

## **/ Gewalt und Dialog**

### **«Das spezifisch Böse der Gewalt ist ihre Stummheit» (Hannah Arendt)**

von Christina Thürmer-Rohr

Es wäre ziemlich einfach und deswegen eine Verführung, die Frage nach «Gewalt und Dialog» «geschlechtsspezifisch» beantworten zu wollen, wie es in Kriegszeiten nahe liegt: Gewalt, Krieg, Militär = männlich, Dialog, Frieden, Zivil = weiblich. Solche schlichten Zuordnungen zu den bekannten Geschlechterbildern bedienen ein Denken, das die komplexen und sich verändernden Zusammenhänge von Gewalt und Geschlecht simplifiziert, die Geschlechterkategorien weiter festigt und Realitäten vernebelt. Diese gehen nicht darin auf, «den Mann» als Aggressor und Gewaltfreund zu definieren und «die Frau» als sein Opfer, das sterben, leiden, flüchten muß, außerdem reparieren soll, was der Mann zerstört hat. Zwar steht außer Frage, daß Zivilistinnen in Kriegsgebieten vom Krieg in spezifischer Weise betroffen sind und zu seinen spezifischen Opfern werden. Dennoch ist «der Krieg» nicht einfach Männersache, sondern er ist Gewalt. Und wenn wir unter Gewalt das Unzugänglichsein für Andere verstehen, dann ist Gewalt eine Attacke gegen das handelnde Reden mit Anderen. An dieser Gewalt sind Frauen in vielfacher und unterschiedlichster Weise beteiligt. Frauen wie Männer sind Teil eines Gewaltensembles, sofern sie arbeitsteilig, hierarchisch oder gleichberechtigt an seinem Gesamtprodukt, dessen Spitze der Krieg ist, mitagieren und so gegen die menschliche Fähigkeit verstoßen bzw. vor dem Mangel der menschlichen Fähigkeit kapitulieren, sprechen und handeln zu können. «Das spezifisch Böse der Gewalt ist ihre Stummheit»(1) . Mit dieser Sicht, die sich dem Problem nicht unter der Frage nach dem Geschlecht der Täter, sondern nach der Beschaffenheit von Gewalt nähert, ergeben sich neue Perspektiven.

Die Würde der Menschen, auf der die Menschenrechte bestehen, ist keine natürliche Mitgift. Diese Würde wurde vielmehr in einem historischen Augenblick behauptet und bekräftigt, in dem sich gezeigt hatte, daß so etwas wie Würde gerade nicht mit natürlichen Ausstattungen begründet und nicht wie eine Eigenschaft diagnostiziert werden kann. Und ebenso wie die Würde des Menschen ist auch der Dialog kein Besitz. Der Dialog setzt sich den spontanen menschlichen Neigungen mehr entgegen als daß er sie widerspiegelt (2). Die «natürlichen» Neigungen sind oft ausschließend, indem sie die Sorge für die Nahestehenden, das kleine Wir reservieren und die sog. Anderen gleichgültig, oft verdächtig, verkannt oder bedrohlich bleiben lassen. Die Menschenrechte wie der Dialog sind systematische Versuche, diesen exklusivem natürlichen Neigungen entgegenzuwirken. Ebenso wie wir die Menschenrechte nur herleiten können aus dem geschichtlichen Wissen um das, was geschehen kann, wenn Menschen keinerlei Schutz mehr voreinander finden, kann sich der Dialog auf mitgegebene Fähigkeiten nicht verlassen. Menschenrechte wie Dialog sind politische Entscheidungen. Im Dialog entscheiden Menschen sich zum Offenlegen eigener Sichten und zur Anerkennung anderer, eine Entscheidung, die sich aus einer Erfahrung der Abwesenheit solcher Güter speist. Der Dialog ist ebenso wie die Menschenrechte notwendig, nicht weil die Menschen heilig, gut und würdig sind, sondern weil sie vor Gewalt und Verkennung geschützt werden müssen.

