

**Regine Mader**

**Die beredte Vergangenheit  
Anthropologische Perspektiven auf Gewalterfahrungen und Erinnerungsdiskurse**

*Para mí, la teoría social es una herramienta para comprender el mundo,  
no un fin para el autodesfrute intelectual  
(Castells 2001: 25)*

## **1. Einleitung**

Gerade in der Zeit nach violenten Konflikten kommt Diskursen über die gewaltvolle Vergangenheit eine besondere Bedeutung zu. Als sinnerschöpfende Leistung lässt Erinnerung geschichtliche Praxis begreifbar werden, deuten und im Diskurs erzählen. Erinnerungsdiskurse werden hier zu einem machtpolitischen Instrument, welches die Vergangenheit interpretiert und als „Wahrheit“ repräsentiert, Identitäten neu aushandelt und soziale Lebenswelten formt. Die Erinnerung an vergangene Gewalterfahrungen steht so im Spannungsfeld zwischen Erinnerungsdiskursen der politischen MachthaberInnen und den Gegendiskursen derjenigen sozialen Gruppen, die durch die hegemonialen Erinnerungspolitikern ausgegrenzt und vergessen werden. Die Erinnerung an subjektive Gewalterfahrungen und deren Verlautbarung in Erinnerungsdiskursen wird damit zu einer politischen Kraft in der Gegenwart, um sich in der Öffentlichkeit zu positionieren und politische Legitimität zu erzeugen.

In diesem Beitrag möchte ich mich mit der Frage beschäftigen, was die Bedingungen der Möglichkeit sind, Gewalterfahrungen zu verlautbaren und welche Wirkungen Erinnerungsdiskurse auf die Opfer von Gewalt und auf deren Gemeinschaft/en haben. Ist es überhaupt möglich, Worte für extremste Gewalterfahrungen zu finden? Ist das Schweigen der traumatisierten Gewaltopfer nicht ein Beleg für die offenbaren Grenzen unserer Sprache, das Leiden beredt werden zu lassen? Welche anderen Perspektiven nehmen AnthropologInnen ein, um die Gründe für dieses Schweigen zu begreifen und welche ethischen Implikationen ergeben sich hieraus für die anthropologische Disziplin? Welche Bedeutung kommt sodann Erinnerungen an erfahrene Gewalt zu und welche machtpolitischen Strukturen lassen sich entschleiern, um zu erklären, wann welche Erinnerungsnarrative Einzug in die öffentlichen Diskurse gelangen?

Der vorliegende Artikel ist in drei Abschnitte gegliedert, wobei jeweils verschiedene Konzepte zu den Themenfeldern Erfahrung, Gewalt, Erinnerung, Identität, Diskurs und Macht diskutiert und miteinander verknüpft werden. Im ersten Abschnitt werde ich mich mit dem Thema Gewalterfahrungen beschäftigen und Erfahrungs- und Gewaltbegriffe aus anthropologischer Perspektive erläutern. Insbesondere werde ich hier auf den „linguistic turn“ des Begriffs der Erfahrung und auf die damit zusammenhängende dekonstruktive Kritik an der Autorität der Erfahrung eingehen. Im Anschluss werde ich die Unterscheidung zwischen „Alltags-“ und „Grenzerfahrungen“ beleuchten und ausgewählte Trauma- und Gewaltkonzepte diskutieren. Im zweiten Abschnitt behandle ich die theoretische Behauptung der Unmöglichkeit, extreme Gewalterfahrungen zu artikulieren. Anhand der von Veena Das‘ formulierten „Anthropologie des Schmerzes“ und Wittgensteins Konzept des Sprachspiels zeige ich Möglichkeiten auf, das Schweigen von oder das Sprechen über Gewalterfahrungen theoretisch zu erfassen. Anknüp-

hend hieran beschäftige ich mich im letzten Abschnitt mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Erinnerungsdiskursen. Hier werde ich zunächst auf die Dichotomie von Erinnerung und Geschichte eingehen, um in der Folge den inhärenten machtpolitischen Charakter von Erinnerungs- oder Geschichtsdiskursen über die Vergangenheit aufzuzeigen und Erinnerungsdiskurse in einem Spannungsfeld umkämpfter Repräsentationsautoritäten zu situieren. In diesem Zusammenhang werde ich abschließend zeigen, wie Erinnerungen jeweilige soziale Identitäten, Zugehörigkeiten und Ausschlüsse insbesondere in der Zeit nach Gewaltkonflikten anhand des verfügbaren Materials aus der Vergangenheit konstruieren.<sup>1</sup>

## 2. Gewalterfahrungen

### 2.1 Der „linguistic turn“ des Begriffs der Erfahrung

Gadamer bemerkt in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode*: „Der Begriff der Erfahrung scheint mir – so paradox es klingt – zu den unaufgeklärtesten Begriffen zu gehören, die wir besitzen“ (Gadamer 2010: 352). Tatsächlich wird eine theoretische Einordnung des Begriffs der Erfahrung im anthropologischen Literaturrepertoire eher vernachlässigt. Die „Erfahrung“ als unmittelbare, selbst-evidente und authentische Quelle des Wissens, vormals unangezweifelt, gilt spätestens seit dem sogenannten „linguistic turn“ als disqualifiziert, darin sind sich die AutorInnen heute einig. In ihrem Artikel *The Evidence of Experience* (1991) zeigt Joan W. Scott, Pionierin der Frauen- und Geschlechterforschung, dass die Kategorie „Erfahrung“ einer dekonstruktiven Kritik unterzogen werden muss, welche ihren sozial-konstruierten Charakter und die ihr inhärenten Macht- und Herrschaftsverhältnisse entschleiern soll. Scott kritisiert, dass die allgemeine Tendenz, „Erfahrung“ als legitime Grundlage jeden Wissens zu verstehen – eine epistemologische Grundposition, die empiristisch/positivistisch orientierten Disziplinen eigen ist – die Annahme der Existenz eines Subjekts, welches Erfahrungen „hat“, bereits voraussetzt. Dabei wird die Identität des erfahrenden Subjekts naturalisiert, indem eine Person mit einer ihr wesenhaften Identität angenommen wird, welche Erfahrungen macht. Diese Annahme „take[s] as self-evident the identities of those whose experience is being documented and thus naturalize[s] their difference“ (ibid.: 777). Weitergehend impliziert die Auffassung von Erfahrung als unbedingte und wahre Quelle des Wissens, einer Art „kumulative[n] Weisheit“ (Masschelein 2004: 104), die legitime Autorität des erfahrenden Subjekts, Wissen zu produzieren: „Since the phenomenon of experience itself can be analyzed outside the meanings given to it, the subjective position of historians then can seem to have nothing to do with the knowledge they produce“ (Scott 1991: 789).

Dieser Kritik entsprechend geht es also darum, die Analyse- und Repräsentationskategorie „Erfahrung“ (ebenso wie Geschlecht, Identität, Kultur etc.) als kontextuell, situiert und konstruiert zu erkennen, die geschichtliche Bedingtheit dieser Konzepte aufzudecken und die aufklärerische „Autorität der Erfahrung“<sup>2</sup> in Frage zu stellen. In Anlehnung an Foucaults Genealogie des Wissens betont Scott in diesem Zusammenhang die diskursive Geschichtlichkeit

<sup>1</sup> Die Frage, unter welchen Bedingungen gewaltfrei gesprochen und gehandelt werden kann, fasziniert mich sowohl aus theoretischer wie auch aus praktischer Perspektive. Ich schreibe vor allem aus meinem persönlichen Interesse heraus, meine Erfahrungen in zivilen Friedensgemeinden in Kolumbien und Mexiko tiefergehend zu reflektieren.

<sup>2</sup> John C. O’Neil (1996) behandelt in seinem Buch *The Authority of Experience* die Rolle, welche „Erfahrung“ in der französischen Aufklärung spielte.

der Konzepte als Anhaltspunkt ihrer Dekonstruktion: „It is finally by [...] situating and contextualizing that language that one historicizes the terms by which experience is represented, and so historicizes ‚experience‘ itself“ (ibid.: 795). Scott schlägt daher vor, Erfahrung als ein sprachliches Ereignis zu verstehen, welches Subjekte und Identitäten erst konstituiert: „It is not individuals who have experience, but subjects who are constituted through experience“ (ibid.: 780). Erfahrung und Diskurs sind wechselseitig bedingt, wobei Identitäten durch die diskursive Verarbeitung ihrer Erfahrungen erst geschaffen werden. Jede Erfahrung ist in Diskurse, das heißt in symbolische Ordnungen eingebettet, eine Einbettung, die Erfahrungen und Sprachpraxis miteinander verschmelzen lässt:

„Treating the emergence of a new identity as a discursive event is [...] to refuse a separation between ‚experience‘ and language and to insist instead on the productive quality of discourse. [...] Subjects are constituted discursively, experience is a linguistic event (it doesn't happen outside established meanings), but neither is it confined to a fixed order of meaning.“ (ibid.: 792f.)

Erfahrung hängt also nicht in erster Linie vom Ereignis ab, sondern vom semantischen Kontext der sprachlichen Ordnung, in welcher sich das Ereignis ausdrückt, in welcher es gedacht, konzeptualisiert und repräsentiert wird. Erfahrung ist in diesem Sinne immer eine (in der Diskursgemeinschaft) geteilte Erfahrung: „Since discourse is by definition shared, experience is collective as well as individual“ (ibid.: 793).

