise wird auch das wohlmeinende relationale Zuhören von einem Werkzeug der Ermächtigung zu einer Technik der Macht. Ein Schweigen der Privilegierten zum Zwecke des Zuhörens mag zwar wohlmeinend und in Bezug auf den Aspekt der Relationalität durchaus selbstkritisch sein, riskiert jedoch, die Kolonialität von Macht und Wissen zu befestigen, wenn es ohne Analyse der eigenen Positionierung, der Möglichkeitsbedingungen des eigenen Sprechens, Schweigens und (Zu) Hörens verbleibt. Auch feministische Care-Ethik, die diese Position durchaus kritisch reflektiert, steht dann zumindest

teilweise in der Tradition von Kontrolle und Dominanz, die von post- und dekolonialen Perspektiven herausgefordert wird. Relationalität darf also ebenso wenig erneut zum Substitut für fehlende Reziprozität werden wie umgekehrt das Bestehen auf Reziprozität nicht außer Acht lassen darf, dass diese selbst notwendigerweise ein relationales Verhältnis ist. Beide sind in ihren je spezifischen historischen und geopolitischen Konstellationen zu betrachten, die angesichts der Kolonialität von Macht und Wissen notwendigerweise asymmetrisch und damit gewaltdurchdrungen sind. Das subversive Potenzial des Schweigens der Privilegierten muss vor allem eine Praxis des aktiven und solidarischen Zuhörens sein und nicht nur des schuldbewussten oder wohlwollenden nicht Sprechens. Doch was heißt dann zuhören?

5. [...] Vom humanitären Nicht-Sprechen zum politischen (Zu)Hören [...]

Ich schlage vor, eine weitere Unterscheidung zu treffen und die Möglichkeitsbedingungen des (Zu)Hörens einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Das schweigende Zuhören, das die Aufmerksamkeit auf das Wort des Gegenübers oder auch auf dessen Verweigerung richtet, muss ergänzt werden durch eine Haltung der kritischen Wahrnehmung und Analyse der eigenen Sprech- und Handlungsposition sowie der eigenen Rahmenbedingungen des (Zu)Hörens. Das Schweigen des (Zu)Hörens ist jedoch keine quasi-natürliche Fähigkeit und auch keine bloß der richtigen Sprachtheorie folgende Praktik, sondern letztlich eine politische Entscheidung (Rufer 2012: 62), die die dialogische Faszination der Begegnung mit dem/ den „VerAnderten“ (Reuter 2002: 143) denaturalisiert (Rufer 2012: 63). Die dringlichste Frage lautet dann nicht mehr, ob die Subalternen sprechen können und wie ihnen dazu zu verhelfen sei, sondern was die Voraussetzungen dafür sind,

dass die Privilegierten (zu)hören können, wollen und dies auch tun. Es geht dabei nicht um ein schuldbeladenes Verstummen in Selbstbezüglichung der eigenen Mitverantwortung an den herrschenden Konstellationen von Sprechen und Schweigen, das kleinlaut nach Entschuld(ig)ung durch die Marginalisierten sucht und sich nach deren Dankbarkeit sehnt.

Nikita Dhawan spricht im Anschluss an Homi Bhaba (Dhawan 2007: 314) vielmehr von der Verantwortung, das Nicht-gedachte zu denken und das Zuhören zu erlernen; von der Verantwortung nicht nur für das Gesagte und das bewusst nicht Gesagte, sondern auch für das Unausgesprochene, für die nicht repräsentierten Vergangenheiten, die die historische Gegenwart heimsuchen (ebd.). In dieser Verantwortung liegt auch das Potenzial, ein aktives und solidarisches (Zu)Hören in seinen Möglichkeitsbedingungen, Gewordenheiten, Konsequenzen, Widersprüchlichkeiten und Schwierigkeiten auszuloten. Im Vordergrund steht dann nicht allein der Aspekt der Relationalität, sondern die Asymmetrie, die dieser Relationalität zugrunde liegt. Die Aufmerksamkeit wendet sich dabei immer noch den und dem/der Anderen zu, ist aber der eigenen Position und deren Bedeutung und Risiken stärker gewahr und hat die Grenzen des Möglichen besser im Blick. Selbstverständlich muss die Gegenerzählung erst einmal gehört und verstanden werden, und das erfordert in der Tat die Praxis des radikal relationalen Zuhörens, damit es nicht einfach die eigene, vermeintlich repräsentative Narration über das vorgestellte und gefilterte Leid der Anderen ist, der Gehör verschafft wird. Wir müssen aber auch jene Rahmenbedingungen genauer in den Blick nehmen, die dieses Zuhören erleichtern oder erschweren, ohne dabei in eine Haltung von Selbstgefälligkeit oder von moralischer Überlegenheit zu geraten. Nicht allein das (nicht) Sprechen, sondern auch das (nicht) Hören zum Ausgangspunkt der