Vom Dialog ist viel die Rede, und daß er dennoch brachliegt, ist den wenigsten bewußt. Meist redet jeder für sich oder für das Publikum, redet, um zu reden, um andere zum Schweigen zu bringen, um eigene Absichten zu verbergen, weiß schon vorher, woraus er hinauswill, verharrt auf seinem Ausgangspunkt. «Zwei Monologe ergeben keinen Dialog»(3). Wenn Pluralität zu einem Schlüsselbegriff des politischen Denkens werden, dann müßte das Konsequenzen haben für die Bedeutung eines dialogischen Denkens, das ans Sprechen Ansprüche stellt. Diese haben mit den üblichen kommunikativen Gleit- und Kampfmitteln wenig zu tun. Der Dialog liegt jenseits des «Geredes». Es handelt sich um eine politische Haltung, die ernst macht mit der Zurückweisung totalisierenden Deutens, kategorisierenden Denkens, egozentrischer Sichten, auch einer Nahraum-Empathie und exklusiven Ethik, die gegenüber den Anderen borniert bleibt. Der Dialog ist das Medium, das der Differenz, der Freiheit der Anderen Raum geben und deren Anerkennung praktizieren will. Die Dialogidee geht von der prinzipiellen Nicht-Assimilierbarkeit des Gegenübers aus, vom Gewicht des Anderen, das seine Ausschließung nicht zuläßt (4) und jeder vorher bestimmbar

Bewegungsrichtung im Weg steht (5). Die herrschenden Zuschreibungen, Definierungs- und Feststellungsversuche werden selbst zum Mittel der Gewalt. Der dialogische Charakter der menschlichen Existenz, von dem dieses Denken ausgeht, läßt die Möglichkeit offen, daß wir Situationen überschreiten und aus dem, wozu wir gemacht worden sind, etwas machen können - im Gespräch zwischen Menschen, das auch das dialogische Bewußtsein in Menschen braucht. Weil Gewalt schnell zum Sieg führt, spricht die Gewalt dem Optimismus des Dialogs Hohn. Die Kontroverse Gewalt contra Dialog geht heute zugunsten der Gewalt aus. Die Evidenz ist auf Seiten des Krieges (6). So lesen sich in gegenwärtigen Analysen zur Weltlage als Kriegszustand Sätze wie: «Gewalt ist effektiver als Dialog»(7), «Nächstenliebe verlangt Gewalt»(8), «Gewalt lohnt sich»; «Gewalt beginnt, wo der Konsens aufhört»(9) - wo es ernst wird, hört der Dialog auf. Mit solchen Behauptungen wird der Dialog zur Kosmetik oder zum Symptom der Verlierer. Aber auch mit der Konjunktur des Wortes Dialog wiederholen sich die Enttäuschungen. Wer erwartet, der Dialog müsse als Friedenstaube daherkommen, sieht sich genötigt, wenigstens den Schein des Friedens zwischen harthörigen Gegnern zu wahren, fängt also an, sich zu unterwerfen und so zu tun, als ob alles Gute beim anderen zu suchen und zu finden sei. So setzen manche Christenmenschen sich dem Verdacht aus, an eigenen Grundsätzen Verrat zu begehen oder keine zu haben, zumindest keine eigene Position zu beziehen aus Angst, im interkulturellen und -religiösen Streit z.B. in die Dominanzvorwürfe gegenüber der westlichen Welt verwickelt, an die christliche Kreuzzuggeschichte erinnert zu werden etc. (10). Nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime hat der französische Philosoph Pascal Bruckner das Problem auf die Formel von der «demokratischen Melancholie» gebracht: seit alle die Demokratie haben, fange sie an, uns zu langweilen, der ewige Dialog fördere eher Lustlosigkeit als Neugier, er werde zur Zumutung. Man sei gezwungen, die eigenen Überzeugungen abstupfen lassen, ihnen den Biß und die Flügel rauben, so wie man Tieren die Klauen und Zähne abfeilt, um sie unschädlich zu machen. «Wir sind versucht, die anderen abzuschreiben, wir ertragen ihre Gegenwart, doch haben wir nichts von ihnen zu lernen ... Die Frage ist nicht mehr, wie man zusammenlebt, sondern wie man sich toleriert»(11).

