Gesellschaft für hermeneutische
Anthropologie und Daseinsanalyse
Daseinsanalytisches Seminar

GAD
DaS

Bulletin

2018.2

Editorial 1
Veranstaltungen WiSe 2018/19 3
Vereinsversammlung GAD 7
C. Krüger: Vom Umgang mit dem Unlösbaren 14
D. Schoeller: Gelebte Erfahrung und Philosophischer Zweifel 29
D. Lier: Verzweiflung am «Blick des Anderen» 42
Vorstand GAD 56

www.gad-das.ch

Redaktionsschluss für das Bulletin 2019.1 ist am 15. Januar 2019.

Für die GAD sind Zusendungen erbeten an:
Dr. Barbara Handwerker Küchenhoff, Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See
handwerker@bluewin.ch

Für das DaS an:
Daniela Sichel, Chorgasse 4, 8001 Zürich, d.sichel@bluewin.ch

Editorial

Alice Holzhey-Kunz

«Du Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?» (Mt 14,31) An diese Frage von Jesus an Petrus mögen sich die meisten noch aus dem Bibelunterricht erinnern. Während in den vormodernen Zeiten des Glaubens der Zweifler kleingläubig war, gilt er heute als schwächlich, oder gar als lebensuntüchtig. Dass man den Zweifel grundsätzlich wie einen Feind behandelt statt wie eine hilfreiche innere Stimme, hat mit der tiefen Angst zu tun, dem Leben nicht gewachsen zu sein. Noch mehr gefürchtet wird die Verzweiflung, in der man gefühlsmässig überzeugt ist, sich in einer ausweglosen Situation zu befinden. Sie wird durch das moderne Sprichwort «Wo ein Wille ist, ist auch ein Weg» als vorschnelle Kapitulation denunziert. – Diesen negativ besetzten Phänomenen von *Zweifel und Verzweiflung* werden wir uns im kommenden Wintersemester zuwenden mit den folgenden drei Vorträgen: Am 1. November wird der Zürcher Psychoanalytiker *Peter Passett* das Thema «Zweifel und Verzweiflung» in Bezug auf «Geschlecht, Sexualität und Gender» aufgreifen; am 6. Dezember wird der Heidelberger Psychiater und Philosoph *Thomas Fuchs* unter den Stichworten «Denken und Zweifeln» das psychopathologische Phänomen der «Hyperreflexivität» thematisieren; und am 7. Februar 2019 werde ich versuchen, zwischen der «Verzweiflung» als diagnostischem Urteil bei Sören Kierkegaard und der Verzweiflung als eigener emotionaler Erfahrung zu unterscheiden. – Damit ist das Leitthema, das so wenig verspricht ausser, einen Blick in die Abgründe des Menschseins zu werfen, auch schon wieder beendet, und am Samstag, den 2. März 2019 wird der Philosoph *Helmut Holzhey* ein Lektüre-Seminar anbieten, das einem neuen Leitthema gewidmet sein wird, das jetzt allerdings noch nicht definitiv feststeht, von dem ich aber schon verraten kann, dass es unsere Angst weniger direkt ansprechen wird.

Nun möchte ich noch eine kurze Bemerkung zur leicht veränderten Aufmachung des Bulletins anfügen, das Sie nun in Händen haben. Sie werden vermutlich nicht mehr recht gewusst haben, wo Sie denn mit der Lektüre anfangen sollen, denn was bisher nacheinander gekommen ist, kommt nun buchstäblich je von einem anderen Anfang her. Dahinter steckte der Wunsch des *Daseinsanalytischen Seminars* nach mehr Sichtbarkeit auch im Bulletin. Jetzt hat das DaS einen eigenen Anfang,

statt immer der GAD den Vortritt lassen zu müssen. – Dieses Anliegen des DaS kommt nicht von ungefähr gerade jetzt, sondern hat mit einer wachsenden Sorge zu tun, welche den Nachwuchs und also neue Ausbildungskandidaten betrifft. Vor zwei Jahren hatte ich an dieser Stelle den grossen Erfolg gewürdigt, den das DaS durch die definitive Akkreditierung beim Bund erreicht hatte. Die Hoffnung war gross, dass mit dieser Anerkennung auch in der deutschsprachigen Schweiz ein neues Interesse für die Daseinsanalyse wach werden würde. Bis heute hat sie sich noch nicht erfüllt. Wir glauben, dass es von unserer Seite noch einen etwas längeren Atem und ein noch grösseres Bemühen um eine stärkere Sichtbarkeit und Hörbarkeit unseres daseinsanalytischen Angebotes braucht. Ich wünsche dem DaS von Herzen, dass bereits der eigene Anfang im Bulletin mithilft, seinen Bekanntheitsgrad zu erhöhen.

Forum
Leitthema: Zweifel und Verzweiflung

Die Veranstaltungen werden gemeinsam mit dem entresol durchgeführt.
Achtung: Es finden zwei der fünf Veranstaltungen nicht wie üblich, im Weissen Wind, Oberdorfstrasse 20, 8001 Zürich, statt, sondern im Kulturhaus Helferei, Breitingersaal, Kirchgasse 13, 8001 Zürich.