## 2.2 Foucault: Alltagserfahrung und Grenzerfahrung

Ähnlich wie Scott sehen auch Gupta und Ferguson (2001) Erfahrung als subjekt-konstituierend: „[...] experience, like identity, is not something that the sovereign subject ‚has‘; rather, the subject itself must be conceived as the unstable and often unpredictable outcome of experience“ (ibid.: 20). Die Notwendigkeit, den Begriff der Erfahrung aufgrund seines diskursiven Charakters gänzlich aus dem wissenschaftlichen Vokabular zu streichen wird jedoch abgelehnt, wobei die transformative Kraft von Erfahrungen betont wird, welche Subjekte hervorbringt und unwiderruflich umgestaltet:

„By decoupling the idea of experience from the vision of an ontologically prior subject who is ‚having‘ it, it is possible to see in experience neither the adventures and expressions of a subject nor the mechanical product of discourses of power but the workshop in which subjectivity is continually challenged and refashioned.“ (ibid.: 29)

Gupta und Ferguson beziehen sich hier vor allem auf den Foucault'schen Erfahrungsbegriff, welcher – ohne eine explizite Definition dieses Terminus zu geben – Erfahrung auf zwei Ebenen behandelt. Seine Ambiguität bei Foucault liegt in der Auffassung einerseits als „daily experience“ oder „everyday experience“ (vgl. Foucault 1991: 31ff.), welche innerhalb einer dominanten Denkweise, in den Wissensdiskursen, erfolgt. Die Wissensdiskurse, innerhalb derer Alltagserfahrungen stattfinden, sind die „geordneten Sinnstrukturen, innerhalb deren Grenzen der Mensch sich bewegt und die die Erfahrungen seines Seins bestimmen“ (Haarmann 1995: 125). Für Foucault sind die Wissensdiskurse die „Äußerlichkeit des Seins“, das heißt der Ort, an dem sich das Sein, das Selbst befindet, ausdrückt und veräußert. Wahrnehmen, Denken und Handeln sind Alltagserfahrungen, welche von Wissensdiskursen unmittelbar bestimmt und konstruiert werden, wobei entlang der drei eng verwobenen Achsen – Wissen, Normativität und Subjektivität – Erfahrung konstituiert wird: „[...] experience is un-

derstood as the correlation between fields of knowledge, types of normativity, and forms of subjectivity in a particular culture“ (Foucault 1990: 4).

Die zweite Form, bezeichnet als „limit-experience“, überschreitet die Grenzen jener Sinnstrukturen der Wissensdiskurse. Damit ändert sie diese unwiderruflich und gestaltet sodann den neuen Rahmen innerhalb dessen fortan gedacht und gehandelt wird: „[a limit] experience [...] has rather the task of ‚tearing‘ the subject away from itself in such a way that it is no longer the subject as such, or that it is completely ‚other‘ than itself so that it may arrive at its annihilation, its dissociation“ (ders. 1991: 31). Die Grenzerfahrung überschreitet die Grenzen der Wissensdiskurse und damit der kohärenten Subjektivität, führt somit zur Auflösung und schließlichen Umgestaltung des Subjekts: „[c]alling the subject in question meant that one would have to experience something leading to its actual destruction, its decomposition, its explosion, its conversion into something else“ (ders. 1994: 247). Wenn in der Alltagserfahrung die Sprache als Projektor des Subjekts gilt – „[l]anguage [...] is [...] to be viewed as experience which allows not only a message but also the subject to be projected outwards“ (Das/Kleinman 2001: 21, 22; vgl. Das 1998) – so impliziert die Grenzerfahrung mit der Auflösung des Subjekts auch das Ende seiner Sprache. Die Grenzerfahrung, welche Foucault in Anlehnung an Nietzsche metaphorisch in das Bild des Tod Gottes (vgl. Foucault 1977: 32) kleidet, bedeutet mit der Aufhebung der „Äußerlichkeit des Seins“, jeglicher Ordnungsprinzipien – und damit der Sprache –, die Unmöglichkeit, Worte für den Tod Gottes, für die Übertretung der subjektiven Seinsstrukturen zu finden: „[...] the impossibility of speaking in everyday language of an experience that is unspeakable; the realization that the death of God had left a hole in language, one that words would always fail to fill“ (Nigro 2005: 654).<sup>3</sup>

### 2.3 Gewalt: Grenzerfahrung und Trauma

Ernst van Alphen (1999) erläutert das Phänomen der Sprachlosigkeit im Zusammenhang mit Grenzerfahrungen anhand seines Begriffs der „failed experience“. In Anlehnung an Scotts Ausführungen zum Begriff Erfahrung, welche diesen als die sprachliche Einbettung eines Erlebnisses in den Diskurs versteht, argumentiert van Alphen, dass eine „nichtgeglückte Erfahrung“ oder ein „Trauma“ die Unmöglichkeit impliziert, das Erlebnis diskursiv zu erfassen; das Erlebnis hat die Grenze des Sagbaren überschritten und kann folglich nicht *erfahren* werden. Eine „failed experience“ findet immer dann statt, wenn die Diskrepanz zwischen den Erlebnissen und der verfügbaren sprachlichen Ordnung, diese zu fassen, zu groß ist, was van Alphen am Beispiel der Holocaust Opfer darstellt. Aus der unsagbaren Brutalität des Holocausts ergibt sich dessen Nichtrepräsentierbarkeit: „faced with the extremity and uniqueness of this piece of history the limitations of representation are intrinsic to language“ (ibid.: 26). Nach van Alphen bestimmt die Verfügbarkeit von Begriffen, welche die symbolische Ordnung bereitstellt, die Möglichkeit der Erfahrung und somit der Repräsentation eines Erlebnisses. Wenn die sprachliche Ordnung keine Begriffe enthält, durch welche das Ereignis erfahren und also repräsentiert werden könnte, handelt es sich um ein traumatisches Erlebnis oder um eine „failed experience“ (der Ausdruck „traumatische Erfahrung“ ist folglich eine *contradictio in adjecto*, ein intrinsischer Widerspruch). Die Erfahrung impliziert also eine gewisse Distanz zum Erlebnis, „[h]ence the experience *of* an event is already a representation of it and not

<sup>3</sup> Hier ist anzumerken, dass Foucault den Begriff der Grenzerfahrung und das Bild des Tod Gottes im Sinne einer Erkenntnis über und einer Kritik an gegenwärtigen diskursiven Machtstrukturen versteht und an der Möglichkeit festhält, diese über die Grenzerfahrungen zu ändern und alternative Erschließungsmuster zu entwickeln. „Grenzerfahrung“ hat bei Foucault also eine äußerst positive und emanzipatorische Konnotation. Ich halte seinen Grenzerfahrungsbegriff dafür geeignet, auch auf den Terminus der Gewalterfahrungen angewendet zu werden.

the event itself“ (ibid.: 27), welche bei einem traumatischen Erlebnis nicht gegeben sein kann. Daraus folgt, dass die Unmöglichkeit, das Erlebnis durch dessen sprachliche Erfassung in eine Erfahrung zu transformieren und so eine Distanzierung zum Erlebnis durch Sprache und Repräsentation herzustellen, die Subjektivität der erlebenden Person negiert: „To be part of an event or of a history as an object of its happening is not the same as experiencing it as a subject“ (ibid.). Wenn Erfahrung das Subjekt erst konstituiert, ist die „failed experience“ die Aufgabe der Subjektivität in einem Erlebnis, welches nicht repräsentierbar ist und ein narratives Vakuum in Relation zum Geschehnis entstehen lässt. In diesem Sinne lässt sich van Alphen's Begriff der „failed experience“ mit Foucault's Begriff der „limit experience“ in Verbindung setzen. Was bei Foucault als Grenzerfahrung verstanden wird ist die Übertretung der Seinsstrukturen, wobei die Sprache als Ort des Seins an ihre Grenzen stößt und somit das Subjekt auflöst; wie auch eine „failed experience“ van Alphen zufolge ein Ereignis ist, welches die Person seiner Subjektivität beraubt, wodurch es sich von dieser nicht sprachlich fassen lässt. Ähnlich versteht Michael Jackson (2002) den Unterschied zwischen Alltagserfahrung und Grenzerfahrungen oder „Trauma“ als das Ausmaß, in dem diese sprachlich fassbar und kommunizierbar sind, wobei die extremste Dimension dieses Ausmaßes im Aufgeben der Subjektivität in einem Erlebnis liegt, für welches jegliche sprachliche Erfassung nur unzureichend sein kann und das somit privat und unteilbar wird:

„[...] the difference between traumatic and non-traumatic experience consists in the degree to which individuals are able to ‚manage‘ and ‚master‘ experiences that have suddenly and overwhelmingly taken them out of their depth – beyond the limits of any previous experience and understanding. Trauma may thus be likened to extreme physical pain, at once the most private and unsharable of all experiences. [...] In pain, trauma, [...] subjectivity may be said to collapse in upon itself. Language becomes involuted or fantastic, and memory distorted.“ (ibid.: 45)

Hier lässt sich festhalten, dass eine Erfahrung einerseits als die Repräsentation eines Ereignisses durch Sprache verstanden werden kann, in welcher sich das Subjekt als Subjekt der Erfahrung erst schafft. In der Grenzerfahrung sind die sprachlichen Mittel ungenügend, das Ereignis auszudrücken und zu repräsentieren; die erlebende Person wird zum Objekt des Ereignisses. In diesem Sinne lässt sich eine Erfahrung von Gewalt als eine solche Grenzerfahrung verstehen, in der Sprache ungenügend ist, das Erlebte zu kommunizieren, die Erfahrung somit absolut privat und unteilbar wird und Subjektivität aufgehoben ist. Nach Jackson handelt es sich also immer dann um „Gewalt“, wenn das erlebende Subjekt gegen ihren/seinen Willen zu einem reinen Objekt der Handlung degradiert wird:

„Though violence may or may not entail physical harm, we may conclude that a person's humanity is violated whenever his or her status as a subject is reduced *against his or her will* to mere objectivity, for this implies that he or she no longer exists in any active social relationship to others, but solely in a passive relationship to himself or herself (Sartre's *en-soi*), on the margins of the public realm. For this reason, it may not matter whether a person is made an object of compassion, of abuse, of attack, or of care and concern; all such modalities of relationship imply the nullification of the being of the other as one whose words and actions have no place in the life of the collectivity.“ (ibid.: 45)

Wenn sich das Subjekt über die Fähigkeit konstituiert, Erfahrungen zu machen, somit als AkteurIn in einer Handlung aufzutreten und als solche/r von Anderen anerkannt zu werden, dann ist Gewalt dasjenige Ereignis, in dem die Subjektivität des Gewaltopfers erlischt. Michel

Wieviorka definiert in diesem Zusammenhang Gewalt als Negation des Subjekts: „[...] la violencia no es más que la marca del sujeto contrariado, negado o imposible, la marca de una persona que ha sufrido una agresión, sea física o simbólica“ (Wieviorka 2001: 340). Eine Gewalterfahrung ist also jene Situation, in der die Person zu einem reinen Objekt der Handlung degradiert wird, diese somit die bisher für sie gültigen Seinsstrukturen – jene die sie als Subjekt in Relation mit anderen Subjekten positioniert – übertritt und in eine Sphäre absoluter Privatheit eintritt, in der Sprache ihre Gültigkeit verliert: „the death of god leads to an experience in which nothing may again announce the exteriority of being, and consequently to an experience which is interior and sovereign“ (Foucault 1977: 32).