Das sind verbreitete Mißverständnisse, und wenn sie das Resümée und letzte Wort zum Dialog sein sollten, dann könnte man ihn kurzerhand vergessen. Dialog ist kein Instrument, das Nicht-Tolerierbare zu tolerieren, er verpflichtet sich nicht, allem und jedem Raum und Gehör zu verschaffen und die eigenen Überzeugungen zugunsten einer kommunikativen Beruhigungsleistung zum Verschwinden zu bringen. Diese Unterwerfungsgesten diskreditieren den dialogischen Grundgedanken, denn Unterwerfung bringt weder die eine noch die andere Seite zum Sprechen. Dialog ist keine Friedensregel, kein Konsensinstrument, keine Problemlösungstechnik, überhaupt kein Mittel zum Zweck, wie die Gewalt eines ist (12). Dialog ist keine Konfliktstrategie, sondern die Entscheidung zum Interesse an Anderen jenseits von Gewalt.

Hannah Arendt schlug eine Gewaltdefinition vor (13), die sich vom gängigen, am Strafrecht orientierten Sprachgebrauch unterscheidet, nach dem Gewalt «die zielgerichtete, direkte physische Schädigung von Menschen durch Menschen» meint (14). In dieser Begriffsbestimmung liegt das Kriterium der Gewalt in ihrem nachweisbaren Schaden für ein Opfer. Arendt setzt einen anderen Schwerpunkt, der sich aus ihrer Bestimmung der eigentlich «menschlichen» und im weiteren Sinne politischen Möglichkeiten ergibt, dem Sprechen und Handeln zwischen Menschen. Im Fall der Gewalt ist das Sprechen gegenstands- und bedeutungslos, und wenn Worte fallen, werden sie selbst zur Waffe. Gewalt ist an Verständigung, eigene Sprache und Sprache der Anderen nicht gebunden und von der Übereinkunft mit Anderen nicht abhängig. Gewalt kann einer gegen viele ausüben, egal wen, auch gegen viele, die widersprechen und sich widersetzen, sofern dieser eine im Besitz geeigneter Gewaltmittel ist. Mit einem Maschinengewehr kann ein Einzelner hunderte von Menschen in Schach halten. Gewalt basiert nicht auf Zustimmung, sie verhandelt nicht, sie nimmt keine Rücksicht auf die Fähigkeit von Menschen, sprechen und denken zu können. «Die Grenze des Handelns ist die stumme Gewalt»(15). Das Sprechen nützt gegen die Gewalt nichts, es bleibt folgenlos. Gewalt ist stumm. Diese Kennzeichnung der Gewalt gibt ihrer Kehrseite - dem Sprechen und Handeln unter Menschen - ihren zentralen Wert zurück. Es schafft Zugänge zum Sinn des Politischen und rettet einen

Politikbegriff, der der Pluralität Ausdruck gibt und einen dialogischen Bezug zur Welt verlangt. Dieser manifestiert sich in einem Sprechen, das kein Befehlen ist und einem Hören, das kein Gehorchen ist (16). Das Andere der Gewalt ist nicht einfach die Gewaltlosigkeit, sondern die Freiheit, die der Verständigung unter Menschen vorausgesetzt ist. Damit wird der Dialog allerdings nicht zum schadensfreien Raum. Auch Dialoge können Schäden anrichten, denn Menschen können nie genau vorhersehen, was aus der Freiheit folgt, die sie sich nehmen. Die Folgen sind prinzipiell unvorhersehbar, Schäden nicht vermeidbar. Das Unterscheidungskriterium zwischen Gewalt und Dialog ist in dieser Sicht also nicht in erster Linie der angerichtete Schaden, sondern der Grad zwischenmenschlicher Freiheit, dieser zweideutigsten aller menschlichen Gaben (17). Denn sie gerät immer auch an den Abgrund der Freiheit (18), der sich auftut, sobald wir von ihr Gebrauch machen. Pluralität wahrzunehmen braucht ein Anfreunden mit der Welt, das um die Schäden weiß, die wir anrichten können und verantworten müssen, um auch künftig noch mit den Anderen existieren zu können.