Die Vorträge sind für Mitglieder der GAD und des entresol sowie für Studierende gratis. Nichtmitglieder zahlen Fr. 20.–

Eintritt

Öffentliche Forumsveranstaltungen

Zweifel an der Verzweiflung und Verzweiflung über den Zweifel, dargestellt an unserem Verhältnis zu Geschlecht, Sexualität und Gender

Donnerstag
1. November 2018
20.00–21.30 Uhr

Peter Passett, lic. phil., Zürich

Ich werde den Wandel der Begriffe Geschlechtlichkeit, Sexualität und Gender und der auf sie bezogenen sozialen Rollen darstellen und diskutieren. Da die Geschlechts- bzw. Genderzugehörigkeit für viele Menschen problematisch geworden ist, sind diese Zugehörigkeiten das Objekt von Zweifel und nicht selten gerade deswegen auch der Grund für Verzweiflung. Ich werde abschliessend der Frage nachgehen, in wie weit es nicht nur ethisch, moralisch wünschbar ist, sich in die schwierige Situation von Transgenderpersonen

einzufühlen, wie das heute im Sinne politischer Korrektheit zu Recht gefordert wird, sondern auch ein Verständnis für Menschen geboten erscheint, welche durch jene relativ plötzlich eingetretene Veränderung der gesellschaftlichen Normen überfordert sind, die darin besteht, dass Geschlechtszugehörigkeit nicht mehr wie ehedem als eine unabänderliche Gegebenheit betrachtet wird, sondern zum Ziel von Wünschen geworden ist, die sich gewisse Menschen erfüllen können und andere nicht.

Ort Restaurant Weisser Wind
Weggenstube, Oberdorfstr. 20, 8001 Zürich

Donnerstag
6. Dezember 2018
20.00–21.30 Uhr

Denken und Zweifeln. Zur Psychopathologie der Hyperreflexivität

Prof. Dr. med. Dr. phil. Thomas Fuchs
Heidelberg

Psychische Krankheiten stören oder unterbrechen den unbefangenen Lebensvollzug; sie führen zu übermäßiger Selbstbeobachtung, Selbstbewertung und Rückwendung des Denkens auf die eigene Vergangenheit. Diese Phänomene lassen sich als Hyperreflexivität zusammenfassen. Gleichzeitig äußern sich viele psychische Störungen in einem Verlust vertrauter Gewohnheiten und leiblicher Praktiken, bis hin zu einer Fragmentierung des intentionalen Bogens von Wahrnehmen und

Handeln. Statt des intendierten Ganzen treten einzelne Elemente störend in den Vordergrund, was sich als «pathologische Explikation» bezeichnen lässt.
Hyperreflexivität und Explikation verstärken einander wechselseitig: Das bislang Selbstverständliche wird fragwürdig, das Vertraute fremd, und die aus der Entfremdung resultierende Selbstreflexion trägt noch zusätzlich zur Störung bei. Darin manifestiert sich nicht zuletzt die grundlegende Vulnerabilität, die der psychischen Organisation des Menschen durch sein Reflexionsvermögen zukommt. Dies wird anhand klinischer Beispiele von neurotischen und psychotischen Störungen erläutert.

Ort

Kulturhaus Helferei
Breitingersaal, Kirchgasse 13, 8001 Zürich

«Verzweiflung» als diagnostisches Urteil (Kierkegaard) und als eigene emotionale Erfahrung von Ausweglosigkeit

**Donnerstag
7. Februar 2019
20.00–21.30 Uhr**

Dr. phil. Alice Holzhey-Kunz, Zürich

Es liegt nahe, sich philosophisch bei Kierkegaard kundig zu machen, wenn man sich über das Phänomen der Verzweiflung klar werden will. Ich habe nun mit Erstaunen festgestellt, dass Kierkegaard sich nicht für jene Verzweiflung interessiert, die Menschen, welche an dieser Stimmung leiden, von sich selber sagen

lässt: «Ich bin verzweifelt». Für ihn ist die Verzweiflung ein objektiver Befund ganz unabhängig davon, ob sich jemand subjektiv verzweifelt fühlt oder nicht. Die Verzweiflung ist bei K. ein (pathologischer) Seinszustand, in dem sich die meisten Menschen während der meisten Zeit ihres Lebens befinden.
Es wird mir in diesem Vortrag darum gehen, zuerst einmal beide Verwendungsweisen des Wortes «Verzweiflung» voneinander zu unterscheiden, um dann zu fragen, ob Kierkegaard auch etwas von dem eingefangen hat, was Menschen erfahren, die sich subjektiv verzweifelt fühlen, und wenn ja was.

Ort Kulturhaus Helferei
Breitingersaal, Kirchgasse 13, 8001 Zürich

Samstag
2. März 2019
9.30–15.30 Uhr

Tagesseminar
Lektüre zur Einführung in das neue Leitthema

Leitung *Prof. Dr. Helmut Holzhey*

Genauere Angaben zum Thema und die Auswahl der Texte werden Ihnen in nächster Zeit bekannt gegeben.

Ort Restaurant Weisser Wind
Weggenstube, Oberdorfstr. 20, 8001 Zürich

Anmeldung doris.lier@bluewin.ch

Vereinsversammlung der GAD vom 7. Juni 2018

Bericht zu den Aktivitäten der GAD zwischen Juni 2016 und 2018

Alice Holzhey-Kunz

Zum ersten Mal ist es jetzt zwei Jahre her, dass die letzte Vereinsversammlung stattgefunden hat, und also auch das erste Mal, dass mein Bericht kein Jahresbericht mehr ist, sondern ein Zwei-Jahres-Bericht. Der Grund für den Übergang zum Zwei-Jahres-Rhythmus war der meist schlechte Besuch der Jahresversammlungen plus die Tatsache, dass unser Vorstand immer für zwei Jahre gewählt wird, weshalb der zweijährige Rhythmus genügt, damit die Wahlen stattfinden können.