### 3. Die (Nicht-)Kommunizierbarkeit von Gewalterfahrungen

An dieser Stelle möchte ich auf die Konzeption und Bedeutung von „Schmerz“ in Gewalterfahrungen eingehen. Gewalterfahrungen sind immer auch Schmerzerfahrungen, daher ist eine theoretische Einordnung des Schmerzbegriffs vonnöten. Die anthropologische Literatur bietet hierzu zahlreiche Beiträge. Eine Erfahrung, die im Sinne Foucaults rein innerlich und souverän ist, beschreibt Elaine Scarry in ihrem grundlegenden Werk *The Body in Pain* (1985) als Schmerz. Scarry betont die absolute Unteilbarkeit und Nichtkommunizierbarkeit des Schmerzes:

„Whatever pain achieves, it achieves in part through its unsharability, and it ensures this unsharability through its resistance to language. [...] Physical pain does not simply resist language but actively destroys it, bringing about an immediate reversion to a state anterior to language, to the sounds and cries a human being makes before language is learned.“ (ibid.: 4)

Schmerz isoliert die leidende Person, indem er sie der sprachlichen Mittel beraubt, ihr Befinden zu artikulieren und hüllt dieses in schweigende Einsamkeit. Der Aufschrei einer schmerzgeplagten Person ist für Morris (1997) das Sinnbild des Schweigens im Kern des Schmerzes; der Schrei bricht aus einem Ort heraus, wo Worte fehlen: „A scream is not speech but the most intense possible negation of language: sound and terror approaching the limits of absolute muteness“ (ibid.: 27). Der Schrei vertieft das Schweigen, welches er zu durchbrechen sucht wie eine wilde Gestikulation für etwas letztlich Unzeigbares. Der Schmerz liegt in einer nonverbalen Dimension, einer Dimension des absoluten Schweigens. Damit ist Schmerz eine Erfahrung der Gewalt: er schließt die leidende Person aus der Sphäre des Sozialen aus, was gleichbedeutend ist mit der Auflösung des Subjekts, einem „shattering of the self“. Aus der radikalen Privatheit des Schmerzes und der absoluten Unvereinbarkeit von „Schmerz“ und „Welt“ (vgl. Scarry 1985: 51) ergibt sich für Scarry das Problem des Zweifels:

„[...] for the person in pain, so incontestably and unnegotiably present is it that ‚having pain‘ may come to be thought of as the most vibrant example of what it is to ‚have certainty‘, while for the other person it is so elusive that ‚hearing about pain‘ may exist as the primary model of what it is ‚to have doubt‘“ (ibid.: 4).

Da das Wissen über Schmerz nur experimentell sein kann, das heißt verknüpft ist mit dessen unmittelbarer Erfahrung, und da also nur die leidende Person selbst Gewissheit über ihren Schmerz haben kann, bleibt für die nichtleidende Person der Schmerz einer/s Anderen notwendig in einer Sphäre radikaler epistemologischer Ungewissheit. Da Schmerz weder sagbar durch die leidende Person/en, noch wissbar durch den/die Andere/n ist, macht dieser „absolu-

te split“ (ibid.) zwischen dem Schmerzempfinden der einen und der Realität der anderen Person, jede sinnvolle Aussage über Schmerz unmöglich. Mit dieser Perspektive scheint die Anthropologie des Schmerzes und der Gewalt an ein Ende gelangt zu sein, da hier die Möglichkeit abgesprochen wird, sinnvoll über den eigenen Schmerz – geschweige denn jenen von Anderen, von Gewaltopfern – zu sprechen.

Eine konstruktivere Alternative, Schmerz zu begreifen, findet sich bei Veena Das. In *Language and Body: Transactions in the Construction of Pain* (1997a) sowie in *La antropología del dolor* (2008) entwickelt Das eine andere Herangehensweise an die Frage nach dem Umgang mit Schmerz und zeigt damit, wie dennoch sinnvoll über „Schmerz“ gesprochen werden kann. Bei Das liegt der Fokus des Schmerzkonzeptes nicht in der Frage nach der Gewissheit oder der Zweifelhafteigkeit des eigenen oder des „anderen“ Schmerzes. Eine solche Ausrichtung liefe darauf hinaus, den Schmerz als etwas zu verstehen, das die Möglichkeit von Kommunikation und Gemeinschaft negiert. Hier würde Schmerz unentäußerbar im Körper des leidenden Subjekts eingeschlossen und er könnte keinen Weg in die kommunikativen Bahnen des Sozialen finden. Im Zusammenhang mit den Gewalterfahrungen der Frauen während der blutigen Auseinandersetzungen zwischen Pakistan und Indien während der Unabhängigkeitsrevolten 1949 beschreibt Das, wie der Staat allzu leicht Worte gefunden hat und sich das Recht aneignete, über die Schmerzerfahrungen dieser Frauen zu sprechen. Sie zeigt, dass Frauen, die Opfer von sexueller Gewalt geworden sind, in einer Gesellschaft, in der diese Opfer als entehrt und beschmutzt verstanden werden, ihre Erfahrungen nicht aussprechen können und wollen: „But the intuition that some violations cannot be verbalized in everyday life is to recognize that work cannot be performed on these within the burned and numbed everyday“ (Das 1998: 182). Das versteht jedoch das Schweigen der Opfer extremer Gewalt nicht als Beweis für das intrinsische Versagen der Sprache, bestimmte Erfahrungen kommunizierbar zu machen. Das Schweigen zeige vielmehr eine Absenz von Sprache, die es noch zu entwickeln gilt: „[...] what is unique about pain is the absence of any standing languages either in society or in the social sciences that could communicate pain, yet it would be a mistake to think of pain as essentially incommunicable“ (ibid.: 191). Die Sprachlosigkeit resultiert also weder aus der wesentlichen Unmöglichkeit von Sprache, bestimmte Erfahrungen auszudrücken noch bildet sie eine „Grenze“, mit der sich abzufinden sei. Das Schweigen der Opfer von Gewalterfahrungen beruht, so argumentiert Das, auf der Absenz der gesellschaftlichen Anerkennung des Schmerzes dieser Frauen; dadurch werden ihre Erfahrungen – in Das' Worten – „giftig“ und also unaussprechlich: „When asking women to narrate their experiences of the Partition I found a zone of silence around the event. [...] This code of silence protected women“ (Das 1997a: 84). Das Bild des „poisonous knowledge“ (Das 2007: 54), welches die misshandelten Frauen schweigend in sich tragen, bezieht sich dabei auf ihre Position in patriarchalen Machtverhältnissen, in welchen eine Sprache des Schmerzes und der Gewalt – eine Sprache, in der Schmerz- und Gewalterfahrungen der Frauen anerkannt werden – (noch) nicht existiert: „If the process of naming the violence presents a challenge, it is because such naming has political stakes, and not only because language falters in the face of violence“ (ibid.: 205). Die Erfahrungen sexueller Gewalt der Frauen in Indien und Pakistan sind nicht per se unsagbar, sondern müssen verschwiegen werden, um der sozialen Stigmatisierung zu entgehen.<sup>4</sup> Die Autorität, Erfahrungen auszusprechen wird in diesem Sinn von machtpolitischen Maßstäben bestimmt. Es ist „axiomatic that the victims do not speak“ (Morris 1997: 28), wobei die Ge-

<sup>4</sup> Umso sicherer ist dieses Schweigen, wenn das Opfer der Gewalt vollends mundtot ist. Dies ist der Grund, warum Familienmitglieder den Tod (Selbstmord) der Frauen vorziehen, um die Reinheit und Ehre der Familie wiederherzustellen (vgl. Das 2007: 47).

walterfahrungen – wenn überhaupt – in die erhabenen Sprachen der Mächtigen übersetzt und in diesen ausgesprochen werden:

„[...] el Estado y los discursos y prácticas especializadas sustituyen la autoridad de la víctima sobre su dolor y condición de doliente por los criterios del lenguaje técnico. Este desplazamiento de las voces de las víctimas reproduce la cosmología de los poderosos y facilita la defensa de sus intereses.“ (Ortega 2008: 52)

Veena Das macht das Schweigen der Opfer somit zum Ausgangspunkt einer Kritik an asymmetrischen Machtstrukturen, die darüber entscheiden, wer spricht, über was gesprochen wird und in welcher Weise: „[...] si la condición silenciada del sujeto es la firma de este terror, entonces lo que debemos abordar es ese silencio“ (Das 2008: 428).<sup>5</sup> Ebenso sind aus Gayatri Spivaks Perspektive postkolonialer Kritik Schweigen und Sprechen durch die gesellschaftlichen Strukturen der Gewalt konditioniert. Diesen Strukturen ist das Schweigen der subalternen Position inhärent, da die hegemonialen Bedingungen ein Gehört-Werden unmöglich machen: „So ‚the subaltern cannot speak‘, means that even when the subaltern makes an effort to death to speak, she is not able to be heard, and speaking and hearing complete the speech act“ (Spivak 1996: 292).

Das zeigt, dass es – auch wenn Worte (noch) nicht adäquat sind, den Schmerz explizit auszudrücken (wie Scarry behauptet) – alternative Formen gibt, Schmerz mitzuteilen: „The language of pain could only be a kind of hysteria – the surface of the body becomes a carnival of images and the depth becomes the site for hysterical pregnancies – the language having all the phonetic excess of hysteria that destroys apparent meanings“ (Das 1997a: 86). Für sie liegt der entscheidende Punkt jedoch nicht in der Frage *was genau* ausgedrückt oder nicht wird, sondern in dem Akt des Ausdrückens an sich (welcher auch nonverbal stattfinden kann), welcher Gemeinschaft konstituiert. Der Akt des Ausdrückens kann in diesem Sinne auch als eine Geste verstanden werden, welche – dort wo Worte fehlen – den Schmerz *zeigt*:

„In the genre of lamentation, women have control both through their bodies and through their language – grief is articulated through the body, for instance, by infliction of grievous hurt on oneself, ‚objectifying‘ and making present the inner state, and is finally given a home in language.“ (ibid.: 68)

Francisco Ortega stellt in seiner Diskussion von Das‘ Schmerz begriff in diesem Zusammenhang zu Recht fest: „Los silencios del lenguaje se manifiestan en el modo que re-habituamos el espacio de devastacion. Se puede, por ejemplo, usar las palabras congeladas como gestos; se puede ocupar, habitar las marcas de la agresion para elaborar significados no narrativos de duelo“ (Ortega 2008: 47). Das Schweigen über und Sprechen von bestimmten Erfahrungen ist in diesem Sinne zurückzuführen auf spezifische kulturelle und politische Strukturen, die regeln, wann, wie und unter welchen Bedingungen Schmerz sich artikulieren darf.