Überlegungen zu machen, ist ein Versuch, den Eurozentrismus, der dem logozentrischen Paradigma innewohnt, weiter herauszufordern, und seiner Kolonialität zu begegnen. Mit dem Konzept der epistemischen Gewalt, das die Gewaltförmigkeit von Wissen hör- und sagbar macht, haben wir ein Werkzeug zur Verfügung, das diese Wendung erleichtert. Wenn wir das (Zu)Hören einer verstärkten Analyse und Kritik unterziehen, kann das widerständige und subversive (nicht) Gesagte, das Sprechen ebenso wie das Schweigen der Marginalisierten vielleicht angemessener wahrgenommen und verstanden und (nicht nur) epistemische Gewalt potenziell reduziert werden. So verstehe ich Spivaks Aufforderung nach schweigender Kooperation diesseits und jenseits der von der Kolonialität von Macht und Wissen befestigten Linie, und so verstehe ich auch Kraus' paradoxe Aufforderung, hervorzutreten und zu schweigen.

Endnoten

1. Dieser Text entstand im Rahmen des Projekts „Theorizing Epistemic Violence“ (V368-G15), das aus Mitteln des Wissenschaftsfonds der Republik Österreich (FWF) gefördert wird. Für die kritische Lektüre vorangegangener Versionen danke ich herzlich Daniela Döring, Mechthild Exo, Hajnalka Nagy, Viktorija Ratkovi, Magdalena Freudenschuß und Werner Wintersteiner, für wertvolle Denkanstöße Patrick Schuchter und Helmut Krieger. Helmuth A. Niederle vom PEN-Club Österreich danke ich für die Einladung zur Tagung Sprache und Macht (Wien, November 2016), die den Anlass für diese Auseinandersetzung geboten hat.

2. Das englische Wort *silence* bedeutet Stille und stellt kein adäquates Pendant zum deutschen Wort *schweigen* dar. Im Kontext von Spivaks Werk, in dem sie vielfach auch vom

Verlernen von Privilegien spricht, verstehe ich ihren Begriff silence ebenso wie Nikita Dhawan (2007, 2010, 2012) sinn- gemäß als Schweigen.

3. Demgegenüber gibt es auch eine breite Debatte zur Gewalt- förmigkeit von Sprache, die hier jedoch nicht weiter ausgeführt werden kann (Kuch/Herrmann 2010; Posselt 2011).

4. Im Bewusstsein, dass jeder dieser Begriffe über unter- verschiedene Bedeutungen verfügt und theoretisch divers ver- handelt wird, verwende ich sie hier kombiniert, weil das alles auch mitgemeint ist, wenn in Sprachtheorien und Politischer Theorie ‚von Sprache die Rede‘ ist.

5. Beide Autorinnen sind Schwarze Feministinnen, sprechen in ihrer Kritik also auch Asymmetrien der binnenfeministi- schen Debatte an.

6. Die feministische Sozialistin und Staatsbürgerin der DDR formulierte ihre politische Gegenwartskritik als antikes Drama, wie etwa in der Erzählung „Kassandra“ (Wolf 1983), aus der diese Formulierung stammt. Zur Bedeutung der auch epistemologischen Analyse eines solchen Vorkriegs im Kontext der Friedens- und Konfliktforschung siehe Brunner 2015.

Literatur

Arendt, Hannah 1970: Macht und Gewalt, München.