Fürchten Sie aber nicht, dass deswegen nun mein Bericht doppelt so lang wird wie bisher. An die einzelnen *Veranstaltungen* der GAD möchte ich nur ganz selektiv erinnern, erhalten Sie doch als Mitglied zu Beginn jedes Semesters das Bulletin zugeschickt. Darin sind alle Veranstaltungen ausführlich angekündigt und die meisten Vorträge im Nachhinein sogar nachzulesen. – An den Vorstandssitzungen gemeinsam nach einem neuen Leitthema zu suchen, um dann dazu verschiedene Unterthemen zu überlegen und sich dazu mögliche Referenten einfallen zu lassen, ist eine schöne gemeinsame Arbeit des Vorstandes, zumindest solange die Ideen nicht versiegen. Im Herbst 2017 wechselte das Leitthema: von «Wille zur Macht» zu «Zweifel und Verzweiflung». Hier schien mir, es wechsle dabei auch die Stimmung bei der Planung des Programms, und die Einfälle zur Konkretisierung dieses Leitthemas seien wenig ergiebig. Entsprechend tauchte der Wunsch, dieses Leitthema wieder los zu werden, im Vorstand auch auffällig schnell auf. Liegt der Grund vielleicht darin, dass das Thema zu negativ und also überaus unzeitgemäss ist? Wer hat heute schon Lust, sich auf das Thema «Zweifel und Verzweiflung» einzulassen, um womöglich selber noch davon erfasst zu werden, wo doch Selbstsicherheit und gekonnte Selbstdarstellung so überaus wichtig sind? Zwar wird niemand verneinen wollen, dass das Leitthema «Zweifel und Verzweiflung» ein Grundphänomen menschlichen Existierens anspricht, doch diesmal wollte der Versuch, gegen die generelle Tendenz zur Verleugnung existenzialer Grundtatsachen anzugehen, nicht so recht gelingen. Immerhin sind wir mit dem neuen Leitthema im November 2017 ausgezeichnet gestartet, nämlich mit dem Vortrag des Philosophen Peter Trawny aus Wuppertal zu Heideggers Verhältnis zu Dogma und Skepsis. Wir sind ja ansonsten mit Vorträgen zu Heidegger sehr zurückhaltend, aber von Peter Trawny

eine Antwort auf die Frage zu hören, ob denn Heidegger überhaupt zu zweifeln bereit und fähig gewesen sei, schien uns denn doch sehr vielversprechend. Trawny ging allerdings nicht exakt auf unsere Frage ein; was er gesagt hat, ist bereits im letzten Bulletin 2018.1 publiziert worden. Und immerhin ist es gelungen, für das kommende Semester nochmals drei Referenten für drei vielversprechende Vorträge zu finden, die nun das Thema weniger philosophisch als psychologisch/pathologisch/analytisch angehen werden.

Zur Besucherzahl der Forumsabende. Die Forums-Abende der beiden vergangenen Jahre waren unterschiedlich stark besucht; wir können damit aber im Ganzen durchaus zufrieden sein. Es bestätigt sich immer wieder, dass direkte persönliche Einladungen an interessierte Bekannte durch die Zusendung des jeweiligen Flyers die beste Wirkung haben, und es wäre schön, wenn noch mehr vom Vorstand und auch von den Mitgliedern diesen *effort* zu leisten bereit wären.

Zur Zusammenarbeit mit dem entresol. Seit längerem kündigen wir unsere Veranstaltungen auch unter dem Logo des *entresol* an. Das war während mancher Semester eher Formsache, bis im Sommer 2017 Dani Strassberg, der Präsident des *entresol*, vorschlug, die Synergien der beiden Vereine besser zu bündeln, etwa so, dass das Leitthema unserer Forums-Abende künftig auf das jeweilige Thema des Lehrgangs Philosophie abgestimmt würde. Dadurch könnten unsere Veranstaltungen auch zu einer wichtigen Ergänzung für die Teilnehmer des Lehrgangs werden. Umgekehrt erklärte sich das *entresol* bereit, unsere Forums-Abende mitzufinanzieren. Wir waren von diesem Vorschlag durchaus angetan, und das neue Leitthema «Zweifel und Verzweiflung» stammt denn auch von Dani Strassberg und stand anfänglich im Zusammenhang mit dem Lehrgangs-Thema «Aufklärung». Allerdings ist es im letzten Semester wieder ruhig geworden um diese geplante Bündelung von Synergien, und zwar wohl deshalb, weil das Thema des Lehrgangs sich inzwischen geändert hat, unser Leitthema aber noch bis Februar 2019 aktuell bleibt.