Der theoretische Perspektivenwechsel, den Das hier unternimmt um jenes Schweigen zu erklären, geht einher mit einem distinkten Konzept von Sprache, welches sich an Wittgensteins Spätwerk orientiert. Wie Wittgenstein betont Das die Notwendigkeit, Begriffe wie „Schmerz“ abstrakten Erklärungsansätzen zu entziehen und in ihrem ursprünglichen alltäglichen Ge-

<sup>5</sup> Ähnlich wie Das begreift Luig (2010: 63ff.) die „Kultur des Schweigens“ tschetschenischer asylsuchender Frauen, welche im Kontext des Tschetschenienkrieges auch Opfer sexueller Gewalt wurden, als mit Vorstellungen von Ehre und Schande verknüpft, welche es unmöglich machen, spezifische Erfahrungen zu kommunizieren.



brauch zu untersuchen: „[...] it appears to me that filling out the repertoire to which each fragment [of the utterance] points allows us to construct meaning as a process in which the spoken utterances derive their meaning from the lifeworld rather than from the abstract notions of structural semantics“ (Das 2007: 65). In Anlehnung an Wittgenstein argumentiert Das, dass die Aussage „Ich habe Schmerzen“ (und als eine solche Aussage können auch jene hysterischen Trauergesänge gelten auf die Das u.a. fokussiert), nicht (nur) eine Entäußerung des inneren Gemütszustand ist, sondern auch eine Einladung, diesen zu teilen: „[...] la expresión del dolor es una invitación a compartirlo“ (dies. 2008: 431). Der Ausdruck des Schmerzes ist in diesem Sinne nicht nur eine rein indikative Äußerung sondern ein Sprechakt (vgl. auch Austin 1979), durch welchen zur Anerkennung des Schmerzes aufgefordert wird: „[...] it makes a claim asking for acknowledgement, which may be given or denied. In either case, it is not a referential statement that is simply pointing to an inner object“ (Das 1997a: 70).<sup>6</sup> Hier geht es also nicht mehr um Zweifelhaftigkeit oder Gewissheit von Schmerzempfinden, sondern um die Implikationen von Schmerz für die Gemeinschaft: „Following Wittgenstein, this manner of conceptualizing the puzzle of pain frees us from thinking that statements about pain are in the nature of questions about certainty or doubt over or own pain or that of others. Instead, we begin to think of pain as asking for acknowledgement and recognition“ (ibid.: 88). Die Aussage „Ich habe Schmerzen“ wird so zum Medium, durch welches das Subjekt heraustritt aus der „inexpressible privacy and suffocation of my pain“ (ibid.), ein neues Sprachspiel beginnt und somit die Möglichkeit einer neuen Beziehung, einer Gemeinschaft eröffnet: „[...] el dolor puede verse como algo que proporciona la posibilidad de una nueva relación, lo cual sería el comienzo de un juego de lenguaje en vez de su final“ (dies. 2008: 411).

### 3.1 Schmerz als „Sprachspiel“

Mit dem Begriff des „Sprachspiels“ bezieht Das sich auf Wittgensteins Auffassung, dass die Bedeutung eines Wortes sein Gebrauch in der Sprache, im sogenannten Sprachspiel sei. Wittgenstein lehnt mit diesem „Privatsprachenargument“ die Namenstheorie der Bedeutung ab, derzufolge jedes Wort eine Bedeutung hat, wobei diese Bedeutung der Gegenstand ist, für welchen das Wort steht (vgl. Wittgenstein 1984: 237). Eine direkte Beziehung zwischen dem Wort „Schmerz“ und einem Objekt im „Inneren“ einer Person, welches Schmerz bedeutet, gibt es nicht. Allein der *Gebrauch* des Wortes „Schmerz“ ist seine Bedeutung. Schmerz bezieht sich also nicht auf ein bestimmtes Objekt in einem „Inneren“, sondern auf seine Verwendung in der Sprachgemeinschaft: „Das Wort ‚Sprachspiel‘ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform“ (ibid.: 250). Die Bedeutung von Schmerz liegt dementsprechend nicht in der objektiven Repräsentation einer

<sup>6</sup> Interessant ist die Ähnlichkeit von Das' Schmerz begriff mit dem Begriff der Liebe in Roland Barthes *Fragmente einer Sprache der Liebe* (1988). Barthes schreibt, dass die Aussage „ich-liebe-dich“ keinen anderen Referenten als das Aussprechen selbst hat, diese rein performativ ist:

„[...] es ist eine Figur, die außerstande ist, anderes zu umfassen als den so Angesprochenen. [...] Das Wort (das Satzwort) hat nur in dem Augenblick Bedeutung, da ich es ausspreche; es bietet keine andere Information als seine unmittelbare Äußerung, keine Reserve, keinen Vorratsspeicher des Sinnes. Alles liegt im *hervor*. [...] Auf ein *ich-liebe-dich* gibt es verschiedene gesellschaftliche Antworten: ‚ich nicht‘, ‚das glaube ich nicht‘, ‚warum das aussprechen?‘ usw. Die wirkliche Zurückweisung aber lautet: ‚keine Antwort‘: ich werde um so sicherer für nichtig erklärt, wenn ich nicht nur als begehrender Partner, sondern auch als sprechendes Subjekt abgelehnt werde [...], geleugnet wird meine Sprache als letzte Falte meiner Existenz, [...] von der Möglichkeit zu fragen verdrängt, bin ich für immer tot.“ (ibid.: 137, 139)

Realität im „Inneren“ der Person, sondern wird erst durch den elusiven Gebrauch des Begriffes im Sprachspiel bestimmt: „Was sich hingegen im Inneren der Person *tatsächlich* abspielt, lässt sich weder im Sprachspiel noch von den Personen selbst sprachlich erfassen und kennzeichnen. Es ist für die Bedeutungsfunktion der Sprache ohne Belang“ (Gebauer/Stuhldreher 2008: 622). Das „Innere“ ist für Wittgenstein kein privater Ort, zu dem die leidende Person einen privilegierten Zugang hat (wie Scarry argumentiert). Vielmehr existiert das „Innere“ einer Person ausschließlich innerhalb von Sprachspielen.

Anhand des Konzepts des Sprachspiels legt Das hier die Betonung nicht auf die Unmöglichkeit des Aussprechens von Schmerz, sondern auf die Möglichkeit der Anerkennung des Schmerzes im Sprachspiel: „the utterance ‚I am in Pain‘ is not simply a statement of fact [...] but is (as well) an expression of the fact it states; it is at the same time an utterance whose expression by me constitutes my acknowledgement of the fact it expresses“ (Cavell 1997: 94). Die Aussage „Ich habe Schmerzen“ impliziert die Anerkennung des eigenen Schmerzes und fordert gleichzeitig zur Anerkennung durch den/die Andere/n auf. Im Gegensatz zu einem reinen Aussagesatz kann eine Aufforderung weder geglaubt noch angezweifelt werden; sie zwingt zu einer Antwort: „you are forced to respond, either to acknowledge it in return or to avoid it; the future between us is at stake“ (ibid.: 94). Emmanuel Levinas hat in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen dem Sagen (frz. *dire*) und dem Gesagten (frz. *dit*) vorgenommen. Das Gesagte (*dit*) lässt als Antwort Zweifel oder Zustimmung in Bezug auf einen positiv intelligiblen Inhalt der Aussage zu. Im Unterschied hierzu ist die Bewegung (oder auch „Berührung“) des Sagens (*dire*) nicht reduzierbar auf Inhalte, es geht dabei vielmehr um die Anerkennung des Sprechenden – des „Antlitzes“ – durch das Zuhören, im Zuge dessen eine Beziehung entsteht, die vom Gesagten unabhängig ist: „Das Antlitz, eben noch Ding unter Dingen, durchstößt die Form, von der es gleichwohl eingegrenzt wird. Das bedeutet konkret: Das Antlitz spricht mit mir und fordert mich dadurch zu einer Beziehung auf“ (Levinas 1987: 283; vgl. auch ders. 1998: 93-96; ders. 1999: 291-294). Daher ist die Anerkennung oder Leugnung des Schmerzes des/r Anderen nicht eine Frage der Gewissheit oder des Zweifels über den Schmerz. Es liegt beim Gegenüber eine Verantwortung, der Aufforderung der sprechenden Person nachzukommen und ihr – in den Worten Levinas – „in ihrer Spur zu folgen“. Die Anerkennung des Schmerzes ist im Akt des Aussprechens und Zuhörens daher vielmehr eine Frage der Möglichkeit von Beziehung und Gemeinschaft, die es zu eröffnen gilt: „this sentence is the beginning of a relationship, not its end“ (Das 1997a: 78). Der Aufforderung zur Verantwortung und Anerkennung nicht nachzukommen, das heißt nicht zu antworten, bedeutet die Nicht-Anerkennung des Schmerzes der/s Anderen. Mit der Nicht-Anerkennung der/s Anderen Schmerzes wird die Möglichkeit von Gemeinschaft verworfen: „Not to respond to such a claim, when it is you to whom it is addressed, is to deny its existence, and hence it is an act of violence [...], the lack of response is a silence that perpetuates the violence of pain itself“ (Cavell 1997: 94). Für Das ist die Leugnung der Existenz des Schmerzes der/s Anderen ein gewaltsames menschliches Verfehlen: „denial of the other’s pain is not about the failings of the intellect but of the failings of the spirit“ (Das 1997a: 88).<sup>7</sup>

Extreme Gewaltereignisse reißen das Subjekt von sich selbst weg (siehe oben, Abschnitt 2.2 und 2.3) anstatt es zu konstruieren und bringen eine Realität mit sich, in welcher „[t]here [is] no longer an other to which one could say ‚Thou‘ in the hope of being heard, of being recognized as a subject, of being answered“ (Laub 1992: 82). Ebenso ist die abermalige Leugnung der Existenz des leidenden Subjekts ein wiederholtes Gewaltereignis: Beide Male wird ih-

<sup>7</sup> Francisco Ortega (2008: 56) merkt diesbezüglich an, dass die Leugnung auch ein Versagen des Intellekts ist: „[...] yo argumentaría que es igualmente una falta intelectual en tanto desatiende la verdad del reconocimiento“.

re/seine Position als Subjekt in Beziehung zu Anderen negiert. Die Leugnung des Schmerzes einer Person, durch welche diese nicht länger in einer aktiven Beziehung zur/m Anderen, sondern exklusiv *en-soi* existiert (vgl. Jackson's Gewaltbegriff, Jackson 2002: 45) impliziert also eine Re-Viktimisierung: Die leidende Person wird erneut zum Gewaltopfer.