Das dialogische Prinzip, das in diesem Denken enthalten ist, verweist auf eine lange und gebrochene Geschichte - einen fast verlorenen Bestandteil der abendländischen Kultur, ein unterbrochenes Erbe. Karl Jaspers beschrieb es emphatisch als ein erregendes, beunruhigendes, bezwingendes Gespräch. Sein Protagonist, Sokrates, der, um klar zu werden, die Menschen brauchte und überzeugt war, daß sie ihn brauchten, wollte «die Arbeit des Suchens in Gang bringen: die Schwierigkeit im scheinbar Selbstverständlichen entdecken, in Verwirrung bringen, zum Denken zwingen, das Suchen lehren, immer wieder fragen und der Antwort nicht ausweichen ... Dieses Denken ist verantwortlich dafür, in sich selbst das Andere zu hören ... Es ist ein Denken, das dem Menschen nicht gestattet, sich zu verschließen ... Dieses Denken schließt auf und fördert die Gefahr in der Offenheit» (19).

Es ist der Glaube an die eine Weltanschauung, die eine Wahrheit, den einen Fortschritt, der die Axt an den Dialog legt. Die europäische Aufklärung hatte, solange sie noch auf der Suche war, alle Hoffnung auf den freien Dialog gesetzt. Die utopische Urszene, die sie in sich trägt, geriet allerdings in Gefahr, sich in ein erkenntnistheoretisches Friedensidyll zu verwandeln, eine schöne und akademische Vision (20). Der Dialog sollte durch die Kraft des vernünftigen Arguments den freiwilligen Konsens herbeiführen und so zu den alle Beteiligten überzeugenden besseren Lösungen führen. Dabei bekamen die Aufklärer es mit dem hartgesottenen Bewußtsein der dialogunwilligen Gegner zu tun. Und unter der Konsenserwartung wurden alle Abweichungen als Verschanzung hinter antiquierten Vorurteilen und verdüsterem Denken gedeutet, das sich gegen die Verallgemeinerbarkeit des Vernünftigen sperrt. Die enttäuschte Hoffnung jedenfalls auf den zwanglosen Beitritt zum gemeinsamen Tisch und überzeugenden Argument und auf die gute Ernte deformierte den Dialog zum taktischen Mittel, zur Strategie des Fortschritts, zum Bewußtseinskrieg, der nicht nur Erkenntnisgewinner, sondern Gewinner und Verlierer in einer erbarmungslosen Vernichtungskonkurrenz hervorbrachte. Der so gescheiterte Dialog schien den Antirealismus der Dialogidee zu bestätigen und neue Gewalt zu rechtfertigen (21).

Wenn man Gewalt am Maßstab der Stummheit mißt, dann geht es in der Gewaltkritik nicht nur darum, überhaupt Schäden zu vermeiden, sondern darum, anders sprechen zu lernen. Und wenn Arendt sagt, daß «das wahrhaft menschliche Gespräch ... von der Freude an dem anderen und dem, was er sagt, ganz durchdrungen ist»(22) , dann handelt es sich nicht um die sentimentale Verherrlichung zwischenmenschlicher Glanzleistungen, sondern um Erfahrungen, die zum Exempel der Menschlichkeit wurden, gesammelt in den nicht seltenen finsternen Zeiten und von Menschen, die sich in der Welt bewegten und von der geschichtlichen Zeit berührt waren. Die Erfahrungen der Freiheit des Dialogs sind wie ein «unsicheres, flackerndes und oft schwaches Licht», nicht selbstverständlich und nicht alltäglich wiederholbar – man kann sie nicht verordnen und von sich und anderen nicht dauernd und ununterbrochen erwarten. Dennoch oder gerade deswegen bleibt der Dialog eine Möglichkeit, in der aufscheint, worin das eigentlich Menschliche der Menschen liegt.

