



Inhalt كفاية

EDITORIAL Hassan Hammad	1	VERORTUNGEN UND POSITIONEN	
GEDANKEN ZUR ZEIT	4	Benjamin Stora und Edwy Plenel	114
Martin R. Dean <i>Wem applaudieren wir?</i>	5	<i>Das Echo des französischen 1789</i>	
Gamil Atiya Ibrahim	8	Stefan Weidner <i>Epochenjahr – Januskopf: 2011 und die Folgen</i>	120
<i>Was ereignete sich am 25. Januar auf den Straßen Ägyptens?</i>		Christian Junge	128
		<i>Genug. Schluss. Jetzt reicht's! – Der Kifaya-Gestus in der ägyptischen Literatur der 2000er Jahre</i>	
DAS GESPRÄCH	14	Viola Shafik	138
Roland Merk im Gespräch mit dem Philosophen Hans Saner		<i>Kultur im Umbruch? Ägyptens »revolutionäre« Filmlandschaft</i>	
<i>Von der arabischen Revolution im Besonderen und von der Weltgesellschaft im Allgemeinen – Zur philosophischen Botschaft des Tahrir-Platzes</i>		DAS SACHBUCH	146
		Arabic Graffiti , hrsg. Pascal Zoghbi und Don Karl	
SCHWERPUNKT	27	MUSIK	156
Roland Merk <i>Von Bin Laden zu Mohamed Bouazizi</i>	29	Suleman Taufiq	157
Karima Khalil <i>Botschaften vom Tahrir-Platz</i>	31	<i>West-östliche Klangwelten – Arabische Komponisten zwischen klassischen Musikkulturen</i>	
<i>Die kreative Energie des Tahrir-Platzes</i>	36		160
Karima Khalil im Gespräch		REISE	162
		Aleppo - Erkundungen einer Stadt	
LITERARISCHE STIMMEN		<i>Texte von Peter Schweiger, Lina Segie Attar, M. Ammar Ghazal, Kurt Stürzbecher und Patrick Wakely</i>	
Alaa al-Aswani <i>Nora und die Nationalmannschaft</i>	38	KULINARISCHE STREIFZÜGE	174
Salwa Bakr <i>Die ägyptische Seele stirbt nie</i>	44	Suleman Taufiq <i>Vielfalt der Küche und südländisches Flair</i>	175
Mona Prince <i>Mein Name ist Revolution</i>	56	<i>Mein Lieblingsrezept: »Tabbouleh«</i>	178
Roland Merk <i>Das Territorium der Angst</i>	68		
Lassaad Dkhili <i>Ein, zwei Sachen von der Revolution</i>	82	MITWIRKENDE	179
Samar Yazbek	90		181
<i>Schrei nach Freiheit – Bericht aus dem Inneren der syrischen Revolution</i>		ABBILDUNGSNACHWEISE	182
Elham M. Manea <i>Der Jemen braucht Menschen, die ihn lieben</i>	102	IMPRESSUM UND DANK	
<i>Der Sound der Revolution - Zum Beispiel El Général</i>	110		

Das Gespräch حوار



Von der arabischen Revolution im Besonderen und von der Weltgesellschaft im Allgemeinen

Zur philosophischen Botschaft des Tahrir-Platzes

Roland Merk* im Gespräch mit dem Philosophen Hans Saner

Roland Merk: Der arabische Frühling stellt eine epochale Zäsur dar, deren Auswirkungen wir noch nicht in Gänze überblicken können. Lässt sich aber bereits jetzt verorten, wie diese Revolutionen zu kennzeichnen sind?

Hans Saner: Es hat eine Zeit gegeben, da hatte ich das Gefühl, dass so etwas wie eine epochale Zäsur ersichtlich und nachweisbar sei. Inzwischen habe ich dieses freudige Bewusstsein fast ganz wieder verloren. Ich bin derzeit sehr verunsichert, wie die revolutionäre Bewegung sich weiter entwickeln wird.

R.M.: Wo sehen Sie die Gründe? Immerhin, was die die initialrevoltierenden Völker wie Tunesien und Ägypten betrifft, so sind sie von ihren Diktatoren befreit.

H.S.: Ich weiß nicht genau, wie es in Ägypten ist. Kann man wirklich von einer Befreiung reden? Oder hat da eher so etwas wie ein Putsch stattgefunden? Aber ein Putsch, der mit so viel demokratischen Zeichen untermalt ist, dass wir dazu neigen, ihn in unserer Hoffnung für ein Stück Demokratie zu halten. Ich habe zuweilen die böse Vermutung, dass die arabischen

Revolutionäre an einem politischen Gängelband gehalten werden, das sich als Leine der Unfreiheit entpuppen könnte.