Assmann, Aleida 2013: Formen des Schweigens, in: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hrsg.): Schweigen. Archäologie der literarischen Kommunikation XI, München, 51–68.

Batscheider, Tordis 1993: Friedensforschung und Geschlech- terverhältnis. Zur Begründung feministischer Fragestellun- gen in der kritischen Friedensforschung, Marburg.

Boatc, Manuela/Costa, Sérgio 2010: Postkoloniale Soziologie: Ein Programm, in: Reuter, Julia/Villa, Paula-Irene (Hrsg.):

Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention, Bielefeld, 69–90.

Boatc, Manuela/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/Costa, Sérgio (Hrsg.) 2010: Decolonising European Sociology. Transdisciplinary Approaches, Aldershot.

Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude 1973: Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt, Frankfurt am Main.

Bourgault, Sophie 2015: Repenser la ‚voix‘, repenser le silence: l’apport du care, in: Bourgault, Sophie/Perreault, Julie (Hrsg.): Le care. Éthique féministe actuelle, Montréal, 163–186.

Brown, Wendy 2005: Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics, Princeton/Oxford.

Brunner, Claudia 2013: Situiert und seinsverbunden in der ‚Geopolitik des Wissens‘. Politisch-epistemische Überlegungen zur Zukunft der Wissenssoziologie, in: Zeitschrift für Diskursforschung 1: 3, 226–245.

Brunner, Claudia 2015: Kassandras Dilemma – oder: Was kann Friedens- und Konfliktforschung? Augsburger Universitätsreden, Band 70, Augsburg, in: http://www.presse.uni-augsburg.de/publikationen/unireden/unireden_pdfs/UR_70_Brunner_FuKE.pdf, 3.2.2017.

Brunner, Claudia 2016a: Das Konzept epistemische Gewalt als Element einer transdisziplinären Friedens- und Konflikttheorie, in: Wintersteiner, Werner/Wolf, Lisa (Hrsg.): Friedensforschung in Österreich. Bilanz und Perspektiven, Klagenfurt, 38–53, in: [http://www.uni-klu.ac.at/frieden/downloads/779_Jahrbuch_Friedenskultur_2015_PRINT_end\(1\).pdf](http://www.uni-klu.ac.at/frieden/downloads/779_Jahrbuch_Friedenskultur_2015_PRINT_end(1).pdf), 3.2.2017.

Brunner, Claudia 2016a: Das Konzept epistemische Gewalt als Element einer transdisziplinären Friedens- und Konflikttheorie, in: Wintersteiner, Werner/Wolf, Lisa (Hrsg.): Friedensforschung in Österreich. Bilanz und Perspektiven, Klagenfurt, 38–53, in: http://www.uni-klu.ac.at/frieden/downloads/779_Jahrbuch_Friedenskultur_2015_PRINT_

end(1).pdf, 3.2.2017.

Brunner, Claudia 2016b: Gewalt weiter denken in der Kolonialität des Wissens, in: Ziai, Aram (Hrsg.): Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge, Bielefeld, 90–108.

Butler, Judith 2007: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt am Main.

Butler, Judith 2009: Krieg und Affekt, Zürich.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita 2003: Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik, in: Steyerl, Hito/Gutiérrez-Rodríguez, Encarnación (Hrsg.): Spricht die Subalterne Deutsch? Migration und postkoloniale Kritik, Münster, 270–290.

Celikates, Robert 2010: Habermas – Sprache, Verständigung und sprachliche Gewalt, in: Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K. (Hrsg.): Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler, Weilerswist, 272–285.

Collins, Patricia H. 1990: Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment, Sydney.

Crenshaw, Kimberlé 1991: Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color, in: Stanford Law Review: 43, 1241–1299.

Dauk, Elke 1992: Vom Reich des Schweigens zum Feld der Problematisierung. Zum Wandel des Foucaultschen Ethos, in: Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hrsg.): Schweigen. Unterbrechung und Grenze der menschlichen Wirklichkeit, Berlin, 171–189.

Dhawan, Nikita 2007: Impossible Speech. On the Politics of Silence and Violence, St. Augustin.

Dhawan, Nikita 2010: Spivak – Subalternes Schweigen und die Politik der Repräsentation, in: Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K. (Hrsg.): Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler, Weilerswist, 370–386.