Das dialogische Prinzip behauptet, daß das Individuum unterscheidbar von allen anderen ist (23) und die Stimme jedes Menschen etwas Unverwechselbares mitzuteilen hat (24), daß wir außerdem mit

einem erweiterten Denken unseren beengten Horizont und den Kontext unserer Biografie und Kultur transzendieren und andere Sichten nachvollziehen können. Der Dialog verlangt dabei die eigene Positionierung, einen Boden, auf dem man sich vorläufig bewegt. Man kann nicht mit nichts einsteigen. Er braucht das Wagnis, sich als Träger/in von Meinungen zum Vorschein zu bringen und den Mut, die Person mitsprechen zu lassen (25). Menschen werden identifizierbar, verlassen die Anonymität, geben Aufschluß über sich. Der Dialog ist angewiesen auf einen pluralen Stoff (26), der sich erst ergibt, wenn unterschiedliche Perspektiven aktiv zum Ausdruck gebracht werden: ein Sprechen, das der Verschiedenheit entspricht und ein Hören, das nicht angleicht, sondern differenziert (27). Das Sprechen «realisiert die spezifisch menschliche Pluralität, die darin besteht, daß Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen befinden» (28), einer Umgebung, in der die Verschiedenen in gleicher Weise auf gegenseitige Erfahrung, Verständigung und Aufnahme Räume angewiesen sind.

Die Bedeutung des Sprechens ergibt sich aus der Tatsache, daß wir erst mit dem Anerkanntwerden durch andere, ebenso mit der Anerkennung anderer zu Menschen werden, daß das Verkanntwerden durch andere ebenso wie die Verkennung anderer am Menschsein hindert (29). Es gibt keine andere Daseinsform als diese (30). Identität kann nicht solistisch und monologisch erzeugt werden, sondern nur im Austausch mit und der Beherbergung von relevanten oder generalisierten Anderen. Erst über diese konkreten Gefährten/innen, die vorstellbar, präsent und ansprechbar sind, über angemessene Worte und Handlungen, die Antwort geben, können die lebenswichtigen Güter des Selbstvertrauens und der «Sorge um die Welt» entstehen. Und nur mit den imaginierten Anderen entsteht der innere Dialog, genannt Denken, moralisch gewendet auch Gewissen: die Fähigkeit, vom Gesichtspunkt anderer her zu sehen und so eigenes Handeln zu beurteilen und in Frage zu stellen. Die äußere und die innere Bevölkerung eines Menschen, die über die Mehrdimensionalität der Person entscheidet, kann im Abenteuer des Zusammenlebens vielleicht zur Chance persönlichen Glücks werden, vor allem aber politische Urteilsfähigkeit schaffen, ein Bewußtsein, das mit der knappen Ressource Anerkennung sorgsam umgeht und um das beschädigte Leben weiß, das verweigerte Anerkennung anrichtet.

Kämpfe um Anerkennung dramatisieren dauerhaft das Leben derjenigen, die durch gemeinsame Gewalterfahrungen zusammengebracht sind. Dabei kann der verweigerte Dialog schwerwiegender wirken als das physische Verletztwerden, das Nicht-Angesprochenwerden schmerzhafter als die Erniedrigung (31). Die Geschichte führt vor, welche Folgen die nicht erwiderte Forderung nach Anerkennung hat. Eine dieser Folgen zeigt sich im Pochen auf der besonderen Eigenart, der Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit des eigenen Leidens. «Eigenart» erscheint nur noch im singulären, unvergleichlichen Opferstatus zusammenfaßbar. Das Insistieren auf der Einzigartigkeit des Leidens begründet rivalisierende Anerkennungsansprüche und Grabenkämpfe, in denen Opfer verschiedenen Ranges konstruiert und die Verbrechen an anderen verharmlost und neutralisiert werden. Die gesellschaftliche Verkennung fördert ein Identitätsbedürfnis, das den Status des privilegierten Opfers aufsucht, ein Status, der wiederum die Stummheit der Gewalt spiegelt, sofern er nicht berücksichtigen kann, daß es noch andere Opfer gibt.