R.M.: Mit Blick auf Ägypten kann man sich das durchaus fragen. Allerdings hat die Angst vor Repressionen deutlich abgenommen. Das ist doch ein Kriterium des Aufatmens ...

H.S.: Aber wer rückt denn nach? Sind es nicht wieder die Söhne der Vater, die das Volk unterdrückt haben?

R.M.: Vielleicht ist die ägyptische Revolution eine vorzeitig abgewürgte. Deshalb kommt auch die Forderung nach einer zweiten Revolution in jüngster Zeit aufs Tapet. Es gibt klare Anzeichen, dass die ägyptische Revolution im Gegensatz zur tunesischen ins Stocken geraten ist, aber das Land ist im Gegensatz zu Tunesien auch im Fokus von strategischen ausländischen Interessen. Die Konzessionen, die man an das Volk gemacht hatte, indem man Mubarak abgesetzt hatte, produzierten möglicherweise ein Missverständnis, so der ägyptische Schriftsteller Alaa Al-Aswani. Für das Volk war das ein erster Schritt, für

das Militär und die Rentierbourgeoisie war das die letzte Konzession. Aber wir müssen auch mehr Geduld haben trotz aller Rückschläge. Was mich interessiert, im Wissen darum, dass Revolutionen eine lange Zeit, eben die *longue durée*, in Anspruch nehmen - denken wir nur an die Französische Revolution - ist die Frage, wie wir sie begleiten und wie wir diese Revolutionen philosophisch kennzeichnen können. Immanuel Kant hat mit Blick auf die Französische Revolution den Begriff »Enthusiasmus« eingeführt. Ich sehe von unserer Seite her keinen Enthusiasmus, sondern eine Kultur der Bedenken und fremdenfeindlicher Instrumentalisierung. Was ist das für eine Art der Begleitung?

H.S.: Zunächst muss man sich zum Wort »Begleitung« fragen, ob es in so komplexen und komplizierten Zusammenhängen angemessen ist. Ist »Begleitung« nicht eine Form der Aktivität, die die Anderen, also in dem Fall die Nordafrikaner, schon wieder einengt? Ist dieses Begleiten nicht ein Bemächtigungsversuch? Ist es nicht ein Unglück für sie, dass wir sie begleiten wollen? Wäre es nicht ein besseres Programm, sie machen zu lassen - in der Hoffnung, dass sie ihr Ziel selber erreichen? Ist nicht dies das Minimalprogramm einer Revolution: dass das Volk sich selbst erhebt? Die Revolution ist kein Geschenk, sondern eine Errungenschaft. Nur wer die Freiheit will, kann frei werden. Zudem waren wir Europäer noch nie die Schutzengel der Afrikaner.

R.M.: Ja, ganz einverstanden damit. Aber immerhin könnte man einmal ökonomisch erwägen, sie zu unterstützen. Die Ägypter

und die Tunesier leiden unter den Schuldzinsen, die sie trotz am Boden liegender Wirtschaft dem Westen zahlen müssen. Apropos Begleitung: Es fällt mir ein, dass Peter Sloterdijk in dem Essay »Theorie der Nachkriegszeiten« geschrieben hat, das Einzige, was das konfliktuöse Verhältnis zwischen Deutschen und Franzosen nach dem Zweiten Weltkrieg entlastet hätte, wäre eine »wohlwollende, gegenseitige Nicht-Beachtung« gewesen, also keine Begleitung eben, sondern eine Portion Konflikte entlastender Indifferenz. Wäre das die Möglichkeit? Seit Johann Wolfgang von Goethe reden wir immer von diesem »west-östlichen Divan«. Ich sehe allerdings nicht sehr viel Dialog zwischen dem sogenannten Okzident und dem sogenannten Orient.

H.S.: Wenn man die Reden vom »west-östlichen Diwan« verdinglicht und verleiblicht auffasst, habe ich sofort das Bild des sich Niederlassens und Niedersitzens und dann des miteinander Sprechens vor Augen. Das ist der Sinn, der gute Sinn des west-östlichen Diwans. Er hat nichts mit einem Desinteresse, womöglich gar mit einem kontinentalen oder interkulturellen Desinteresse zu tun. Der west-östliche Diwan ist das Symbol des miteinander Redens über die kontinentalen Grenzen hinaus. Man lässt sich mit dem Anderen nieder, verweilt bei und mit ihm, all dies auf gleicher Augenhöhe, das heißt: jenseits der Macht. So lernt man die Kultur des Anderen kennen: jenseits der Machtansprüche, verweilend, auf gleicher Augenhöhe, im Gespräch, an der Symbolwelt des Anderen teilnehmend. Ich höre dagegen, wenn vom Begleiten die Rede ist, schon das Machtgehabe.