Dhawan, Nikita 2012: Hegemonic Listening and Subversive Silences: Ethical-Political Imperatives, in: *Critical Studies* 1, 47–60.

Dietze, Gabriele 2009: Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung, in: Dietze, Gabriele/Brunner, Claudia/Wenzel, Edith (Hrsg.): *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*, Bielefeld, 23–54.

Dietze, Gabriele 2016: Das ‚Ereignis Köln‘, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 25: 1, 93–102.

Dotson, Kristie 2011: Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing, in: *Hypatia* 26: 2, 236–257.

Dussel, Enrique 2012: *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*, Wien.

Federici, Silvia 2012: *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*, Wien.

Foucault, Michel 1973: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main.

Foucault, Michel 1974: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main.

Foucault, Michel 1978: *Dispositive der Macht*, Berlin.

Franzki, Hannah/Aikins, Joshua K. 2010: Postkoloniale Studien und kritische Sozialwissenschaft, in: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 40: 158, 9–28.

Galtung, Johan 1975: Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek/Hamburg.

Galtung, Johan 1990: Cultural Violence, in: *Journal of Peace Research* 27: 3, 291–305.

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 2013: Deskolonisierung des Wissens. Zur Kritik der epistemischen Gewalt in der Kultur- und Sozial-

anthropologie, in: Austrian Studies in Social Anthropology: 1, 1–17, in: <http://www.univie.ac.at/alumni.ksa/index.php/journale-2013/deskolonisierung-des-wissens.html>; 18.9.2013.

Gebauer, Gunter 1992: Radikales Schweigen, in: Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hrsg.): Schweigen. Unterbrechung und Grenze der menschlichen Wirklichkeit, Berlin, 27–37.

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 (Hrsg.): Kolonialität der Macht. De/ Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis, Münster, 71–92.

Grosfoguel, Ramón 2008: Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality. Decolonizing Political Economy and Postcolonial Studies, in: Eurozine, 1–23, in: <http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html>; 18.8.2015.

Hahn, Alois 2013: Schweigen, Verschweigen, Wegschauen und Verhüllen, in: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hrsg.): Schweigen. Archäologie der literarischen Kommunikation XI, München, 29–50.

Hanssen, Beatrice 2000: Critique of Violence. Between Post-structuralism and Critical Theory, London/New York.

Hark, Sabine 2014: Schweigen die Sirenen? Epistemische Gewalt und feministische Herausforderungen, in: Hobuß, Steffi/Tams, Nicola (Hrsg.): Lassen und Tun. Kulturphilosophische Debatten zum Verhältnis von Gabe und kulturellen Praktiken, Bielefeld, 99–118.

Harvin, Cassandra B. 1996: Conversations I can't have, in: On the Issues. The Progressive Woman's Quarterly 5: 2, 15–16.

Herrmann, Steffen K./Kuch, Hannes 2007: Verletzende Worte. Eine Einleitung, in: Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille (Hrsg.): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung, Bielefeld, 7–30.

- Kraus, Karl* 1914: In dieser großen Zeit, in: Online Version: „Die Fackel. Herausgeber: Karl Kraus, Wien 1899–1936“ 16: 404, 1–20, in: <http://www.aac.ac.at/fackel>; 07.9.2016.
- Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K.* (Hrsg.) 2010: Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler, Weilerswist.
- Lander, Edgardo* (Hrsg.) 1993: La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires.
- Liebsch, Burkhard* 2014: Was (nicht) als Gewalt zählt. Zum Stand des philosophischen Gewaltdiskurses heute, in: Staudigl, Michael (Hrsg.): Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht, Paderborn, 355–381.
- Mies, Maria* 198): Patriarchat und Kapital. Frauen in der internationalen Arbeitsteilung, Zürich.
- Mignolo, Walter* 2002: The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference, in: The South Atlantic Quarterly 101: 1, 57–96.
- Narayan, Uma* 1995: Colonialism and Its Others. Considerations on Rights and Care Discourses, in: Hypatia 10: 2, 133–140.
- Platt, Kristin* 2002: Über das Reden, die Redenden und die Gefährlichkeit der Erfahrung von Gewalt. Einleitung, in: Platt, Kristin (Hrsg.): Reden von Gewalt, München, 9–58.
- Posselt, Gerald* 2011: Sprachliche Gewalt und Verletzbarkeit. Überlegungen zum aporetischen Verhältnis von Sprache und Gewalt, in: Schäfer, Alfred/Thompson, Christiane (Hrsg.): Gewalt, Paderborn, 89–127.
- Quijano, Aníbal* 2016: Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika, Wien/Berlin.
- Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian* (Hrsg.) 2013: Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis, Münster.
- Regener, Susanne* 2010: Visuelle Gewalt. Menschenbilder aus der Psychiatrie des 20. Jahrhunderts, Bielefeld.