Die Sprachlosigkeit der Sozialwissenschaften in Bezug auf Schmerz, welche Das kritisiert, ist insofern auch als ein Akt der Gewalt zu verstehen: „[...] so far as there is an absence of languages of pain in the social sciences – which is, [...] languages in which pain is acknowledged, in which existence is known [...] social sciences participates in the silence, and so extends the violence it studies“ (Cavell 1997: 94).

### 3.2 Die moralische Gemeinschaft

Mit der anerkennenden Antwort auf den Schmerz einer anderen Person findet deren Existenz „a home in language“ (Das 1997a: 88). Für Das ist die Antwort die Anerkennung im Sprachspiel des Schmerzes, das zu entwickeln ein ethischer Imperativ ist: „[...] does the whole task of becoming perversely human, not involve a response (even if it is rage) to the sense of loss when language seems to fail?“ (ibid.: 70). Das Sprachspiel des Schmerzes ist für Das der Weg zur Heilung. Es artikuliert eine Welt, in der Opfer als Objekte der Gewalt des Schmerzes wieder eine soziale Position als Subjekte finden: „[...] in which the strangeness of the world revealed by death, by its non-inhabitability, can be transformed into a world in which one can dwell again, in full awareness of a life that has to be lived in loss. This is one path towards healing“ (ibid.: 68f.). Die Geste der Trauerriale, welche den Schmerz der Frauen zeigt – dort wo Worte fehlen – ist eine Artikulation dieser Welt, welche sich die ausgestoßenen Opfer der Gewalt wieder aneignen, um sich als Subjekte zu re-positionieren:

„[...] one could occupy the space of devastation by making it one's own not through a gesture of escape, but by occupying it as the present in a gesture of mourning. [...] self-creation may take place, through occupying the same place of devastation yet again, by embracing the signs of injury and turning them into ways of becoming subjects. [...] I found that the making of the self was located, not in the shadow of some ghostly past, but in the context of making the everyday inhabitable.“ (dies. 2007: 214-216)

In diesem Sinne können Das' Arbeiten, in denen sie eine Antwort auf die Gesten und „gefrorenen Worte“ (ibid.: 9) der Gewaltopfer in Indien zu artikulieren sucht, als ein Versuch verstanden werden, deren Gewalterfahrungen anzuerkennen und somit die Sprachlosigkeit der Sozialwissenschaften und „spiritual failings“ zu überwinden. Aufgabe der Anthropologie ist es sodann, Sprachen zu entwickeln, in denen der Schmerz der/s Anderen anerkannt und vermittelt werden kann. Der anthropologische Text soll der Körper sein, durch den der Schmerz der/s Anderen anerkannt und gezeigt wird: „le corps théorique que constitue le discours anthropologique pourrait avoir pour fonction de se laisser habiter par cette souffrance de l'autre“ (dies. 1997b: 620).

Ausgehend von der Wende von einem Begriff des Schmerzes, der dessen außersprachliche Natur betont, hin zu einem Verständnis, welches die (historisch und kulturell jeweils spezifischen) Bedeutungen von Schmerz im Alltag der Betroffenen sucht, können Schmerz- und Gewalterfahrungen als etwas verstanden werden, das Gemeinschaft hervorbringt – sofern deren Anerkennung gegeben ist: „[se puede entender] el dolor no como una forma somatizada

de crítica social, sino como el medio a través del cual la sociedad integra a sus miembros en una única comunidad moral“ (dies. 2008: 413). Eine moralische (oder auch politische) Gemeinschaft ist im Sinne von Das jene, welche eine Sprache teilt, in der der Schmerz der/s Anderen anerkannt und dann geteilt wird. Ebenso ist für Morris (1997: 40) der Schmerz ein sozialer Status, welcher anerkannt oder verleugnet wird, je nachdem, wo die Grenzen der moralischen Gemeinschaft gesetzt werden:

„Suffering, in short, is not a raw datum, a natural phenomenon we can identify and measure, but a social status that we extend or withhold. We extend or withhold it depending largely on whether the sufferer falls within our moral community. [...] We do not acknowledge the destruction of beings outside our moral community as suffering; we detach ourselves from their pain as if it were an incomprehensible behavior encountered on some Swiftian island.“ (ibid.)

Die Möglichkeit der Mitteilung von Schmerz und anerkennender Resonanz hierauf steht in enger Beziehung zur Möglichkeit der Rückeroberung der Subjektivität und zur Repositionierung als Subjekt in einer Gemeinschaft, welche Myriam Jimeno (2008: 275)<sup>8</sup> in Anlehnung an Das als eine „emotionale“ bezeichnet:

„[...] en la narración de la experiencia se crea un terreno común, compartido entre narrador y escucha, en el que no sólo se intercambia y pone en común un contenido simbólico (cognitivo) sino también, y sobre todo, se tiende un lazo emocional que apunta a reconstituir la subjetividad que ha sido herida: se crea una *comunidad emocional*.“ (ibid.)

Bislang wurde der Begriff der Gewalterfahrung theoretisch beleuchtet. Besondere Aufmerksamkeit wurde dem Begriff der Erfahrung gewidmet und gezeigt, dass Gewaltereignisse nicht untersucht werden können, ohne deren subjektive Dimensionen mit einzubeziehen; wie Nordstrom und Robben (1995: 4) so treffend feststellen: „The ontics of violence – the lived experience of violence – and the epistemology of violence – the ways of knowing and reflecting about violence – are not separate“. Auf einer theoretischen Ebene wurde versucht zu zeigen, dass der Begriff der Gewalt nicht nur die subjektiven Positionen derjenigen berücksichtigen muss, die in ein Gewaltereignis involviert sind; vielmehr müssen diese zum Ausgangspunkt der Untersuchung (gemacht) werden, damit sinnvolles Sprechen über Gewalt möglich wird. Ausgehend von einer Diskussion des Begriffs des Schmerzes und den damit zusammenhängenden Fragen über dessen Kommunizierbarkeit habe ich anhand des Sprachspielkonzepts gezeigt, dass die Möglichkeiten des intersubjektiven Erfassens von Schmerz und Gewalterfahrungen umschrieben sind durch die Bereitschaft, diese sozial anzuerkennen. Wichtig ist nicht der Inhalt des Gesagten, sondern der Akt des Sprechens (bzw. Zeigens), welcher zu einer anerkennenden Antwort auffordert. Es sind in der Folge die performativen Reaktionen der Mitmenschen, welche den Inhalt des Gesagten mitgestalten und nicht die abstrakten Reflexionen über ein Innenleben der/s Sprechenden. Anschließend wurde gezeigt, dass Gesten und

---

<sup>8</sup> In meinen Augen missversteht Myriam Jimeno Das, wenn sie sagt: „en su argumentación aparece una veta que me interesa discutir, pues apunta hacia la incapacidad intrínseca del lenguaje para dar cuenta del sufrimiento e incluso valora el callar. [...] También parece apoyar la conveniencia del silencio de quien ha sufrido, pues su conocimiento sería ‚venenoso‘“ (Jimeno 2008: 264f.). Im Gegensatz dazu geht es, wie ich gezeigt habe, Das mitnichten darum, die Unkommunizierbarkeit des Schmerzes zu untermauern. Vielmehr will sie zeigen, wie bestehende Machtstrukturen die vergewaltigten Frauen zum Schweigen zwingen und auf diese Weise deren Erfahrung „vergiften“. Trotz dieser anfänglichen Fehldeutung kommt Jimeno zu sehr ähnlichen Ergebnissen wie Das.

Worte von Gewaltopfern darauf abzielen, sich als Subjekte in der Welt zu re-positionieren und die moralische Gemeinschaft der Ort ist, an dem diese Positionierung stattfinden kann. Die machtpolitischen Prinzipien von Exklusion und Inklusion, welche die Gemeinschaft aufstellt, bedingen die Möglichkeit, den Schmerz der/s Anderen anzuerkennen und die Welt für die Opfer von Gewalt – um mit Das zu sprechen – wieder bewohnbar zu machen. In diesem Zusammenhang wurde die Frage aufgeworfen, inwiefern die Anthropologie von Gewalt und Schmerz „mitschuldig“, zu deren Komplizin, wird, um dann auf die ethischen Implikationen einer Anthropologie der Gewalt hinzuweisen: „[to] expand the borders of the moral community and force us to acknowledge suffering where we normally do not see it“ (Morris 1997: 41). Auf dieser Basis wird sich der folgende Abschnitt mit dem Thema der Erinnerungsdiskurse auseinandersetzen und damit, in welcher Weise diese vergangenen Gewalterfahrungen Rechnung tragen.

#### 4. Erinnerungsdiskurse

In den Diskursen über vergangene Gewaltereignisse ist die Erinnerung ein Schlüsselbegriff, welcher geradezu inflationär verwendet wird. Rodrigo (2006: 394) spricht von einer „era de la memoria“, welche Ignacio Peiró (2004: 197) in einer „consagración universal de la memoria, su globalización ideológica y circulación en el espacio público“ charakterisiert sieht. Gerade in den Umbruchsituationen nach gewaltsamen Konflikten hat der Begriff der Erinnerung an vergangene Gewaltereignisse Konjunktur. Dabei geht die rhetorische Schlagkraft des Begriffs einher mit einer konzeptionellen Ungenauigkeit, welche „Erinnerung“ als Allzweckerklärung auf sehr verschiedene kulturelle Phänomene ausdehnt. Berliner (2005: 203) merkt in diesem Zusammenhang kritisch an, dass „Erinnerung“ damit vom Konzept der „Kultur“ ununterscheidbar und so unbrauchbar wird: „by a dangerous act of expansion, memory gradually becomes everything which is transmitted across generations, everything stored in culture, ‚almost indistinguishable‘ then from the concept of culture itself“. Dieser semantischen Dehnbarkeit des Begriffs der Erinnerung soll in diesem Kapitel begegnet werden. Dabei soll unmittelbar an die These angeknüpft werden, dass Erinnerung ein genuin politisches Unterfangen darstellt, und dass das Schweigen oder Sprechen über Gewalterfahrungen durch die machtpolitischen Strukturen der Gesellschaft bedingt sind. Zunächst wird auf die Dichotomisierung von Erinnerung und Geschichte eingegangen und der damit einhergehende Deutungsanspruch der Geschichte, Vergangenheit zu repräsentieren, diskutiert. In diesem Zusammenhang werden die wechselseitigen Verknüpfungen von Erinnerung und Geschichte herausgestellt. In der Folge wird auf die machtpolitische Verortung von Erinnerungsdiskursen eingegangen und schließlich die Bedeutung von Erinnerungsdiskursen für die Konstruktion sozialer Identitäten beleuchtet.