R.M.: So ein wohlwollendes Machtgehabe, von dem Jean-Paul Sartre sagte, es handle sich um humanistischen Rassismus.

H.S.: Ja - konfus in dieser Richtung. Und ein bisschen hinterhältig und verlogen.

R.M.: Wir sind in einer Zeit der entstehenden Weltgesellschaft. Mit Internet sind die fernen Nachbarn ja so nah: Die jungen Leute vom Tahrir-Platz haben kurz nach der Revolution einen Briefwechsel mit den Aktivisten von der Occupy Wallstreet Bewegung aufgenommen. In einer »Letter of Solidarity« haben sie ihnen geschrieben, was ihnen im Vorfeld der Revolution widerfuhr, das seien nun die gleichen Gründe, die die jungen Leute in Südeuropa auf die Straße zwängen, nämlich die strukturellen, wirtschaftlichen Anpassungsmaßnahmen, die die Weltbank ihnen auferlegt hatte. All diese Maßnahmen neoliberaler Art - der Sohn Mubaraks war ja von den Tycoons der Chicagoer Schule sehr inspiriert - kämen jetzt auch auf den Westen zu. Vielleicht sind wir jetzt in einer ganz anderen Dynamik: Möglicherweise befinden wir uns nicht mehr in einem Dialog - zumindest nicht in dem Dialog, der ja immer noch schützend das »Mare nostrum« dazwischen hatte -, sondern wir befinden uns eben in einer sich abzeichnenden kommunikativen Weltgesellschaft: Wir sind - und davon sprechen die Leute vom Tahrir-Platz - in einer gemeinsamen Bewegung begriffen. Was die Jungen in Tunesien und Ägypten beschäftigt, ist doch das gleiche Schicksal, wie wir es jetzt in Griechenland und Spanien ausmachen können.

H.S.: Es könnte sein, dass dann eine Begegnung stattfinden wird der fast absonder-

lichen Art, nämlich eine Hilfe, die möglich ist, obwohl man ursprünglich nicht helfen wollte. Man kann plötzlich verstehen, obwohl man das Programm des Verstehens nicht kannte. Oder kann man verstehen, weil man das Programm des Verstehens nicht hatte? »Wo Licht wird, muss Dunkel geherrscht haben.«

R.M.: Die jungen Leute vom Tahrir-Platz aber wollten vielleicht sagen, dass ab dem Zeitpunkt, ab dem eine Weltgesellschaft entstanden oder im Entstehen begriffen ist, alle Menschen von der gleichen Bewegung erfasst sind?! Alle stehen gewissermaßen im gleichen Fluss der Dinge.

H.S.: Dann müssten wir im Denken von der Annahme ausgehen, dass die Weltgesellschaft bereits in der Tat da ist. Also muss man den Mut haben, von ihr Gebrauch zu machen. Das scheint mir wichtig zu sein: Man muss den Mut haben, von ihr Gebrauch zu machen. Die Welt ist offener und gleichsam durchsichtiger, als wir jemals gedacht haben, dass sie werden könnte.

R.M.: Wenn wir bereits eine Weltgesellschaft sind, hängt das Fortbestehen der Welt nicht mehr bloß vom guten Willen des Einzelnen ab. Sondern von den Fakten, wir könnten auch sagen: »von der Befindlichkeit der Welt inmitten der Fakten«. Was Immanuel Kant im kategorischen Imperativ zur Voraussetzung nahm, die Menschheit, ist jetzt reale Figur!

H.S.: Dennoch gilt unabweisbar: Das Faktische ist weder das Letzte noch selber das Unabwendbare. Es ist in jedem Augenblick der Veränderung unterworfen. Wir sind immer mit der Möglichkeit seiner

Veränderung konfrontiert. Gerade dort, wo das Faktische die Herrschaft am radikalsten zu ergreifen scheint, erinnert es an das Andere, das nicht als Faktizität gegeben ist, sondern als offene Möglichkeit. Das Mögliche ist in gewissem Sinn nicht weniger als das Wirkliche: nämlich die Offenheit zu handeln oder nicht zu handeln. Sie ist die Freiheit – aber solange wir nicht wirklich handeln, gleichsam die leere Freiheit.