- Reuter, Julia* 2002: Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Anderen, Bielefeld.
- Robinson, Fiona* 2011: Stop Talking and Listen. Discourse Ethics and Feminist Care Ethics in International Relations Theory, in: *Millennium. Journal of International Studies* 39: 3, 845–860.
- Rufer, Mario* 2012: Sprechen, zuhören, schreiben. Postkoloniale Perspektiven auf Subalternität und Horizontalität, in: Kaltmeier, Olaf/Corona Berkin, Sarah (Hrsg.): *Methoden dekolonialisieren. Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*, Münster, 45–70.
- Santos, Boaventura de Sousa* 2014: *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, Boulder.
- Schmitz, Ulrich* 1990: Beredtes Schweigen – Zur sprachlichen Fülle der Leere. Über Grenzen der Sprachtheorie, in: *Oldenburger Beiträge zur Sprachtheorie*: 42, 5–58.
- Senghaas, Dieter* 1968: Friedensforschung im Banne von Abschreckung, in: *Politische Vierteljahresschrift* 9: 3, 460–477.
- Shiva, Vandana* 1990: Reductionist Science as Epistemological Violence, in: Nandy, Ashis (Hrsg.): *Science, Hegemony and Violence. A Requiem for Modernity*, Oxford, 232–256.
- Spivak, Gayatri C.* 1988: Can the Subaltern Speak?, in: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hrsg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana-Champaign, 271–313.
- Sylvester, Christine* 2002: *Feminist International Relations. An Unfinished Journey*, Cambridge.
- Wolf, Christa* 1983: *Kassandra. Erzählung*, Darmstadt u.a.
- Wulf, Christoph* 1992: Präsenz des Schweigens, in: Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hrsg.): *Schweigen. Unterbrechung und Grenze der menschlichen Wirklichkeit*, Berlin, 7–26.
- Young, Robert C.* 2006: *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Malden/Oxford/Carlton.
- Ziai, Aram* (Hrsg.) 2016: *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*, Bielefeld.

allgegenwärtige Korruption und den Machtmissbrauch der herrschenden Elite. 2009 übersiedelte sie auf Einladung des International Cities of Refuge Network (ICORN) nach Oslo ins Exil, seit 2014 lebt sie in Wien

Sama Maani (*1963), geboren in Graz, iranischer Abstammung. Studium der Medizin in Wien und der Philosophie in Zürich, lebt als Autor, Psychoanalytiker und Psychiater in Wien, zahlreiche Veröffentlichungen in deutschsprachigen und iranischen (Literatur-)Zeitschriften und Anthologien.

Elisabeth Schrattenholzer (*1950), ist ausgebildete Schauspielerin, Autorin und Professorin am Institut für Gesang und Musiktheater. Sie habilitierte 2004 im Fach „Sprachgestaltung“ an der Universität für Musik und darstellende Kunst in Wien und hält regelmäßig Lesungen und Vorträge.

Ruth Wodak ist Sprachwissenschaftlerin, erhielt 1996 den Wittgenstein-Preis für SpitzenforscherInnen. Sie ist Distinguished Professor for Discourse Studies an der Lancaster University (Großbritannien) und der Universität Wien.