##### 4.1 Erinnerung und Geschichte

Die Debatte um den Unterschied zwischen „Erinnerung“ und „Geschichte“ hat ihren Anfang vor allem in dem „postmodern turn“; in diesem Kontext wurde die Autorität der Geschichtsschreibung infrage gestellt und die Herabwürdigung einer als subjektiv und damit als unverlässlich und unwissenschaftlich geltenden „Erinnerung“ kritisiert. Die postmoderne Kritik bezieht sich damit auf die Dichotomisierung von Erinnerung und Geschichte, welche auch in den ersten Studien über kollektive Erinnerung, insbesondere Maurice Halbwachs *La mémoire collective* (1950) unternommen wurde. Für Halbwachs gibt es eine „opposition finale entre la mémoire collective et l’histoire“ (ibid.: 45), welche darin liegt, dass Geschichte „tote Erinne-

„rung“ ist, die dort beginnt, wo „lebende Erinnerung“ endet (Olick/Robbins 1998: 110). Der Unterschied liegt für Halbwachs demnach in der Relevanz, welche die Vergangenheit für die Gegenwart jeweils als Geschichte oder als Erinnerung innehat. Während Geschichte die Rekonstruktion der Vergangenheit aus einer Distanz heraus bedeutet, „a way of presevering pasts to which we no longer have an ‚organic‘ experiential relation“ (ibid.: 111), wirkt die Vergangenheit in der Erinnerung als „pasado continuo“ in der Gegenwart weiter. Patrick Hutton (1993: 76) schreibt in seiner Diskussion von Halbwachs' Hauptwerk in diesem Zusammenhang:

„Memory confirms similarities between past and present. There is a magic about memory that is appealing because it conveys a sense of past coming alive once more. It touches the emotions. History, by contrast, establishes the differences between past and present. It reconstructs the past from a critical distance and strives to convey the sense that its connections with the present are devoid of emotional commitment. [...] To Halbwachs's way of thinking, history considers a past from which living memory has been distilled, one that may be reconstructed from its evidentiary leavings but whose mentality or subjective state of mind cannot be resurrected.“

Geschichte wird in diesem Sinne als positivistische und emotional ungebundene Rekonstruktion einer „realen“ Vergangenheit verstanden und der Erinnerung als konstruktivistische und emotionale „Erfindung“ der Vergangenheit durch subjektive Narrative gegenübergestellt. Der Anspruch von Geschichte, Wissen über vergangene Erfahrungen zu produzieren wird dabei als machtvolle Repräsentationspraxis entlarvt. In diesem Sinne anerkennt auch Aleida Assmann den konstruierten Charakter der Dichotomie zwischen Geschichte und Erinnerung: „[d]ieser Antagonismus zwischen Geschichte und Gedächtnis ist keineswegs universal, sondern hat selbst eine Geschichte“ (Assmann 2006: 44). Erst mit der Herausbildung der Geschichtswissenschaft als professionalisierte Disziplin im 19. Jahrhundert hat sich diese Dichotomisierung verstetigt (ibid.). Ausgehend von der Erkenntnis, dass vergangene Ereignisse immer schon in repräsentative sprachliche Muster – Erfahrungen – gefasst sind und es somit kein unmittelbares Abbildverhältnis zwischen Geschichte und „wirklichen“ Ereignissen in der Vergangenheit gibt, wird dieser Anspruch der Geschichte, die Wissensautorität über die Vergangenheit, dekonstruiert:

„History is written by people in the present for particular purposes, and the selection and interpretation of ‚sources‘ are always arbitrary. If ‚experience‘, moreover, is always embedded in and occurs through narrative frames, then there is no primal, unmediated experience that can be recovered.“ (Olick/Robbins 1998: 110)

In diesem Licht wird deutlich, dass die Unterscheidung zwischen Geschichte und Erinnerung den Anspruch legitimiert, letztere als unzulänglich und erstere als wissenschaftlich zu erklären: „The distinction between history and memory in such accounts is a matter of disciplinary power rather than of epistemological privilege“ (ibid.). Um der Dichotomisierung zwischen Geschichte und Erinnerung entgegenzuwirken, in welcher erstere als positivistische Rekonstruktion einer „realen“ Vergangenheit und letztere als konstruktivistische „Erfindung“ der Vergangenheit durch subjektive Narrative begriffen wird, betonen stattdessen postmoderne AutorInnen die multiplen und konfliktreichen Beziehungen zwischen Geschichte und Erinnerung.

Für Dominick La Capra sind Erinnerung und Geschichte komplex verwoben, wobei Erinnerung einerseits als informative Quelle und Triebfeder der Geschichte dient und andererseits

Erinnerungen hinsichtlich ihrer Tatsächlichkeit von der Geschichte hinterfragt und in einen größeren Kontext eingebettet werden können:

„Memory is both more and less than history, and vice-versa. History may never capture certain elements of memory, the feel of an experience, the intensity of joy or suffering, the quality of an occurrence. Yet history also includes elements that are not exhausted by memory, such as demographic ecological and economic factors. More important, perhaps, it tests memory and ideally leads to the emergence of both a more accurate memory and a clearer appraisal of what is or is not factual in remembrance.“ (La Capra 1998: 20)

La Capra unterscheidet dabei zwei Formen von Erinnerung, wobei die eine – „primary memory“ – das Erinnern an bestimmte Ereignisse, die die erinnernde Person („participant“) selbst erfahren hat, meint. „Secondary memory“ ist das Resultat kritischer Auseinandersetzung mit vergangenen Ereignissen durch sogenannte SekundärzeugInnen wie HistorikerInnen („observer-participant“) (ibid.: 20f.). Geschichte ist demnach als Sekundärerfahrung zu verstehen, welche aus der prüfenden Auseinandersetzung mit den Erfahrungen der ZeugInnen entsteht. Die beiden Formen der Erinnerung stehen in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander, in dem die Ersterinnerung Quelle der Sekundärerinnerung ist und diese wiederum prüfend die Erfahrungen der ZeugInnen in einen weiteren Kontext einfügt. Da traumatische Ereignisse von den betroffenen Personen nicht als Erfahrungen erfasst werden können, wird auch die Erinnerung an diese Ereignisse unmöglich. Wenn Ereignisse nicht durch die verfügbaren kognitiven Ordnungen erfahren werden können, weil sie jenseits dieser stattfinden, dann muss das Ereignis als Sekundärerinnerung rekonstruiert werden:

„To the extent an event is traumatic, it creates a gap or hole in experience. Otherwise it is processed – and affected by processing – as it is experienced through the mediation of forms, types, archetypes, and stereotypes that have been assimilated or elaborated in the course of life. With respect to trauma, memory is always secondary since what occurs is not integrated into experience or directly remembered, and the event must be reconstructed from its effects and traces.“ (ibid.: 21)

Traumatische Ereignisse können nicht unmittelbar erinnert werden, da sie von den Betroffenen in keine repräsentativen Schemata eingeordnet – und damit distanziert – werden können. Die Unmöglichkeit, eine Distanz zu dem Ereignis herzustellen, impliziert die Unmöglichkeit, dieses zu erinnern. La Capra sieht in diesem Zusammenhang SekundärzeugInnen wie HistorikerInnen (oder AnthropologInnen) vor die ethisch-politische Aufgabe gestellt, die Vergangenheit zu rekonstruieren, indem den Opfern von traumatischen Ereignissen der Raum gegeben wird, ihre Erfahrungen zu artikulieren – einen Prozess, den La Capra in Anlehnung an Saul Friedlander „working-through“ nennt. Damit kritisiert er die abstrakten traumatheoretischen Diskurse, welche, statt die Spezifität der jeweiligen Erfahrungen zu betonen, Verallgemeinerungen über jene Erfahrungen zu formulieren suchen (ibid.: 23). Das Vorhaben, die positivistischen, historischen Narrative zu dekonstruieren, ist daher „combined with a search for more comprehensive articulations and forms of understanding that nonetheless remain self-critical and open to contestatory voices, in particular the disturbing voices of victims themselves“ (ibid.: 27).

#### 4.2 Die machtpolitische Verortung von Erinnerungsdiskursen

Ähnlich wie La Capra erkennt auch Elizabeth Jelin (2002a; 2002b) die wechselseitigen Beziehungen zwischen Geschichte und Erinnerung. Sie unterscheidet jedoch außer den von La Capra identifizierten Relationen – die Erinnerung als Quelle der Geschichte und die Geschichte (Sekundärerinnerung) als Auseinandersetzung mit Ersterinnerungen und deren Implikationen insbesondere für traumatisierte Menschen – noch eine dritte Dimension, in welcher Erinnerung selbst zum Studienobjekt wird, ein Unterfangen, welches Jelin als „*historizar la memoria*“ (Jelin 2002b: 69) beschreibt. Sie geht dabei davon aus, dass die Relevanz eines Ereignisses nicht im Laufe der Zeit linear abnimmt und die Bedeutungen der Ereignisse nicht bereits im Moment ihres Stattfindens von den erlebenden Personen festgelegt werden. Vielmehr ist Erinnerung von einer historischen Dynamik charakterisiert, durch welche die Bedeutung einer Vergangenheit entsprechend den gesellschaftlichen Umständen immer neu ausgehandelt wird: „*Los cambios en escenarios políticos, la entrada de nuevos actores sociales y las mudanzas en las sensibilidades sociales inevitablemente implican transformaciones de los sentidos del pasado*“ (ibid.). In diesem Zusammenhang wird der wesentlich politische Charakter der Erinnerung deutlich. Erinnerung ist weniger eine Speicherfunktion vergangener Ereignisse, sondern vielmehr auf Gegenwart und Zukunft und auf die machtpolitische Position der erinnernden Subjekte ausgerichtet. Spezifische Aspekte der Vergangenheit werden so privilegiert und erinnert oder bleiben unberücksichtigt und werden vergessen, jeweils entsprechend ihrer Relevanz für die gegenwärtigen gesellschaftlichen Strukturen: „*Memory in this sense exists not only in the past but in the present and future tenses. It relates acknowledgment and immanent critique to situational transcendence of the past that is not total but is nonetheless essential for opening up more desirable possibilities in the future*“ (La Capra 1998: 16). Die Redeweisen über die Vergangenheit geraten dabei vor allem in Postkonfliktkontexten in einen Disput, in welchem dominante Diskurse ausgehandelt werden, die fortan bestimmen welche Narrative akzeptabel sind. In Anlehnung an Pierre Bourdieu versteht Jelin diese Erinnerungsdiskurse als „*Austragungsort*“ jeweils strategischer Kämpfe diverser AkteurInnen um die Repräsentationsmacht über die Vergangenheit:

„[...] encontramos una situación de luchas por las representaciones del pasado, centradas en la lucha por el poder, por la legitimidad y el reconocimiento. Estas luchas implican, por parte de los diversos actores, estrategias para ‚oficializar‘ o ‚institucionalizar‘ una (su) narrativa del pasado. Lograr posiciones de autoridad, o lograr que quienes las ocupan acepten y hagan propia la narrativa que se intenta difundir, es parte de estas luchas.“ (Jelin 2002a: 37)

Die hegemonialen Diskurse, welche sich aus den Kämpfen herauskristallisieren, privilegieren fortan bestimmte Redeweisen und bestimmen die Grenzen des Sagbaren über die Vergangenheit, „*dejan su impronta en los procesos de negociación, en los permisos y en los silencios, en lo que se puede y no se puede decir, en las disyunciones entre narrativas privadas y discursos públicos*“ (ibid.: 27). Erinnerungsdiskurse üben somit – um mit Bourdieu zu sprechen – symbolische Gewalt aus, da sie auf von der herrschenden Autorität vorgegebenen Wahrnehmungs- und Denkschemata beruhen. Da die Macht des Diskurses auf der Autorität beruht, welche ihn führt, muss die Erinnerung als soziale narrative Konstruktion daher unter ihren machtpolitischen Bedingungen, das heißt der gesellschaftlichen Verteilung von Kapitalien untersucht werden, „*de las propiedades de quien narra, de la institución que le otorga o niega poder y lo/a autoriza a pronunciar las palabras*“ (ibid.: 35). Am Beispiel der Diktatur Francos in Spanien 1939-1975 zeigt Aleida Assmann, dass die Erinnerungen der Opfer des



Bürgerkrieges keine Rolle in den dominanten Erinnerungsdiskursen unter Franco spielten und unaussprechbar waren, solange ihnen keine Anerkennung gewährt wurde:

„Aufgrund der politischen Machtverhältnisse hatten die Unterlegenen keine Chance, ihre Geschichte zu erzählen. Ihnen blieb angesichts ihrer politischen Machtlosigkeit nichts als eben ihre Erinnerung, die sie als eine entrechtete und unterdrückte politische Opfergruppe wach halten. Diese Verlierererinnerung bleibt eine inoffizielle und subversive, die, ganz im Sinne Benjamins, auf den Tag ihrer Erlösung, sprich: Anerkennung, wartet. Sobald ein sozialer und politischer Rahmen hergestellt ist, in dem das Leid dieser unterlegenen Gruppe erzählt und anerkannt wird, sobald es in das nationale Selbstbild aufgenommen ist, kann es überwunden und vergessen werden.“ (Assmann 2006: 71)<sup>9</sup>

Das Spannungsverhältnis zwischen „offiziellen“, dominanten Erinnerungsdiskursen und marginalisierten Erinnerungsdiskursen, sogenannten „memorias subterráneas“, macht auch Michael Pollak zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Er sieht Erinnerungen in einem kontinuierlichen Kampf um die Deutungsmacht vergangener Ereignisse verortet, in welchem hegemoniale Erinnerungsdiskurse entstehen und bestimmte „Gegenerinnerungen“ marginalisiert werden. Jedoch sieht Pollak marginale Erinnerungen – insbesondere solche, die als „Präsenz der Absenz“ (vgl. Jelin 2002a: 28) traumatisch und also sprachlos sind – welche keinen Einzug in offizielle Erinnerungsdiskurse finden, als eine Form des Widerstands, indem sie, „[l]ejos de conducir al olvido“ (Pollak 2006: 20) in den sozialen Netzwerken im Alltag der traumatisierten Person als *modus vivendi* fortleben und den Moment abwarten, in dem sie ihren Erfahrungen Ausdruck in öffentlichen Diskursen verleihen können:

„A pesar del gran adoctrinamiento ideológico, estos recuerdos [traumáticos] durante tanto tiempo confinados al silencio y transmitidos de una generación a otra oralmente, y no a través de publicaciones, permanecen vivos. El largo silencio sobre el pasado, lejos de conducir al olvido, es la resistencia que una sociedad civil impotente opone al exceso de discursos oficiales. Al mismo tiempo, esta sociedad transmite cuidadosamente los recuerdos disidentes en las redes familiares y de amistad, esperando la hora de la verdad y de la redistribución de las cartas políticas e ideológicas.“ (ibid.)

#### 4.3 Erinnerungsdiskurse und die Konstruktion sozialer Identitäten

Mit der Interpretation vergangener Ereignisse und der damit zusammenhängenden diskursiven Herstellung von Handlungszusammenhängen zwischen Vergangenheit und Gegenwart tragen Erinnerungsnarrative somit zur Neustrukturierung der Gemeinschaft aktiv bei. Diese

---

<sup>9</sup> An dieser Stelle soll angemerkt sein, dass in diesem Artikel bewusst nicht näher auf das in der Gedächtnis- und Erinnerungsforschung viel rezipierte Konzept des kulturellen Gedächtnisses von Aleida (und Jan) Assmann eingegangen wird. Zwar beschäftigt sich auch Assmann mit den Zusammenhängen zwischen individueller und kollektiver Erinnerung, mit der Bedeutung von Erinnerung für Identitätskonstruktionen sowie mit dem Umgang mit Traumata. Da sie dabei jedoch lediglich (und wenn überhaupt) am äußersten Rande auf die politischen und anerkennungstheoretischen Dimensionen von Erinnerungsdiskursen eingeht und vielmehr analytisch verschiedene Formen des „kulturellen Gedächtnisses“ ausdifferenziert, sind ihre Ausführungen für die Argumentation in diesem Artikel eher unbrauchbar. Claas Morgenroth konstatiert zurecht eine „kulturalistische Wende des Politischen“ im Assmann'schen Konzept und liefert eine kritische Diskussion desselben (vgl. Morgenroth 2008: 18-21).

Strukturierung durch Erinnerungsnarrative nennt Pollak (ibid.: 25) „encuadramiento de la memoria“: Sie bedeutet das Ziehen sozialer Grenzen, welche bestimmte Personen in den Erinnerungsdiskursen ein- und andere ausschließen. Dieser „Erinnerungsrahmen“ besteht aus Referenzpunkten in der Vergangenheit, welche, je nachdem welche Gruppenzugehörigkeiten und -ausschlüsse legitimiert werden sollen, interpretiert werden:

„El trabajo de encuadramiento de la memoria se alimenta del material provisto por la historia. Ese material puede sin duda ser interpretado y combinado con un sinnúmero de referencias asociadas; guiado no solamente por la preocupación de mantener las fronteras sociales, sino también de modificarlas, ese trabajo reinterpreta incesantemente el pasado en función de los combates del presente y del futuro.“ (ibid.: 25f.)

Pollak zeigt dabei die drei Typen von Referenzpunkten – Ereignisse, Personen oder Persönlichkeiten und Orte (ibid.: 34f.) – auf, anhand derer Erinnerungen strukturiert werden. „[E]n función de las preocupaciones políticas y personales del momento“ (ibid.: 38), basieren Erinnerungsdiskurse auf diesen Referenzpunkten. Sie „erfinden“ damit die (physische) Einheit der erinnernden Person oder der Gruppe (und damit die Differenzierung von Anderen), deren zeitliche Kontinuität und ein Gefühl der Kohärenz (ibid.) und konstruieren diese als Identität.<sup>10</sup> Die Erinnerungsdiskurse sind damit unmittelbar mit der Stiftung von Identitäten verknüpft: „[...] la memoria es un elemento constituyente del sentimiento de identidad, tanto individual como colectivo, en la medida en que es también un componente muy importante del sentimiento de continuidad y de coherencia de una persona o de un grupo en su reconstrucción de sí“ (ibid.).<sup>11</sup> Im Gegensatz zu „ruhigen Perioden“, in denen „[l]a memoria y la identidad pueden trabajar por sí solas, y sobre sí mismas, en una labor de mantenimiento de la coherencia y la unidad“ (Jelin 2002a: 25f.), gewinnt die Rekonstruktion des Selbst durch Erinnerungsnarrative insbesondere in Krisenperioden an Bedeutung. Der mit den Gewalterfahrungen einhergehende Bruch mit der etablierten sozialen Ordnung, impliziert hier die Notwendigkeit, die Vergangenheit zu reinterpretieren, somit Erinnerungen zu ordnen und neue Identitäten zu stiften (ibid.). Wo diese „Rekonstruktion des Selbst“ als kontinuierlich und kohärent nicht stattfindet, insbesondere bei traumatisierten Personen, kommt es – wie Pollak nüchtern, wenn auch richtig feststellt – zu „pathologischen Phänomenen“ (Pollak 2006: 38). Die „Rekonstruktion des Selbst“ die in diesem Prozess stattfinden soll ist daher bedingt durch die Möglichkeit, ein Zeugnis über die Vergangenheit artikulieren zu können. Dabei ist das Gehört-Werden dieser Narrative jedoch die wesentliche Bedingung dieser Möglichkeit: „[...] lejos de depender de la sola voluntad o de la capacidad de los testigos potenciales para reconstruir su experiencia, todo testimonio se ancla también y sobre todo en las condiciones sociales que lo vuelven comunicable“ (ibid.: 56).

<sup>10</sup> In Bezug auf das Erfinden von Identitäten in historischen Prozessen, insbesondere in Nationalismen, siehe auch Benedict Andersons Konzept der *Imagined Communities* (1983) und Hobsbawm und Rangers Werk *The Invention of Tradition* (1983).

<sup>11</sup> Damit umgeht Pollak die essentialistische Falle von Identitätskonzepten, indem er Identität und Erinnerung nicht durch einen positiven Inhalt zu definieren sucht, sondern als einen kontinuierlichen Aushandlungsprozess in Relation zum „Anderen“ begreift. Vgl. hierzu auch Stuart Halls Konzept der Identität als „durch das Nadelöhr des Anderen“ konstruiert (Hall 2000: 21) oder Homi K. Bhabhas Konzept der Hybridität als Aushandlungsort von Subjektpositionen in seinen *Verortungen der Kultur* (1997).