In der Frage der Anerkennung dokumentiert sich die Gegenwart der Vergangenheit - Helden und Opfer, Konstrukte und Wahrheiten, frühere und heutige Opfer, hiesige und weltweite Opfer, Opfer außergewöhnlicher Ereignisse und Opfer normaler Unterdrückung, Sexismus- und Heterosexismus-Opfer, Opfer der Vertreibungen, Opfer von Genoziden und Ethnoziden, politische und «rassistische» Opfer, Opfer durch eigene Handlungen und Opfer ganz ohne Handlungen, prominente und stille Opfer und diese alle wiederum in ihrem Verhältnis untereinander - verschiedenste Opfer, deren Streben nach Anerkennung scheiterte (32). Und im Beiseiteschieben einer Realität, die nicht als bewahrenswert gilt, im Herunterspielen der Erinnerung, in der Nötigung zur Verschleierung oder zur Normalisierung sind die Grenzen zwischen Opfern und Tätern nicht immer trennscharf zu ziehen. Gewalt verletzt den Anspruch auf eine dialogische Existenz überhaupt, diese höchst verletzliche menschliche Grundqualität, die sich im Anspruch auf Anwesenheit und auf Verständigung ausdrückt. Diese Möglichkeit wird mit jedem Akt der Gewalt verweigert oder verworfen. Die Täter zerschlagen sie

bei sich selbst wie beim Gegenüber. Sie benehmen sich so, als seien sie ein Ding - der Stein, das Messer, die Bombe - , das sich nicht verständigen kann und verständigen muß, weil es kein Mensch ist. Die Gewalttat macht die Opfer zum Ding, und Täter mutieren selbst zum Ding, indem sie die Instrumente auf ihren Weg bringen. «Die Bombe sind wir», hieß es in den achtziger Jahren, sie ist nicht außerhalb der Menschen, sondern verkörpert sie.

Gewalt definiert sich nicht nur über die einzelnen Gewalttaten und -täter, sondern ebenso über ihren Kontext, ihre Unterstützung und Duldung. Die Komplizenschaft im Gewaltensemble bedeutet nicht nur Zugehörigkeit zum Ensemble der Schadensanrichter, sondern zum Ensemble der Dialogzerstörer.

Duldung von Gewalt ist gleichbedeutend mit der Stärkung eines monologischen Prinzips, das die Verweigerung der Anerkennung in die Eingeweide der Gesellschaft einsickern läßt. Die Kompliz/innen sind eingebunden in die Stummheit, indem sie ihrem Beitrag zur Löschung der Anderen leisten.

Gewalt braucht den abgeschotteten Bewußtseinsraum, und bereits mit dieser Schließung des Bewußtseins wird Gewalt zum Akt des Überflüssigmachens, einer Form der Vernichtung dessen, was Menschen zu Menschen macht. Gewalt ist die Attacke gegen ein zerbrechliches Gut, das mit dem Wort Dialog die Bereitschaft bezeichnet, die Welt mit den Anderen zu teilen (33).

Die Komplizenschaft im Gewaltensemble zeigt sich in einer Stummheit, die sich wie eine Epidemie addierter Monologe ausbreitet. Deren Niederschläge sind z.B. in fast gleichlautenden Aussagen normaler Männer und Frauen NS-Deutschlands gesammelt, die die Ereignisse auch noch nach mehr als 50 Jahren so erinnern, als gäbe es nur ihre Sicht, die Sicht nicht-verfolgter Deutscher mit ihrer «glücklichen Kindheit», von der sie gern erzählen. Das Andere ihrer Erfahrung bleibt abwesend, irrelevant, amputiert, auch in der Retrospektive (34). Gesprochen wird aus einer Perspektive, bedürfnislos gegenüber der anderen. Die Gewalt ist nicht nur bei denen, die das gefährliche Werkzeug in der Hand haben, sondern auch bei denen, die den Verschuß des Bewußtseins vor dem Eintritt der anderen Erfahrung zum stillschweigenden Konsens machen. Mit der Stummheit der Gewalt wird den Anderen ihre Entbehrlichkeit dokumentiert. Gewalt wirkt so auf allen Seiten fort und bringt auch die inneren Gefährten zum Verstummen.