Zum Mitgliederbestand des Vereins. Er ist kontinuierlich rückläufig. Die Austritte erfolgen in der Regel aus Altersgründen. Zur Sorge Anlass geben also nicht die Austritte, sondern die zu geringen Neueintritte. Diesbezüglich müssen wohl

wir alle vom Vorstand uns an der Nase nehmen, weil wir schlecht sind darin, Freunde und Bekannte oder auch die jeweiligen Referenten oder die Forums-Teilnehmer/innen zu einem Beitritt zu ermuntern, wohl aus einer Scheu heraus, den Leuten damit zu nahe zu treten – eine Scheu, die sich natürlich heute nicht auszahlt. Immerhin können wir feststellen, dass oft Nicht-Mitglieder an den Veranstaltungen teilnehmen, die einen Eintritt bezahlen und so unsere notorisch knappe Vereinskasse ebenfalls etwas entlasten. Gerne will ich erwähnen, dass in den vergangenen vier Monaten drei neue Mitglieder hinzugekommen sind, was uns natürlich freut. Ich möchte sie gerne namentlich nennen und hier herzlich willkommen heissen (zumal zwei davon auch hier anwesend sind): Markus Rezk, Psychiater und psychoanalytisch orientierter Psychotherapeut, der ein starkes Interesse an Phänomenologie und Existenzphilosophie hat und der darum auch an der Daseinsanalyse als dem existenzphilosophisch ausgerichteten Zweig der Psychoanalyse besonders interessiert ist; Christoph Vaucher, von Hause aus Jurist und Rechtsanwalt, der zunehmend seine Leidenschaft für die Philosophie entdeckt hat und darum in Wien noch eine Ausbildung zum philosophischen Praktiker machen möchte, und der deshalb ebenfalls an der philosophischen Ausrichtung unserer Gesellschaft interessiert ist; Manuel Moreira da Silva, Philosophieprofessor und Psychoanalytiker in Brasilien, der ausgezeichnet Deutsch spricht, Schriften Heideggers ins Portugiesische übersetzt hat und darum Kontakt mit Mitgliedern unserer Gesellschaft sucht, um seine Ideen und Fragen zur Daseinsanalyse diskutieren zu können.

Zur Arbeit des Vorstandes. Nach dem Tod von Franz Brander vor drei Jahren, der uns über Jahrzehnte die meiste administrative Arbeit abgenommen hatte, konnten wir uns kaum vorstellen, wie es ohne ihn weitergehen könnte. Aber es ging weiter. Zwar ist Franziska Gross, die wir vor zwei Jahren in den Vorstand gewählt hatten, weil sie sich selber anerboten hatte, die anfallende Arbeit mitzutragen, bereits nach einem Jahr wieder zurückgetreten, zum Teil wegen einer unglücklichen Bemerkung meinerseits, zum grösseren Teil aber, weil sich ihre private Lebenssituation so sehr verändert hat, dass sie ihre freie Zeit nun lieber anders als mit GAD-Aufgaben verbringen möchte. Wer am meisten Arbeit auf sich genommen hat, ist

Doris Lier. Ich kann fast nicht aufzählen, was sie zusätzlich zu Rechnungswesen und Sekretariat auch noch macht, und erst noch äusserst zuverlässig und ganz ohne Aufhebens. Dafür bin ich und sind wir alle vom Vorstand ihr enorm dankbar. Es ist allerdings klar, dass sie demnächst Entlastung braucht und das auch wünscht, doch das wird ein Thema der nächsten Vorstandssitzung nach den heutigen Wahlen sein. – Einen grossen *effort* leistet zudem zweimal jährlich Barbara Handwerker als Redaktorin des Bulletins. Sie übernimmt nun, um Kosten zu sparen, die gesamte Vorbereitung bis zum Druck selber und hat auch eine Druckerei gefunden, die uns zudem ein kostengünstigeres Angebot gemacht hat. – Die Sitzungen finden seit einiger Zeit in der Frauenpraxis von Christina Schlatter statt, was wir sehr geniessen. Sie protokolliert auch die Sitzungen und betreut an den Forums-Abenden die Kasse. Auch Barbara und Christina sowie dem Vorstand im Ganzen möchte ich für die gute Zusammenarbeit herzlich danken!

Protokoll

Christina Schlatter

Die Präsidentin Alice Holzhey begrüsst die 15 anwesenden Mitglieder und die 4 anwesenden Vorstandsmitglieder. Vom Vorstand haben sich Ralf Pelkowski, Barbara Handwerker und René Scheu entschuldigt. Auch mehrere Mitglieder haben sich bei der Präsidentin entschuldigt.

Die Traktandenliste wird nicht verändert.

1. Protokoll der ordentlichen Vereinsversammlung vom 9. Juni 2016 (nachzulesen im Bulletin 2016.2). Dem Protokoll stimmen die Anwesenden einstimmig zu.

2. Jahresbericht der Präsidentin
Der schriftlich verfasste und von der Präsidentin mündlich vorgetragene Jahresbericht wird im Bulletin 2018/2 abgedruckt. Der Jahresbericht wird einstimmig genehmigt.