R.M.: Wir haben in den Vereinigten Staaten ein ganzes Jahrzehnt gehabt, das im Zeichen des Kommunitarismus stand, nicht zufällig tauchte er mit dem Erstarren des Neoliberalismus in den 1990er Jahren auf. Seine Argumentation war: Wie auch immer wir unsere Situation philosophisch reflektieren wollen, es bleibt hermeneutisch besehen in unserem Verstehenshorizont immer ein Rest von uns, und dies gelte auch folgerichtig bezüglich der Figur des Anderen. Das hat Tür und Tor geöffnet für gewisse Ideologien, die gesagt haben: nun gut, über unsere Perspektive können wir gar nicht hinaus, deshalb können wir gut zu unseren Vorurteilen auch stehen, etwa Samuel Huntingtons 'Clash of Civilisations' ging so vor.

H.S.: Man kann aber auch denken, dass es immer schon die Situation gibt, in der wir faktisch weiter sind, als wir in unserem Selbstverständnis es meinen oder gar registrieren.

R.M.: Also das hieße: die faktische Weltgesellschaft, in der wir sind, ist eigentlich besser als die, die wir uns über bestimmte Bilder oder Moralen oder wie auch immer repräsentieren. Wir hinken hinter der faktischen Weltgesellschaft her?

H.S.: Es ist zugleich komplizierter und fundamentaler: Ob wir einem Anderen voraus sind oder ein Anderer uns voraus ist, sagt noch nicht viel über das revolutionäre Potential unseres Handelns. Das Wesentliche ist viel mehr: In der Revolution sind wir uns selber voraus. Das heißt: Die Revolution ist der Sprung, in dem die Qualitäten alles Handelns sich verändern. Das revolutionäre Moment wird überall sichtbar: im Aufrechten Gang (Bloch), im Fortschritt der Wissenschaften, in der »Umkehr« (Jaspers), im Anfangen-Können (H. Arendt), in der »Revolution der Denkungsart« (Kant).

R.M.: Der arabische Frühling bezieht sich auf ein Wort, Würde, arabisch »Karama«. Was denken Sie bei diesem Wort, ganz allgemein und mit Blick auf den arabischen Frühling?

H.S.: Ich muss Ihnen sagen, dass mir das Wort ein bisschen zu strapaziert worden ist, nicht nur im Hinblick auf Nordafrika, sondern schon vorher. Das Missbehagen hat angefangen mit dem Feminismus. Pausenlos war von »Würde« die Rede.

R.M.: »Würde« ist aber auch ein Wort, das im ersten Artikel der Menschenrechte ins Feld geführt wird.

H.S.: » ... ins Feld geführt ...«, so kam mir das Wort immer vor. Ich will ja nicht bestreiten, dass der Anspruch auf Würde des Menschen eine große Errungenschaft ist. Aber »Würde« ist leider ein Wort, das sich selber verhöhnt. Ich meine: dem Pathos des Wortes entspricht die soziale Wirklichkeit kaum je.



R.M.: In der Tat, aber das spricht freilich auch nicht für die soziale Wirklichkeit! Mich wundert, dass der Westen oft, wenn er Ansprüche an andere anmeldet, die »Aufklärung« zitiert, wobei eine ihrer eminentesten Forderungen, das Denken zu denken, unterschlagen wird. Dabei sind wir in einer Dialektik der Aufklärung begriffen, in der wir das Wort »Aufklärung« oft nur noch militärisch missdeuten und dabei die Demokratie in den Irak, Afghanistan und Somalia mit Bomben exportieren wollen. Die Frage kommt auf, was mit unserem Westen los ist,

der einerseits immer die Würde auf seine Fahnen schreibt, gleichzeitig aber Völker so behandelt, dass sie im Namen dieser Würde aufstehen müssen. Adonis, einer der größten arabischen Dichter der Gegenwart, der sich intensiv mit Rilke, Hölderlin, Nietzsche und Heidegger beschäftigt und wichtige Essays dazu geschrieben hat, spricht, auch mit Bezug auf die »Seinsvergessenheit« davon, dass der Westen am Ende in diesem Dialog mit anderen nie den Anderen suchte, sondern nur Matrizen für seine eigene Selbstherrlichkeit und Suprematie. Adonis

kurzes Gedicht mit dem Titel »Das Minarett« thematisiert die philosophische Perspektive des west-östlichen Diwans wie folgt: »Das Minarett weinte/ Als der Fremde kam/ Er kaufte es ohne Not/ und baute darauf einen Schlot.« Auf der einen Seite haben wir das Minarett als Insignie einer kulturellen, religiösen Praxis, und auf der anderen Seite jemanden aus dem Westen, der in diesem kulturellen Artefakt nur seine technische Verwendbarkeit sieht. Ich gewinne den Eindruck, dass speziell unsere westliche Kultur eine Affinität hat, andere zu unterjochen, oder liege ich da falsch?