Pravu Mazumdar (*1952) ist deutsch-indischer Philosoph, Übersetzer und Dozent in München. Er befasst sich mit Theorien der Moderne, Ereignisphilosophien und Kunstinterpretationen.

edition pen im Löcker Verlag

- Ilse Tielsch: *manchmal ein Traum, der nach Salz schmeckt*. Gesammelte Gedichte. Bd 1, 2011.
- Wolfgang Kubin (Hg.): *Der himmlische Platz zum irdischen Frieden*. Neue Stimmen aus China. Bd 2, 2012.
- Harald Kollegger: *Nur Briefe. 81 Miniaturen*. Roman. Bd 3, 2012.
- Hermann Jandl: *bitterer tee*. Gedichte. Bd 4, 2012.
- Helmut Stefan Milletich: *Als alle tot waren, hatten wir ein schönes Land*. Gedichte. Bd 5, 2013.
- Easterine Iralu: *Mari*. Roman. Bd 6, 2013.
- Frank Gerke: *Der Körper des Menschen gleicht einem Blitz*. Zen-Gedichte und Weisheiten aus Vietnam. Bd 7, 2013.
- Herbert Eisenreich: *Jedes Steigen ist ein Fallen zugleich*. Das lyrische Werk. Bd 8, 2014.
- Kurt Klinger: *Das Pontifikalamt der Scheiterhaufen*. Das gesammelte lyrische Werk. Bd. 9, 2015.
- Herbert Eisenreich: *So und anders*. Erzählungen 1950–1964. Bd 10, 2014.
- Enoch Meyomesse: *Gedichte des Häftlings aus Kondengui*. Gedichte. Bd 11, 2013.
- Harald Kollegger: *Pallawatsch und Palaver*. Essays. Bd 12, 2013.
- Herbert Eisenreich: *Ein paar Jahrzehnte Ewigkeit*. Erzählungen 1965–1977. Bd 13, 2014.
- Dorothea Macheiner: *Djerba, La douce. Rommel. Stille*. Zwei Erzählungen. Bd 14, 2014.
- Ishraga Mustafa Hamid: *Gesichter der Donau*. Lyrik und Prosa. Bd 15, 2014.
- Philo Ikonya / Helmuth A. Niederle: *Schwarze Orphea/ Black Orphea. Bedeutsame Wut/Relevant Rage*. Anthologie, Bd. 16, 2015.
- Etela Farkašová: *Ein ganz gewöhnlicher Tag und andere Erzählungen*. Bd 17, 2014.
- Jidi Majia: *Worte des Feuers*. Gedichte. Bd. 18, 2015.
- Harish Mangalam: *Aus dem Zwielficht. Vierzehn Einblicke in das Leben von Unberührbaren*. Hg. von Stephanie Kreiner. Bd.

19, 2015.

- Christopher Merrill: *Notwendigkeiten*. Gedichte. Bd. 20, 2014.
- Herbert Eisenreich, Friedrich Torberg: *Wenn die Sprache zur Sache kommt*. Briefe. Bd. 21, 2015.
- Karl Lubomirski: *Sieben Meere*. Gedichte. Bd. 22, 2015.
- Alfred Zellinger: *City Boys*. Prosa. Bd. 23, 2015.
- Franz Richter: *Im sachten Entzug aller geglaubten Dinge*. Gedichte. Bd. 24, 2015.
- Philo Ikonya: *Invincible Nubia: Adios Lampedusa*. Roman. Bd. 25, 2015.
- Jidi Majia: *Im Namen von Land und Leben*. Reden. Bd. 26, 2015.
- Herbert Eisenreich: *Auch in ihrer Sünde*. Roman. Bd. 27, 2015.
- Roman Roček: *Stachelhäuter*. Aufzeichnungen, Aphorismen und Gedichte. Bd. 28, 2016.
- Olivio Jekupé/Dorothea Nürnberg (Hg.): *Im Flug der Harpyie*. Lyrik und Prosa aus dem brasilianischen Regenwald. Bd. 29, 2015.
- Günter Schmidauer: *Lobisser, vergessen*. Bd. 30, 2016.
- Enoh Meyomessé: *Blumen der Freiheit*. Gedichte. Bd. 31, 2015.
- Dato Barbakadse: *Meditation über den gefallenen Baum*. Gedichte. Bd. 32, 2016.
- Omar Hazeq: *In der Liebe des Lebens. Kassiber aus der Haft*. Lyrik und Prosa. Bd. 33, 2015.
- Ishraga Mustafa Hamid (Hg.): *Symphonie der Rub al-Chali*. Bd. 34, 2015.
- H.G. Adler: *Schuldig und Unschuldig*. Bd. 35, 2016.
- Günter Unger: *Hunnen sterben anders. Fragmente eines Lebens aus zweiter Hand*. Roman. Bd. 36, 2016.
- Elisabeth Wäger: *Töchter & andere Bewohner. Ein Rundgang in ein privates Office*. Bd. 37, 2016.
- Herbert Eisenreich: *Privatissimum für freiwillig Zurückgebliebene. Aus dem Zettelkasten eines Sophisten*. Bd. 38, 2016.
- Erna Pfeiffer (Hg.): *Sie haben unser Gedächtnis nicht auslöschen können. Jüdisch-Argentinische Autorinnen und Autoren im Gespräch*. Bd. 39, 2016.
- Michael Guttenbrunner: *Im Machtgehege*. Werkausgabe. Bd. 40, 2016.