3. Rechnungsabnahme
Doris Lier stellt die Rechnung vor.
Die Jahresrechnung 2016 weist einen Verlust von Fr. 3621.70 bei einem Aufwand von Fr. 12 888.90 und Ertrag von Fr. 9267.20 auf. Der Verlust erklärt sich durch den Übertrag von Mieten aus dem letzten Jahr sowie dem Ausfall des Beitrages des DaS für das Bulletin.
Die Jahresrechnung 2017 weist einen Gewinn von Fr. 3196.51 bei einem Aufwand von Fr. 13 138.05 und Ertrag von Fr. 16 334.56 auf. Der Gewinn wird erzielt dank dem Beitrag des DaS und einer Mitbeteiligung von entresol an den Kosten der gemeinsam geführten Forumsveranstaltungen.
Das Vereinsvermögen beträgt am 31. Dezember 2017 Fr. 9578.90.
Die Revisoren Denise B. Johansen und Beat Schaub danken Doris Lier für die sorgfältige und zuverlässige Buchführung und beantragen der Vereinsversammlung, die Jahresrechnungen 2016 und 2017 zu genehmigen und die Kassiererin Doris Lier und den Vorstand zu entlasten. Die Vereinsversammlung stimmt den Jahresrech-

nungen ohne Gegenstimmen und ohne Enthaltungen zu. Die Präsidentin bedankt sich bei der Kassiererin und den Revisoren.
Doris Lier stellt anschliessend das Budget für 2019 vor, welches keine grundlegenden Veränderungen vorsieht.

4. Festsetzung des Mitgliederbeitrags
Die Vereinsversammlung beschliesst einstimmig, den Mitgliederbeitrag 2019 und 2020 weiterhin auf Fr. 100.– (Fr. 70.– für Studierende) zu belassen.

5. Wahl des Vorstands, der Präsidentin und der RechnungsrevisorInnen.
Franziska Gross hat ihren Rücktritt aus dem Vorstand erklärt. Der übrige Vorstand stellt sich zur Wiederwahl zur Verfügung. Als Ersatz für Franziska Gross schlägt die Präsidentin Georg Schönbächler zur Wahl in den Vorstand vor.
Die Vereinsversammlung wählt den neuen Vorstand in toto und die Präsidentin einstimmig.
Beat Schaub ist seit einem Jahr in der Seminarleitung des DaS. Somit muss er die Rechnungsrevision für das DaS abgeben, wird aber weiterhin für die Revision der GAD zur Verfügung stehen. An seiner Stelle wird Ralf Pelkowski die Rechnungsrevision des DaS übernehmen. Denise B. Johansen stellt sich wiederum für beide Revisionen zur Verfügung. Die Vereinsversammlung wählt die Rechnungsrevisoren einstimmig.

6. Varia
Helmut Holzhey fragt nach einer Koordination der Veranstaltungen des DaS und der GAD. Antwort der Präsidentin: die einzige gemeinsam durchgeführte Veranstaltung ist das Tagesseminar vom März. Auch die anderen Veranstaltungen der GAD werden jedoch vom DaS anerkannt. Beat Schaub erwähnt, dass das DaS neu einen Newsletter für die Veranstaltungen macht und bietet an, auch die Veranstaltungen der GAD zu publizieren.

Geplante Forumsveranstaltungen für das Wintersemester 2018/19:

2.11.18 Peter Passett: Zweifel an der geschlechtlichen Identität

6.12.18 Thomas Fuchs: Hyperreflexivität: «Denken und Zweifeln. Zur Psychopathologie der Hyperreflexivität»

5.2.19 Alice Holzhey: Verzweiflung als existenzielle Erfahrung.

Nach dem Apéro sind die Mitglieder eingeladen zum Forumsabend von Daniela Sichel und Doris Lier: «*Verzweiflung* am ‹Blick des Anderen›».

Vom Umgang mit dem Unlösbaren

oder: Wie wir zweifelnd handeln

Forumsvortrag vom 1. Februar 2018

Caroline Krüger

Ein besonderer Aspekt des Zweifels und des Zweifelns steht im Zentrum des heutigen Vortrags, einer, den wir vermutlich alle kennen und der unumgehbar und auch unangenehm ist – der Umgang mit dem Unlösbaren, also die Schwierigkeit zu handeln, wenn wir nicht wissen, ob wir richtig und/oder sinnvoll handeln.

Während wir im Alltagsleben, vor allem im beruflichen, meist mit dem Lösen von «Problemen» befasst sind, interessiere ich mich für Fälle, in denen es keine «Lösungen» gibt, sondern etwas anderes gefragt ist. Um welche Art von Situationen kann es sich hierbei handeln?

In der skeptischen Denktradition, die auch pyrrhonische Skepsis genannt wird, werden solche Situationen beschrieben. Ich benutze den Begriff «pyrrhonische Skepsis», wie Sextus Empiricus (2 JH u.Z.) sie beschreibt.

Die pyrrhonische Skepsis

Sextus unterscheidet zwischen drei verschiedenen philosophischen Positionen: der dogmatischen, der akademischen und der skeptischen (SE, PH I, 1).[1] Als Dogmatiker bezeichnet er jene, die behaupten, die Wahrheit gefunden zu haben, während die Akademiker behaupteten, dass diese unerkennbar sei. Die Skeptiker hingegen seien noch auf der Suche (zetoysi de hoi skeptikoi, SE, PH I, 3). Er nennt die Skeptiker daher auch «zetetikoi» (Suchende), «ephektikoi» (alles Urteil Zurückhaltende) oder «phyrrhoneioi» (Pyrrhoneer) (Ebd).

Sextus versteht unter der Skepsis folgendes:

> Die Skepsis ist die Kunst, auf alle mögliche Weise, erscheinende und gedachte Dinge einander entgegenzusetzen, von der aus wir wegen der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst zur Zurückhaltung (epoché), danach zur Seelenruhe (ataraxia) gelangen. (SE, PH I, 4)

[1] Sextus Empiricus: Grundriss der pyrrhonischen Skepsis (Pyrrhoneion Hypotyposeon). Frankfurt a.M. 1985.