H.S.: Es gibt sicher Anzeichen dafür. Ein Hauptanzeichen ist, dass man zwar spricht, aber immer über den Anderen spricht, nie mit dem Anderen. Das macht die eigentliche Würdelosigkeit dieses Dialogs aus: Man spricht über mich, aber nicht mit mir. Das Korrektiv des missglückten Dialogs ist die Kommunikation, das A und O des Gesprächs. Immer da, wo das Gespräch nicht Wechselseitigkeit miteinschließt, sondern einseitig bleibt im Sinne eines Redens über, ereignet sich keine Kommunikation.

R.M.: Zur wahrhaften Kommunikation: Da wäre der Dialog in der Art gedacht wie bei Martin Buber, in der Symmetrie der Gesprächspartner herrscht, und dann hätten wir den Dialog noch radikaler gefasst wie bei Emmanuel Levinas, eine Situation des Dialogs, in der der Sprechende immer dezentriert ist zum Anderen. Das Antlitz des Anderen ist eine vorgängige Epiphanie, ein unthematisches, also nicht zum Thema gemachtes Ereignis, das mich anruft und in Pflicht nimmt, bevor ich dieses oder jenes dann im Gespräch thematisiere.

H.S.: Das bedeutet auch, dass man in einem gewissen Sinn den Anderen immer schon vorgezogen hat. Bei uns ist das Gespräch noch an meinem Sprechen mit dem Anderen orientiert. Levinas hat einen Schritt weiter getan: Es ist vorerst der Andere da. Dann nehmen wir Notiz von diesem Anderen, und dann kommen wir so indirekt in das Gespräch mit ihm. Die Würde des Menschen würde also darin bestehen, dass man ihn im eigentlichen Sinne anspricht, und in diesem An des Sprechens zur Voraussetzung hat, dass das eigentlich Wichtige der Andere ist. Möglicherweise geht das aber zu weit. Man müsste vielleicht einen Schritt zurückgehen und sagen: Das Wesentliche ist nicht das Vorziehen, sondern das Miteinander.

R.M.: Diese Frage habe ich mir auch gestellt. Tariq Ramadan hat in seine jüngsten Buch »L'islam et le réveil arabe« mit Blick auf die Reaktion des Westens auf die arabischen Revolutionen festgehalten, dass es zwei Verhaltensweisen des Westens gäbe: Vor der Revolution galt der Orient als Matrix der Alterität, die es dem Westen erlaubte sich selber zu definieren, nach der Revolution gilt er als Alter Ego des Okzidents, der es letzterem erlaubt, sich und seine als Universalgeschichte missverständene eigene Geschichte in dieser Figur zu zelebrieren. Von beiden Dispositionen ist zu sagen, dass sie jeweils den Anderen kassiert: Die Frage ist also mit Aristoteles: Wo finden wir die Mitte?

H.S.: Die Mitte ist das Mitsein. Weder die Einsamkeit des Anderen noch meine Einsamkeit, auch nicht die Vorzugsposition des Anderen, sondern das Mitsein: Das scheint

mir das Entscheidende zu sein. Das, was nicht unterlaufen werden darf, ist die Kommunikation. Wir müssen also gesprächswillig und gesprächsfähig und offen zum und im Gespräch werden.

R.M.: Das würde also philosophisch bedeuten: Werfen wir alle Konzepte von »Identität« doch über Bord? Also »Essenz«, »Substanz«, »Idee« und »Ding an sich« zum Beispiel und ihre abgeleiteten Figuren wie »Wir« und »die Barbaren«, die »Weltgeschichte« nach Hegel und die neumodisch kulturlose Rede von der »Leitkultur« und dergleichen mehr, also alles, was diese abendländische Sucht nach »prima philosophia« ausmacht und sich zum Ursprung aufspreizt? Auch zum Beispiel das holistische Konzept vom »Kampf der Kulturen«, das bereits zu seiner Zeit philosophisch obsolet war, aber auch und nicht minder die Versuchung, auf die Identität mit dem postmodernen Reflex der »Nichtidentität« zu reagieren, in der sich Falsches mitschleppt, weil sie Falsches abarbeitet? Da wäre das »Mit« sozusagen eine Antwort auf die Moderne und Postmoderne »in einem«.

H.S.: Ich bin keineswegs für den philosophischen Kahlschlag. In den Begriffssprachen haben die Philosophen und Philosophinnen ein Instrumentarium des Unterscheidens erarbeitet, das ihnen erlaubt, in einer Differenziertheit zu denken und zu schreiben, die ohne Begrifflichkeiten nicht erreicht werden könnte. Diese Sprachen sind meist Kunstprodukte, abgelöst von den Alltagssprachen und Alltagserfahrungen. Wer in ihnen denkt oder gar spricht, wird nur von wenigen verstanden. Etwas Zentrales der Alltagssprachen: dass sie ein

Mittel der allgemeinen Verständigung sind, scheint ihnen fast ganz zu fehlen. Aber sie können die Klarheit des Abstrakten zu einer Schärfe bringen, die die Alltagssprachen nicht erreichen. Sie sind deshalb für Philosophen unverzichtbar und oft die einzigen Sprachen, die ihnen genügen.