Die Erfahrung verletzter Integrität ist, weil sie eine Erfahrung der Gewalt ist, in der Gefahr, mit erneuten Verstummungen Gewalt fortzusetzen. Sie zeigt ihre Virulenz in der Masse historischer Traumata durch Schuld und Leid und den in ihnen festgeschriebenen Singularitätsannahmen - im Moment z.B. im Verhältnis eines Großteils der deutschen Öffentlichkeit zur Politik Israels. Die schnelle Gleichsetzung politischer Israelkritik mit dem Antisemitismus wird zur ritualisierten Formel. Sie spricht nicht mehr und raubt vielen die Sprache. Sie ist stumm und macht stumm. Sie ist stumm, weil sie auf den Antisemitismus wie auf ein Versatzstück zurückgreift. Und sie macht stumm, weil auf deutscher Seite das schlechte Gewissen - Erbe ausgeübter Gewalt - jedem antisemitischen Verdacht zuvorkommen will. Mit solchen Varianten der stummen Gewalt verlieren sich auch die Sprachen der Macht. Das sogenannte Andere wird allenfalls noch zum Objekt des eigenen Bewußtseins, aber nicht zum anderen Bewußtsein. Um dem Dialog und dialogischen Denken auf den Weg zu helfen, kommen wir weder um die eigene Positionierung herum noch um das Faktum, daß jede Nicht-Anerkennung hartnäckig und langfristig in der Welt bleibt. Das Dilemma liegt darin, daß einerseits der Dialog die wesentlichste Praxis der Anerkennung ist, andererseits das Nicht-Anerkanntsein die schlechteste Voraussetzung für den Dialog - eine beunruhigende Konsequenz.

Die Stummheit der Gewalt und die Entleerung des Dialogs sind Provokationen, die alle angehen, Männer und Frauen und das gesamte Opfer-Täter-Spektrum samt ihrer Nachkommen. Das dialogische Prinzip braucht eine Absage an die bestehenden totalisierenden Dichotomien, ebenso eine Trennung von herrschenden Diskursen, die den wirklichen Opfern bestenfalls die gelegentliche ritualisierte Anteilnahme für das Erlittene zugestehen, ohne zu realisieren, daß Anerkennung und Wertschätzung erst mit dem Versuch beginnt, die Dinge so zu benennen, wie sie waren und sind (35). Das bedeutet nicht notwendig die «Lösung» von Konflikten, aber es bedeutet, das Gespräch zu beginnen und aufrecht zu erhalten. Der Dialog braucht die konsequente Verabschiedung von jenen Opferidentitäten, mit denen die Nicht-Anerkennung Anderer legitimiert werden kann, ebenso die

Trennung von jenen Unterwerfungen des Komplizentums, mit denen die geheimen Hierarchien ängstlich oder scheinheilig kaschiert werden sollen. «Die Tatsache, daß es viele Menschen gibt, die dem Schmerz anderer gleichgültig gegenüberstehen, beweist nicht, daß sie kein Gewissen haben, sondern nur, daß dieses Gewissen frei ist»(36) : es ist der eigenen Entscheidung überlassen, Weichenstellungen vorzunehmen. Den historischen Opfern kann nur gerecht werden, wenn die Erinnerung an sie zu einer gemeinsamen Erinnerung jenseits aller parzellierten Interessen und Ideologien wird. Den Langzeitwirkungen der Gewalt zuwiderzuhandeln verlangt, Opfererfahrungen nicht zum Identitätsmerkmal werden zu lassen, alle geliehenen Opferrollen zurückzuweisen und die Tatsachen der Komplizenschaft nicht zum Stoff des Schweigens zu machen.