In der antiken Skepsis geht es als Ziel um die Ataraxia, die Seelenruhe, die als Abwesenheit von Leidenschaften angesehen wird. Dieses Ziel teilt sie mit den Epikureern und den Stoikern, es ist das allgemein anerkannte Ziel des Hellenismus (Beginn um die 300 v.u.Z.). Im Gegensatz zu den anderen beiden philosophischen Schulen kennen die pyrrhonischen Skeptiker kein Kriterium, anhand dessen sie die Wahrheit von Sachverhalten oder Behauptungen beurteilen können. Sextus beschäftigt sich mit der Frage nach der Möglichkeit eines solchen Kriteriums und beginnt mit dem Versuch einer Definition:

> Vorausschicken muss ich, dass ‹Kriterium› sowohl das genannt wird, womit angeblich Wirklichkeit und Unwirklichkeit beurteilt wird, als auch das, woran wir uns im praktischen Leben halten. (SE, PH II, 14)

Beim Nachdenken darüber, ob es möglich wäre, dass ein solches Kriterium definiert werden könne, zeigt sich die skeptische Methode bereits sehr deutlich. Sextus konstruiert eine so genannte Diallele (die als Variante eines Zirkelschlusses verstanden werden kann; einfach mit nur zwei Gliedern) und argumentiert wie folgt:

> 1. Es gibt unter den Philosophen einen Streit über das Vorhandensein eines Wahrheitskriteriums (Entgegensetzung). Dieser Streit erscheint unentscheidbar, da sich folgende Schwierigkeit ergibt:
>
> 2. Um den Streit über das Kriterium zu entscheiden, brauchten wir ein Kriterium, nach welchem wir unsere Entscheidung richten könnten. Um ein solches Kriterium zur Entscheidung zu haben, wäre es aber nötig, dass der Streit (1.) entschieden wäre.

Aus dieser Diallele leitet Sextus nun die Notwendigkeit der Urteilsenthaltung ab:

> 3. Das Problem der Diallele lässt sich nicht beseitigen, indem man ein Kriterium durch Voraussetzung annimmt (Tropus der Voraussetzung).
>
> 4. Das Problem der Diallele führt in den unendlichen Regress, wenn man versucht, das Kriterium durch ein anderes Kriterium zu beurteilen, das wiederum durch ein weiteres Kriterium zu beurteilen ist, etc. (Tropus des unendlichen Regresses).

Aus diesen 4 angeführten Punkten (und dem Tropus der Diallele) folgt, dass das Urteil zurückgehalten werden muss.

Der unentscheidbare Widerstreit

Was genau ist nun ein unentscheidbarer Widerstreit für Sextus?

Oft handelt es sich bei seinen Beispielen um Alltagsphänomene. Sichtbar werden daran zwei für die Ausgangsfrage nach dem Umgang mit Unlösbarem wichtige Punkte:

Die Skeptiker konstruieren Widerstreite bzw. zeigen auf, dass diese bestehen. Diese Widerstreite werden als unentscheidbar dargestellt. Dies ist wichtig, da nur in Verbindung mit der Unentscheidbarkeit die Schlussfolgerung gezogen werden kann, dass man sich eines Urteils enthalten solle. Es interessiert die Skeptiker also die Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Erscheinungen und Argumente, und sie definieren diese auch:

> Gleichwertigkeit nennen wir die Gleichheit in Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit, so dass keines der unverträglichen Argumente das andere als glaubwürdiger überragt. (SE, PH I, 10)

Diese Gleichwertigkeit gebe es eben auch in Bezug auf die Sinneswahrnehmungen, die sich widerstritten. Da es für Sextus kein Kriterium der Wahrheit gibt, wie ich oben angeführt habe, stellt sich die Frage, wie der Skeptiker überhaupt handeln kann. Sextus ist sich im Klaren darüber, dass auch ein Skeptiker «gänzlich untätig nicht sein kann». (SE, PH I, 23)

Wie können Skeptiker handeln?
Sextus führt ein *Kriterium des Handelns* ein – etwas, das nichts mit der Wahrheit oder auch nur einem Begriff von Wahrheit zu tun hat, sondern dazu dient, überhaupt etwas tun zu können. In seiner Definition von Kriterium hat er diese Möglichkeit schon angesprochen.

Das Handlungskriterium ist für die Pyrrhoneer das Erscheinende (to phainomenon) bzw. die alltägliche Lebenserfahrung (he biotike teresis) und wird als Gegenstück zum Begriff der Wahrheit verwendet. So heisst es, der Skeptiker lebe «erfahrungsgemäss und undogmatisch nach den allgemeinen Beobachtungen und Vorbegriffen». (SE, PH II, 246) Die Erscheinungen sind Bewusstseinsinhalte, Vorstellungen, und entstehen daher unwillentlich (abouletos), wodurch sie sich von dogmatischen (willentlichen) Urteilen unterscheiden.

In der Antike wurde gegenüber den Skeptikern der Vorwurf formuliert, sie seien nicht in der Lage zu handeln, da sie ja keine Urteile fällen. Dieser Vorwurf wird Apraxia-Vorwurf genannt. In Ciceros *Lucullus* findet sich dieser Vorwurf ausformuliert:

> Diejenigen also, die bestreiten, dass irgendetwas begriffen werden könnte, bringen eben das, was der Lebensführung dient oder sie schmückt, gewaltsam zum Verschwinden, oder vielmehr sie zerstören sogar die Möglichkeit der Lebensführung von Grund auf und berauben das Lebewesen selbst gerade dessen, was sein Leben ausmacht.)[2]

[2] Marcus Tullius Cicero: Akademische Abhandlungen. Lucullus. Hamburg 1955, § 31.