- Boško Tomašević: *Das Vergessen zu welchem wir werden. Gedichte aus einem beschädigten Leben*. Bd. 41, 2016
- Helmuth A. Niederle (Hg.): *Wie weit geht Toleranz? Wie weit geht Europa? Europäische Toleranzgespräche Fresach 2015*. Bd. 42, 2016.
- H.G.Adler: *Ereignisse*. Bd. 43, 2016.
- Ulli Moschen: *Die Anatomie von Undinen*. Roman. Bd. 44, 2016.
- Alfred Zellinger: *Flash Poetry*. Bd. 45, 2016.
- Ulrich Gansert: *Erlebnis Czernowitz. Auf den Spuren von Paul Celan. Landschaften der Dichtung*. Bd. 46, 2016.
- Mario Villani, Fernando Reati: *Desaparecido. Erinnerungen aus einer Gefangenschaft*. Bd. 47, 2016.
- Herbert Eisenreich: *Die Innenwelt der Außenwelt*. Bd. 48, 2016.
- Gogu Shyamala: *Das Klagelied des Wasserspeichers*. Erzählungen aus Indien. Bd. 49, 2017.
- Harald Kollegger: *Nichts passiert*. Bd. 50, 2016.
- Wolfgang Mayer König: *Das begeisterte Wort. Eine Grammatik der Seele*. Prosatexte. Bd. 51, 2016.
- Wolfgang Weigel: *Der anderen Spur nach*. Gedichte. Bd. 52, 2016.
- Liliana Lukin: *Construcción Comparativa*. Gedichte. Bd. 53, 2016.
- Mahvash Säbet: *Keine Grenzen. Gedichte aus dem Gefängnis*. Bd. 54, 2016.
- Paul Stefan: *Das war der letzte Sommer*. Bd. 56, 2017.
- Joaquín Mbomío Bacheng: *Ein guter Fang*. Bd. 57, 2017.
- Solomon Hailemariam: *Der Schritt ins Leben*. Roman. Bd. 58, 2017.
- Wolfgang Millendorfer: *Kein Platz in der Stadt*. Roman. Bd. 59, 2017.
- Alicia Kozameh: *259 Sprünge*. Roman. Bd. 60, 2017.
- Walter Greinert: *In die Stille*. Gedichte. Bd. 61, 2017.
- Rüdiger Görner: *Londoner Disfonien*. Bd. 62, 2017.
- Sophie Reyer: *Schnee Schlafen*. Gedichte. Bd. 63, 2017.
- Elisabeth Wäger: *Ein Herz liegt herum. Anna's Häuser*. Bd. 64, 2017.
- Kurt F. Svatek: *An manchen Tagen hängt der Mond ein wenig schief*. Ein Arbeitstagebuch. Bd. 65, 2017.