R.M.: Wenn man das in ein Sprachspiel bringen wollte, könnte man sagen: Dialog ist genau das, um das Gebot »Du sollst dir kein Bild machen« in Gang zu halten? Dialog bleibt ständig im Fluss, baut sich keine Bilder auf?

H.S.: Ja, der Dialog ist offen, und in einem gewissen Sinn widerspricht schon diese Offenheit der Identität. Wir verknüpfen die Identität mit etwas Fixiertem, mit Bleibendem, mit dem Spruch »so wie es ist und war«. Identität ist ein ganz unglücklicher Begriff, der, glaube ich, einen relativ zentralen Platz in uns ausgesucht hat, und dem man spät auf die Schliche gekommen ist.

R.M.: Bei aller Skepsis, die man jetzt haben kann angesichts der Revolution namentlich in Ägypten, wären diese Revolutionen in Tunesien und Ägypten doch so zu begreifen, dass sie etwas Unhintergebares geliefert haben, hinter das die Geschichte nicht zurückfallen kann – oder nur um den Preis totaler Barbarei?

H.S.: Ich würde nicht so weit gehen, ich bin mir nicht ganz so sicher. Aber es ist etwas geschehen in dem Sinne, dass man es nicht mehr vergessen kann, und das heißt, es ist etwas geschehen, das sich sozusagen bleibend erhält.

R.M.: Kommen wir auf den Begriff der Toleranz zu sprechen. Da haben Sie Ihre Kritik und das hängt möglicherweise auch mit der Kategorie des »Mitseins« zusammen?

H.S.: Ja, das »Mitsein« ist im Begriff der Toleranz und in der bisherigen Praxis der Toleranz gar nicht angelegt. Vielmehr transportiert Toleranz ein Verhältnis, das in ein »Oben« und ein »Unten« einteilt. Der, der oben ist, setzt die Bedingungen der Toleranz, und der, der unten ist, hat gefälligst das, und exakt das, zu übernehmen. Das heißt: da liegt eine Konzession vor, die man macht. Das »Mitsein« hat Prozesscharakter, es ist nicht statisch. Es ist also wandlungsfähig und von daher nicht fixierbar wie das Gespenst der Identität oder der Religion. Was viel zu wenig beachtet wird, ist der Grund, weshalb wir uns besser von diesem Feiern der Toleranz verabschieden sollten, nicht etwa, weil die Toleranz missbraucht werden kann, sondern, weit schlimmer, weil die Toleranz eine Lebensform, nein eigentlich eine Begegnungsweise darstellt und ist, in der immer schon eine Machtstruktur eingebaut ist. Die Toleranz ist gar nicht die Toleranz, sondern eine Form der Unterdrückung, die die Bedingungen des »Mitseins« stellt. Am gescheitesten hat es Goethe in den Maximen und Reflexionen gesagt: »Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein; sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.« Das ist der Punkt. Anstelle der Toleranz spreche ich deshalb von der »Differenzverträglichkeit« und glaube, dort ein Verhältnis zu sehen, das nicht bloß auf Konzessionen als Folge eines erschlichenen Machtanspruchs aus ist, sondern das wirklich auch eine Form der Offenheit und der Anerkennung

ist. Dann wäre man fähig, mit anderen zu sprechen, so zu sprechen, wie man bisher nicht mit ihnen gesprochen hat. Übrigens: Auch der alte Kant hat von diesem »hochmütigen« Wort der Toleranz gesprochen. Hochmütig, warum? Weil in der Konzession an den Anderen ein Glaube versteckt ist, der davon ausgeht, dass der Andere nicht aus eigener Vernunft handeln kann. Man muss ihm sagen, wie er handeln soll. Die Toleranz ist immer ein Regelverhalten, in dem die Oberen den Unteren sagen, was sie tun dürfen und was nicht. Davon möchte ich wegkommen. Was die Toleranz betrifft, so hat man gedacht, dass sie von Anfang an gut durchdacht sei, offenbar so gut, dass man gar nicht nachgedacht hat, wie schlecht dieser Begriff eigentlich gedacht ist. Das ist erst mit einiger Verspätung zu Bewusstsein gekommen.