Cicero trennt im *Lucullus* Werturteile und Tatsachenaussagen nicht streng voneinander, so dass auch die Fragen nach dem Handeln überhaupt und dem moralischen Handeln vermischt werden. Die Frage nach der Wahrheit wird daher wichtig, denn moralisch richtige Entscheidungen müssen für ihn auf wahren Erkenntnissen beruhen.

Für Sextus stellt sich dieses Problem nicht, wie wir gesehen haben, da der Skeptiker im Alltagsleben nach dem Erscheinenden handeln kann und kein Wahrheitskriterium benötigt. Das dogmatische «glauben» lehnen die Skeptiker ab, da es mit Unruhe verbunden ist und also der Seelenruhe abträglich. Eines der Beispiele, das sie häufiger verwenden, ist das des Hungers. Während alle – Skeptiker wie Dogmatiker – den Hunger empfinden, wird der Skeptiker von diesem «zur Nahrung geführt» und leidet nur minim darunter, während der Dogmatiker noch zusätzlich unter der Vorstellung, dass der Hunger ein Übel sei, leide.

Kann der Skeptiker moralisch handeln?

Wie sieht es nun mit dem moralischen Handeln aus? Wenn wir uns heute die Frage stellen, wie wir handeln sollen, steht dies ja meist nicht in einem banalen Kontext, sondern es geht um das «richtige», das «moralische» Handeln. Die antike Skepsis ist interessant durch ihre Konsequenz – wir haben gesehen, dass es möglich ist, auch als Skeptiker zu handeln. Jedoch – ist es nun so, dass moralisches Handeln unmöglich ist?

Einerseits besteht bei einer Haltung wie der der pyrrhonischen Skeptiker die Gefahr des Traditionalismus – also alles so zu machen, wie es schon immer war, da sie sich ja nach den Gebräuchen richten. Jedoch kann man auch anders argumentieren: Da die Skeptiker an diesen Gebräuchen nicht besonders hängen, da sie sie nicht für moralisch richtig halten, könnte es auch sein, dass es ihnen leichter fällt, diese abzulegen, sollten sie ihnen einmal nicht mehr passend erscheinen. Sollte beispielsweise ein neuer Diktator neue Regeln aufstellen, würde sich der Pyrrhoneer weiterhin nach den alten Traditionen und Bräuchen richten, so dass er in diesem Fall gerade keine Stütze einer Diktatur wäre.

Der Pyrrhoneer kann moralisch oder unmoralisch handeln – die Moral spielt als Kategorie keine Rolle für die antiken Skeptiker. Wichtig finde ich jedoch, dass es nicht zwingend so ist, dass ein Skeptiker, jemand, der zweifelt, jemand, der die Wahrheit nicht gefunden hat, unmoralisch handeln muss.

Dieser Gedanke und das Hauptprinzip der antiken Skepsis, der unentscheidbare Widerstreit, sind Dinge, die für uns heute auch von Bedeutung sind.

Auch die Haltung der Skeptiker gegenüber ihren Beweisen und Schlagworten ist interessant und lässt sich bei heutigen Autorinnen und Autoren, die skeptische Methoden verwenden, zeigen. Die Skeptiker sind sich bewusst, dass auch ihre eigenen Beweisführungen zeitweise auf dogmatischem Argumentieren beruhen. Sie nehmen ihre Argumente nicht aus, sondern schliessen diese in den Zweifel mit ein:

> Bei allen skeptischen Schlagworten muss man sich vorher darüber im Klaren sein, dass wir nichts über ihre unbedingte Wahrheit versichern, wo wir doch zugeben, dass sie auch sich selbst aufheben können, indem sie zusammen mit den Dingen, über die sie geäussert werden, sich selbst ausschalten, so wie die Abführmittel nicht nur die Säfte aus dem Körper treiben, sondern auch sich selber zusammen mit den Säften abführen. (SE, PH I, 206)

Der Widerstreit im Denken Lyotards

Jean-François Lyotard hat nur drei seiner Schriften «Bücher» genannt, während er alles andere als Skizzen bezeichnet. Das Buch *Le différend*, auf Deutsch *Der Widerstreit* (1989), nennt er sein «philosophisches Buch» (z.B. auf dem Klappentext der französischen Ausgabe oder unter Nr 180 im Buch selbst). Offensichtlich war es für ihn von grosser Bedeutung. Lyotard selbst erwähnt explizit keine Parallelen zur antiken Skepsis, dennoch sind diese sichtbar, ebenso wie die Unterschiede.

Lyotard definiert den Widerstreit (différend) im Gegensatz zum Rechtsstreit (litige) als einen Konfliktfall zwischen (mindestens) zwei Parteien, der nicht ange-

messen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt.[3]

Ein Rechtsstreit wird innerhalb einer Diskursart geführt und kann daher nach deren Regeln entschieden werden. Diese Regeln gelten jedoch nur innerhalb einer Diskursart, während in Bezug auf ungleichartige Diskursarten eine Regel fehlt, da es keinen übergeordneten Metadiskurs gibt – nicht einmal den philosophischen Diskurs sieht Lyotard als möglichen Metadiskurs an.