## 5. Conclusio

Es wurde gezeigt, dass die Möglichkeit, Gewalterfahrungen zu artikulieren nicht durch die positiven Inhalte der Sprache vermittelt ist, sondern durch die soziale Bereitschaft, diese anzuhören und anzuerkennen. Mit Bezugnahme auf Das und Wittgenstein wurde argumentiert, dass die Frage der Kommunizierbarkeit von Gewalt- und Schmerzerfahrungen einhergeht mit der Frage, inwieweit ein Akt des Mitteilens gefunden wird, durch den die Mitteilung anerkannt wird. Es wurde thematisiert, inwiefern sich eine vom Alltagsleben der Betroffenen abstrahierte „Anthropologie der Gewalt und des Schmerzes“ schuldig macht, den Betroffenen neuerlich Gewalt anzutun, indem sie sie ihrer Stimme beraubt.

Davon ausgehend wurde die Repräsentationsmacht der Geschichtsdiziplin hinterfragt, eine „reale“ Vergangenheit zu schreiben. Die machtpolitischen Verhältnisse wurden herausgestellt, welche Erinnerungsdiskurse strukturieren und bestimmen, wer und auf welche Weise die Vergangenheit interpretiert. Diese Erinnerungsdiskurse tragen somit zur Strukturierung der Machtverhältnisse wiederum bei. Als interpretative Rekonstruktionsleistungen der jeweils persönlichen Erfahrung von Vergangenheit verstanden, wirken Erinnerungsdiskurse in diesem Zusammenhang identitätsstiftend auf die Gewaltopfer selbst und deren Gemeinschaft/en, und sie stärken bestehende soziale Grenzen oder ziehen diese neu.

Vor diesem Hintergrund werden die ethischen Implikationen für die Anthropologie, *über* die Gewalterfahrungen anderer zu schreiben deutlich. Eine Anthropologie der Gewalterfahrungen und Erinnerungsdiskurse steht vor der ethischen Aufgabe, Antworten auf den Schmerz der/s Anderen zu suchen und diesen somit anzuerkennen. Wie eine solche mögliche Antwort aussehen könnte, hat dieser Artikel versucht zu zeigen.

## Literatur

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Assmann, Aleida. 2006. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: Verlag C.H. Beck.
- Austin, John Langshaw. 1979. *Zur Theorie der Sprechakte. (How to do things with Words)*. Deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny. Stuttgart: Reclam.
- Barthes, Roland. 1988. *Fragmente einer Sprache der Liebe*. Berlin: Suhrkamp.
- Berliner, David C. 2005. *The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology*. In: *Anthropological Quarterly* 78 (1): 197-211.
- Bhabha, Homi K. 1997. *Verortungen der Kultur*. In: Bronfen, Elisabeth, Benjamin Marius und Therese Steffen (eds.). *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenberg, pp. 123-148.
- Castells, Manuel. 2001. *La Era de la Información. Economía, Sociedad y Cultura. Vol. II. El Poder de la Identidad*. Mexico D.F. and Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Cavell, Stanley. 1997. *Comments on Veena Das' Essay „Language and Body: Transactions in the Construction of Pain“*. In: Kleinman, Arthur, Veena Das and Margaret Lock (eds.). *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press, pp. 93-98.
- Das, Veena. 1997a. *Language and Body: Transactions in the Construction of Pain*. In: Kleinman, Arthur, Veena Das and Margaret Lock (eds.). *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press, pp. 67-92.

- Dies. 1997b. Souffrances, théodicées, pratiques disciplinaires, récupérations. In: *Revue Internationale de Sciences Sociales* (154): 611-621.
- Dies. 1998. Wittgenstein and Anthropology. In: *Annual Review of Anthropology* (27): 171-195.
- Dies. 2007. *Life and Words. Violence and Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Dies. 2008. La antropología del dolor. In: Ortega, Francisco A. (ed.). *Veena Das: Sujetos de Dolor, Agentes de Dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 409-436.
- Das, Veena and Arthur Kleinman. 2001. Introduction. In: Das, Veena, Arthur Kleinman, Margaret Lock, Mamphela Ramphele and Pamela Reynolds (eds.). *Remaking a World. Violence, Social Suffering, and Recovery*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-30.
- Foucault, Michel. 1977. A Preface to Transgression. In: Bouchard, Donald F. (ed.). *Language, counter-memory, practice. Selected essays and interviews by Michel Foucault*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 29-53.
- Ders. 1990. *The Use of Pleasure*. Volume 2 of *The History of Sexuality*. New York: Vintage Books.
- Ders. 1991. How an 'Experience-Book' is Born. In: ders. (ed.). *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*. Los Angeles: Semiotext(e), pp. 25-42.
- Ders. 1994. Interview with Michel Foucault. In: Faubion, James D. (ed.). *The Essential Works of Foucault 1954-1984*. New York: The New Press, pp. 239-297.
- Gadamer, Hans-Georg. 2010 [1960]. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- Gebauer, Gunter und Anna Stuhldreher. 2008. Ludwig Wittgenstein: Das Sprachspiel der Emotionen. In: Landweer, Hilge und Ursula Renz (eds.). *Klassische Emotionstheorien: Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, pp. 615-634.
- Gupta, Akhil and James Ferguson. 2001. Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era. In: Gupta, Akhil and James Ferguson (eds.). *Culture Power Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham and London: Duke University Press, pp. 1-29.
- Haarmann, Anke. 1995. Erfahrung bei Foucault. In: (dies.) *Disziplin und Differenz. Erfahrung bei Michel Foucault*. pp. 99-133.  
www: [http://www.ankehaarmann.de/AHA\\_D+D\\_Kapitel3.pdf](http://www.ankehaarmann.de/AHA_D+D_Kapitel3.pdf), Zugriff: 27.05.2012.
- Halbwachs, Maurice. 1950. *La mémoire collective*.  
www: <http://rkuzio.unblog.fr/files/2010/12/memoirecollective.pdf>,  
Zugriff: 27.05.2012.
- Hall, Stuart. 2000. The Local and the Global. Globalization and Ethnicity. In: King, Anthony D. (ed.). *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 19-40.
- Hobsbawn, Eric and Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutton, Patrick H. 1993. *History as an Art of Memory*. Lebanon: University Press of New England.
- Jackson, Michael. 2002. *The politics of storytelling. Violence, transgression, and intersubjectivity*. Kopenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Jelin, Elizabeth. 2002a. ¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias? In: dies (ed.). *Los trabajos de la memoria*. Mexico D.F. and Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 17-37.

- Dies. 2002b. *Historia y Memoria Social*. In: dies. (ed.). *Los trabajos de la memoria*. Mexico D.F. and Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 63-78.
- Jimeno, Myriam. 2008. *Lenguaje, Subjetividad y Experiencias de Violencia*. In: Ortega, Francisco A. (ed.). *Veena Das: Sujetos de Dolor, Agentes de Dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 261-292.
- La Capra, Dominick. 1998. *History and Memory after Auschwitz*. Ithaca: Cornell University Press.
- Laub, Dori. 1992. *Bearing Witness or the Vicissitudes of Listening*. In: Felman, Shoshana and Dori Laub (eds.). *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. London: Routledge, pp. 57-74.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg (Breisgau) und München: Karl Alber Verlag.
- Ders. 1998. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg (Breisgau) und München: Karl Alber Verlag.
- Ders. 1999. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg (Breisgau) und München: Karl Alber Verlag.
- Luig, Ute. 2010. *Über das Erinnern von Gewalt und die Verarbeitung des Schmerzes am Beispiel von Flüchtlingen und Ex-Kämpferinnen der TPLF*. In: *Curare* 33 (1,2): 60-71.
- Masschelein, Jan. 2004. *Je viens de voir, je viens d'entendre. Erfahrungen im Niemandsland*. In: Ricken, Norbert und Markus Rieger-Ladich (eds.). *Michel Foucault. Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden: VS-Verlag, pp. 95-115.
- Morgenroth, Claas. 2008. *Einleitung. Zur Politik der Gemeinschaft*. In: Böckelmann, Janine und Claas Morgenroth (eds.). *Politik der Gemeinschaft. Zur Konstituierung des Politischen in der Gegenwart*. Bielefeld: Transcript, pp. 9-27.
- Morris, David B. 1997. *About Suffering: Voice, Genre, and Moral Community*. In: Kleinman, Arthur, Veena Das and Margaret Lock (eds.). *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press, pp. 25-46.
- Nigro, Roberto. 2005. *Experiences of the self between limit, transgression, and the explosion of the dialectical system: Foucault as a reader of Bataille and Blanchot*. In: *Philosophy and Social Criticism* 31 (5-6): 649-664.
- Nordstrom, Carolyn and Antonius Robben. 1995. *The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflict*. In: dies. (eds.). *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-24.
- Olick, Jeffrey K. and Joyce Robbins. 1998. *Social Memory Studies. From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*. In: *Annual Review of Sociology* 24: 105-135.
- O'Neal, John C. 1996. *The Authority of Experience. Sensationist Theory in the French Enlightenment*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- Ortega, Francisco A. 2008. *Rehabitar la Cotidianidad*. In: dies. (ed.). *Veena Das: Sujetos de Dolor, Agentes de Dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 15-70.
- Peiró Martín, Ignacio. 2004. *La consagración de la memoria: una mirada panorámica a la historiografía contemporánea*. In: *Ayer. Asociación de Historia Contemporánea* 53 (1): 179-205.
- Pollak, Michael. 2006. *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Rodrigo, Javier. 2006. *La Guerra Civil: 'Memoria', 'Olvido', 'Recuperación' e 'Instrumentación'*. In: *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea* 6: 385-409.
- Scarry, Elaine. 1985. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.

- Scott, Joan. 1991. The Evidence of Experience. In: *Critical Inquiry* 17 (4): 773-797.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1996. Subaltern Talk. Interview with the Editors (1993-1994). In: Landry, Donna and Gerald Mac Lean (eds.). *The Spivak Reader*. London: Routledge, pp. 287-309.
- Van Alphen, Ernst. 1999. Symptoms of Discursivity: Experience, Memory and Trauma. In: Bal, Mieke (ed.). *Acts of Memory. Cultural recall in the present*. Hanover: Dartmouth College, pp. 24-38.
- Wieviorka, Michel. 2001. La Violencia: Destrucción y Constitución del Sujeto. In: *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología* 10 (3): 337-347.
- Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Philosophische Untersuchungen*. In: ders. *Werkausgabe; Band 1*. Berlin: Suhrkamp, pp. 225-618.