R.M.: Wenn ich das mal so sagen darf, »Mitsein« als Kategorie einer Weltgesellschaft wäre ein positiv zu fassendes philosophisches Diätprogramm. Die historischen Voraussetzungen aber für dieses »Mitsein« müssen offenbar ein paar philosophische Beleidigungen sein, damit man sich am Ende sagt, halt, ich bin ein leidfähiges Wesen wie jedes andere!

H.S.: Und dann bricht dieses Leiden aus und mit ihm das Bewusstsein, dass es eigentlich unwürdig ist, so leben zu müssen, wie wir leben. Dann sammeln sich die Empörung und die Wut – und es braucht vielleicht nur noch wenig, bis die Revolution ausbricht und ein Flächenbrand entsteht.

R.M.: Und in diesem Moment der Empörung, der Revolution bricht eigentlich

dieses Moment aus, das da sagt: Ich bin ein leidfähiges Wesen.

H.S.: Ja, weil ich etwas anderes verlange, und dieses andere, was ist es? Ein Mitsein ohne Kränkung.

R.M.: Apropos Beleidigung im philosophischen Sinne, wir sind ja weltgeschichtlich immer wieder beleidigt worden: im Angesicht der kopernikanischen Wende, zu wissen, dass nicht die Sonne um die Erde, sondern die Erde sich um die Sonne dreht, dann mit Sigmund Freud, zu wissen, dass wir nicht Herr im eigenen Haus sind, sondern das »Es«, und nun werden wir von der Weltgesellschaft auch noch einmal beleidigt im Sinne der ...

H.S.: ...im Sinne der Ungerechtigkeiten ihrer Sozialsysteme, jetzt sind es die Menschen, die einander beleidigen...

R.M.: ...und die Schlussfolgerung aus dieser gegenseitigen asymmetrischen Weltbeleidigung wäre die Aussage: Wir sind alle nur Menschen!

H.S.: Ja, aber warum dieses Wörtchen »nur«? Genügt es denn nicht, dass wir alle Menschen sind?

R.M.: In dem Sinne, weil man bisher oft betont hat, wir sind weiße Menschen oder aufgeklärte Menschen oder zivilisierte Menschen ...

H.S.: Ich denke: Es genügt einerseits, dass wir alle »nur« Menschen sind. Aber diese Aussage ist bloß ein Appell an den Willen zur Gerechtigkeit. Andererseits aber genügt

es gar nicht, dass wir »nur« Menschen sind, wir sind auch der außermenschlichen Natur verschwistert und verbunden: den Tieren, den Pflanzen und dieser ganzen Vielfalt von Lebewesen, ohne die wir nicht wären. Die sogenannte Weltgesellschaft ist nicht die Welt im Ganzen. Freud hat auch von der biologischen, narzisstischen Kränkung des Menschen gesprochen, von der Einsicht, dass auch der Mensch ein Tier ist oder jedenfalls aus der Reihe der Tiere hervorgeht.

R.M.: Ich habe den Eindruck, dass der arabische Frühling nicht nur eine Botschaft gewesen ist und ist an die jeweiligen Diktatoren, sondern auch eine Botschaft oder zumindest Flaschenpost an die Welt. Die Kommunikation und Codierung ihrer Sprache war global – die Botschaften waren alle nicht nur gegen das Regime, sondern auch an die Weltöffentlichkeit gerichtet – , und zum ersten Mal in der Geschichte der Revolutionen war diese Revolution horizontal organisiert. Das lässt auf einen glücklichen Ausgang hoffen, ganz im Gegensatz zur russischen Revolution, in der das Resultat der Revolution – die Oligarchie – schon in der oligarchischen Wahl der Mittel – eine politische Elite, die revoltiert – angelegt ist. Eine ganze Generation von jungen Menschen war an der Revolution beteiligt, die später mal die politischen Geschäfte übernehmen wird.

H.S.: Ich möchte gerne nach einem erweiterten Revolutionsbegriff und nach den Techniken der Revolution fragen. Wenn wir die Techniken betrachten, die im revolutionären Vorgehen verwendet wurden, und uns die Frage stellen, was uns eigentlich diese modernen Techniken sagen und sie

also als Chiffren nehmen, dann antwortet sie uns damit, dass wir einerseits ein Recht haben, alles zu wissen. Wir haben ein Recht, dass die Welt geöffnet wird und wir haben ein Anrecht auf Gerechtigkeit. Aber wir haben andererseits kein Recht, Menschen grausam zu behandeln und in gewissem Sinn dasselbe zu tun, was auch unsere Feinde tun. Das große Problem ist also die Legitimationsfrage: Wo sind die Grenzen der Vereinbarkeit von Ethos und Revolution?

R.M.: Was aber wäre der implizite Anspruch der neuen Technologien, die die Grundlage des arabischen Frühling bildeten?