- Peter Paul Wiplinger: *Schachteltexte*. 2007 – 2016. Bd. 66, 2017.
- Easterine Kire: *Ein verlorenes Leben. Geschichte einer Liebe bei den Naga*. Roman. Bd. 67, 2017.
- Luisa Futoransky: *Formosa*. Bd. 68, 2017.
- Boško Tomašević: *Niemand, Nirgends*. Roman. Bd. 69, 2017.
- Rüdiger Görner: *Wortspuren entlang*. Essays. Bd. 70, 2017.
- Thomas Badtsaghua: *Letzte Station*. Gedichte. Bd. 71, 2017.
- Robert Streibel: *Das Vermächtnis der Eugenie*. Gesammelte Feuilletons von Eugenie Schwarzwald 1908-1938. Bd. 72, 2017.
- Helmuth A. Niederle (Hg.): *Die Grenzen Europas – Menschenrechte und die Folgen des Klimawandels*. Europäische Toleranzgespräche, Fresach 2016. Bd. 73, 2017.
- Alfred Rossi: *Drunter und Drüber*. Bd. 74, 2017.
- Jidi Majia: *Der Rachen des roten Löwen in der Sternkammer der Gedanken*. Gedichte. Bd. 75, 2017.
- Sarita Jenamani: *Inschriften auf Sanddünen*. Bd. 76, 2017 .
- Aftab Husain: *Wenn ich deinen Namen nenne*. Bd. 77, 2017.
- Amira Jaafar: *Das erste und das zweite Ich*. Bd. 78, 2017.
- Ishraga Mustafa Hamid: *Das Weibliche der Flöte*. Bd. 79, 2017.
- Margarita Valdivia: *Glut und Feuer*. Bd. 80, 2017.
- Dušan Savić : *Inter Vivos*. Roman. Bd. 81, 2017.
- Anton Marku: *Du meine Stimme*. Bd. 82, 2017.
- Helmuth A. Niederle (Hg.): *Sprache und Macht*. Dokumentation des Symposions. Bd. 83, 2017.
- Helmuth A. Niederle (Hg.): *Utopie*. Dokumentation des Symposions. Bd. 84, 2017.
- Doris Kloimstein, Ingrid Schramm: *G'schichten aus dem PEN. 70 Jahre Österreichischer PEN-Club. Von der Reorganisation 1947 bis heute*. Bd. 100, 2017

PUBLIKATIONEN DES ÖSTERREICHISCHEN PEN

Materialienbände:

- *Time to Say: NO!* (2013)
- *Ungarn. betrifft: Freiheit der Kunst* (2013)

- *Taksim Solidarity. Literature in Support of Turkish Protest* (2013)
- *Frauenrechte als Satzung. mulieris mundi* (2015)

Buchpublikationen:

- Peter Paul Wiplinger: *Positionen 1960–2012*. Löcker Verlag / Austrian PEN Club. Wien 2014.
- Peter Bielész: *Richard der Siebzehnte. Eine Travestie*. (The Travesty of King Richard the 3rd and the 17th). Reihe: penyapaa. Wien 2014.
- Peter Paul Wiplinger: *Tagtraumnotizen*. Löcker Verlag / Austrian PEN Club. Wien 2016.

Anthologien:

- *23 + 23 = 1*. hrsg. v. Harald Kollegger / Helmuth A. Niederle. plattform Johannes Martinek Verlag, Wien 2014.
- *Mitten im Satz. Fragmente*. hrsg. v. Helmuth A. Niederle / Christian Teissl. plattform Johannes Martinek Verlag, Wien 2014.
- *Bunte Steine. Frisch gefärbelt*. hrsg. v. Helmuth A. Niederle / Christian Teissl. penyapaa. Wien 2015.
- *Wortkörper*. hrsg. von Harald Kollegger / Helmuth A. Niederle. penyapaa. Wien 2016.
- *Allein essen ist wie allein sterben*. hrsg. von Harald Kollegger und Helmuth A. Niederle. penyapaa. Wien 2016.
- *In meiner eigenen Welt die Fremde*. hrsg. von Wolfgang Martin Roth. penyapaa. Wien 2017.
- *Wir, bewegende Steine*. hrsg. von Ishraga Mustafa Hamid, Mark Klenk, Anton Marku und Helga Neumayer. penyapaa. Wien 2017.
- Helmuth A. Niederle: *Sprache und Macht*, Bd., 2017
- Helmuth A. Niederle: *Utopie*, Bd., 2017