### **Anmerkungen**

- 1) Hannah Arendt: Denktagebuch 1950-1973. München/Zürich 2003, a.a.O., S. 345
- 2) Michael Ignatieff: Die Politik der Menschenrechte. Hamburg 2002, S.98 ff.
- 3) Norberto Bobbio: Vom Alter – De senectute. Berlin 1997, S. 15 ff.
- 4) Christina Thürmer-Rohr: Neugier und Askese – Vom Siechtum des dialogischen Prinzips. In: Thomas
- 5) Greven/Oliver Jarasch (Hsg.): Für eine lebendige Wissenschaft des Politischen. Frankfurt am Main 1999, S.61
- 6) Martin Buber: Die Frage an den Einzelnen. In: Ders.: Das dialogische Prinzip. Heidelberg 1962, S.240
- Manfrd Deselaers: „Und Sie hatten nie Gewissensbisse? Die Biografie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz Leipzig 2001, S.304
- 7) Mark Terkessidis: Kriegszustände. In: taz vom 24.9.2001
- 8) Gemeinsamer Aufruf amerikanischer Intellektueller zum ‚gerechten Krieg‘, in: Tagesspiegel vom 12.2.02, S.8
- 9) Interview mit Richard Rorty in: taz, 18.12. 2001, S.15
- 10) Der verlogene Dialog. In: Der Spiegel 51/2001, S.44-56.
- 11) Pascal Bruckner: Die demokratische Melancholie. Hamburg 1991, S.170
- 12) Hannah Arendt: Was ist Politik? Aus dem Nachlaß. München 1993, S.126
- 13) Hannah Arendt: Macht und Gewalt. München 1970
- 14) Hans Dieter Schwind/Jürgen Baumann u.a.: Ursachen, Prävention und Kontrolle von Gewalt. Berlin 1990
- 15) Hannah Arendt: Denktagebuch, a.a.O., S.528
- 16) Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing – Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Menschen in finsternen Zeiten. München 1989, S.41, 48
- 17) Hannah Arendt: Vita Activa, a.a.O., S.229
- 18) Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes 2: Das Wollen. München 1989, S.197
- 19) Karl Jaspers: Die maßgebenden Menschen – Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus. München 1975, S.10, 30 ff.
- 20) Peter Sloterdijk: Kritik der zynischen Vernunft, Bd.1, Frankfurt am Main 1983, S.44 ff.
- 21) Hannah Arendt: Über die Revolution. München 1974
- 22) Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeite. In: Menschen in finsternen Zeiten. München 19 1968, S.31
- 23) Hannah Arendt: Vita Activa oder Vom tätigen Leben. München 1981, S.164 ff.
- 24) Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main 1997, S.20
- 25) Hannah Arendt: Vita Activa, a.a.O., S.168
- 26) Christina Thürmer-Rohr: „Jede Sache hat so viele Seiten, als Menschen an ihr beteiligt sind“ – Zur Bedeutung des Dialogs im politischen Denken Hannah Arendts. In: Elisabeth Conradi/Sabine Plonz (Hsg.): Tätiges Leben. Pluralität und Arbeit im politischen Denken Hannah Arendts. Bochum 2000, S.45-66
- 27) im Unterschied zur Empathie

- 28) Hannah Arendt: Vita Activa, a.a.O., S.167
- 29) Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main 1997
- 30) Tzvetan Todorov: Das Abenteuer des Zusammenlebens. Berlin 1995, S.17, 23 ff.
- 31) Judith Butler: Haß spricht – Zur Politik des Performativen, Berlin 1998, S. 45
- 32) Jean-Michel Chaumont: Die Konkurrenz der Opfer – Genzid, Identität und Anerkennung. Lüneburg 2001
- 33) Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing, a.a.O., S.41
- 34) z.B. Interview-Film von Erwin Leiser: Die verschweigende Generation. Pimpf war jeder. Der Abiturjahrgang 1940.
- 35) Jean-Michel Chaumont: Die Konkurrenz der Opfer, a.a.O., S.311
- 36) Michale Ignatieff: Die Politik der Menschenrechte. Hamburg 2002, S.108