H.S.: Wir müssen uns da fragen, was uns eigentlich die moderne Technik sagt. Wir haben sie nämlich im Hinterkopf als Unterdrückungsinstrument – z. B. die Atombombe und die ganze militärische Aufrüstung –, und davon verabschiedet sie sich jetzt oder zumindest, sie könnte sich davon verabschieden.

R.M.: Wenn man natürlich von der Atombombe pars pro toto auf die gesamte Technik schließt, dann hat man natürlich ein anderes Paradigma.

H.S.: Jetzt ist das eigentliche Moment nicht das »Alleszerstörenkönnen«, sondern die totale Offenheit, zum ersten Mal die Chance, ein Weltbürger zu werden, die Möglichkeit der Realisierung der Weltoffenheit. Und verbunden mit der Weltoffenheit die Realisierung des »Mitseins« der Menschen. Von daher, wenn wir das ganz anders versuchen zu denken, aber doch an den entscheidenden Schnittstellen der Realität, könnte man sagen, dass wohl indirekt über

die Technik uns mitgeteilt wird: Ihr habt zum ersten Mal die Möglichkeit, auch individuell weltweit einen vernünftigen Umgang mit der Welt zu haben, im »Mitsein« mit den anderen Bürgern, es gibt diese eine Offenheit, eine Offenheit der möglichen Kommunikation, die sprichwörtlich unbegrenzt und grenzenlos ist.

R.M.: Und dabei stellt die einfache Zuhandenheit (M. Heidegger) dieser neuen Technologie bereits wieder implizit eine Forderung dar!?

H.S.: Ja, die wirklich große Änderung ist doch, dass das technische Interesse während sehr langer Zeit auf der Chance und der Möglichkeit der Vernichtung des Anderen beruhte. Das war das Grässliche an der ganzen Sache! Nun aber kommt zum ersten Mal die technische Chance, die vielleicht in der goldenen Mitte zu stehen kommt, also den Anderen als Anderen einlädt – obwohl mit den neuen Technologien auch die Möglichkeit der totalen Kontrolle aller Bürger näher rückt, ein Totalitarismus der ganz anderen Art, nicht der Zerstörung zwar, aber der Kontrolle.

R.M.: Diese impliziten, unausgesprochenen Botschaften, die die neuen Technologien mit sich bringen, sind ja noch nicht zu Bewusstsein gebracht. Wir hinken mit dem Bewusstsein dem Sein hintennach.

H.S.: Das kann man gut so sagen, aber man kann nicht sehr gut verneinen, dass es so etwas wie eine Möglichkeit zur Weltoffenheit gibt, leider vorerst nur technischer Art. Das absolute Neue an der Situation ist doch, dass der Mensch zum ersten Mal

sich sozusagen auf die Höhe des vernünftigen Gebrauchs der technischen Möglichkeiten bringen muss.

R.M.: Ich finde, das ist eine wunderbare Perspektive auf die arabische Revolution. Ich begreife sie von diesem kommunikativen Aspekt her als eine Aufforderung an die gesamte Welt, miteinander zu kom-

munizieren. Das wäre gewissermaßen die philosophische Botschaft des Tahrir-Platzes?!

H.S.: Jawohl, so ist es: Gebrauch zu machen von der Möglichkeit der friedlichen Offenheit der Welt.

© 2012 Hans Saner & Roland Merk

Hans Saner, geboren. 1934 in Grosshöchstetten bei Bern, war in den Jahren 1954-59 Volksschullehrer in der Nähe von Interlaken. Danach studierte er an den Universitäten Lausanne und Basel Philosophie, Psychologie, Germanistik und Romanistik und schloss das Studium mit einer Dissertation über die politische Philosophie von Kant ab, die auch in einer englischen Übersetzung erschienen ist (Kant's Political Thought: Its Origin and Development). In den Jahren 1962-69 war er Privat-Assistent von Karl Jaspers, dessen Nachlass er in den Jahren 1974-1991 im Auftrag der Karl-Jaspers-Stiftung in 7 Bänden herausgab. Von 1979-2008 lehrte er an der Musik-Akademie Basel Kulturphilosophie. Saner veröffentlichte zahlreiche Bücher zu philosophiehistorischen, kulturkritischen, politischen und ästhetischen Fragen, für die er mehrfach ausgezeichnet wurde, so u.a. mit dem Hermann-Hesse-Preis der Stadt Karlsruhe, mit dem Preis der Egner-Stiftung, Zürich, mit dem Grossen Kulturpreis des Kantons Solothurns und mit dem Dr.h.c. rer.pol. der Universität St. Gallen.

* Biographische Angaben zu Roland Merk siehe Seite 68.