Schon anhand dieser kurzen Beschreibung lassen sich die Ähnlichkeiten zum Konzept des Widerstreits in der pyrrhonischen Skepsis auffinden. Gemeinsam ist den Konzepten:

1. Die Entgegensetzung von Dingen und Meinungen
2. Das Anerkennen ihrer Gleichwertigkeit
3. Das Fehlen eines übergeordneten Wahrheitskriteriums (Pyrrhoneer) bzw. Metadiskurses (Lyotard)
4. Die aus den angeführten Punkten resultierende Unentscheidbarkeit des Widerstreits

Auch die Haltung Lyotards zum Widerstreit ähnelt derjenigen der antiken Skeptiker. Diese schliessen sich selbst ein, behaupten also nicht, dass sie etwas erkannt haben, und akzeptieren den Widerstreit. Lyotard setzt dementsprechend den philosophischen, den eigenen Diskurs nicht als Metadiskurs fest, sondern plädiert für das Aushalten des Widerstreits. Das Ziel der Seelenruhe verfolgt Lyotard allerdings nicht; vielmehr geht es ihm darum, die Integrität des Denkens zu retten (LD, Problem).

Während sich Sextus Empiricus vor allem mit der Sinneswahrnehmung beschäftigt, richtet Lyotard seine Aufmerksamkeit auf die Sprache.

[3] Jean-François Lyotard: Le différend. 1983. Dt. Ausgabe: Der Widerstreit. Paderborn 1989. Zitate aus der deutschen Ausgabe, zit. LD.

Entsprechend ist dasjenige, was nicht bezweifelt wird – bei Sextus das Erscheinende – bei Lyotard das Setzen von Sätzen. Im «Merkzettel zur Lektüre» schreibt er: «Das einzige, was unzweifelhaft ist: der Satz, weil er unmittelbar vorausgesetzt wird (daran zweifeln, dass man Sätze »setzt« (phraser) ist in jedem Fall »setzen«, ebenso das Schweigen).»

Für Lyotard folgt daraus, dass nicht entschieden werden kann, welches der erste Satz ist oder sein soll, klar ist nur, dass es Sätze gibt (der Satz «ich zweifle» setzt «ich» und «zweifle» voraus, Begriffe, die wiederum den Sprachzusammenhang voraussetzen).

Jede Verkettung von Sätzen ist dem Widerstreit ausgesetzt; es kämpfen sozusagen die Diskursarten jeweils um den Anschluss. Ein (relativ banales) Beispiel hierfür ist die Verkettung, die mit dem Satz «Die Tür ist geschlossen.» beginnt.

Mögliche Folgesätze sind:

1. «Offensichtlich, wozu, glaubst du, dienen Türen?»
2. «Ich weiss, man versucht, mich einzusperren.»
3. «Umso besser, ich habe mit dir zu reden.» (LD, Nr 138)

Die geschlossene Tür ist kein Sachverhalt mehr, der verifizierbar wäre. Sie spielt in den verschiedenen Verkettungen jeweils verschiedene Rollen:

> Sie verifiziert die funktionalistische Definition, die ein Zwangsneurotiker von Türen hat, sie bestätigt den Roman, den sich ein Paranoiker über sie erzählt usw. […] Nehmen Sie zwei Gesprächspartner an; sie reden über die geschlossene Tür, der eine sagt: «Offensichtlich, usw., der andere: Ich weiss, usw.: das ist ein Widerstreit. (Ebd.)

Lyotard betont die Unmöglichkeit der Vermittlung zwischen diesen beiden möglichen Verkettungen. Ein Logiker, der darauf hinwiese, dass es sich bloss um eine

Beschreibung handle, würde den Widerstreit nicht lösen, sondern weiter dazu beitragen, mit einer dritten gleichwertigen Möglichkeit.

Die Unlösbarkeit hängt einerseits mit der Gleichwertigkeit und andererseits mit der Unentscheidbarkeit zusammen, genau wie bei den Pyrrhoneern.

Moralisches Handeln

Im Gegensatz zu den Pyrrhoneern hat Lyotard ein explizites Ziel, das nicht nur ihm selbst dienen soll (anders als die Seelenruhe im Hellenismus). Er formuliert es so:

> In Anbetracht 1.) der Unmöglichkeit der Vermeidung von Konflikten (der Unmöglichkeit von Indifferenz) und 2.) des Fehlens einer universalen Diskursart zu deren Schlichtung oder, wenn man das vorzieht, der zwangsläufigen Parteilichkeit des Richters: wenn schon nicht den Ort einer denkbaren Legitimation des Urteils (die «gute» Verkettung), so doch wenigstens eine Möglichkeit aufsuchen, die Integrität des Denkens zu retten. (LD, Problem)

Der Widerstreit ist für ihn ein Anzeichen, dass etwas nicht stimmt. Dieses Gefühl philosophisch ernst zu nehmen und zu ergründen, woran es liegen kann, ist für ihn von grosser Bedeutung. Er beschreibt dies ausführlich am Beispiel der überlebenden Opfer von Auschwitz. Lyotard bezieht sich auf Argumentationen des Holocaustleugners Robert Faurisson; in den Jahren 1978 und 1979 hatte dieser u.a. Leserbriefe in Le Monde publiziert, in denen er die Existenz der Gaskammern leugnete (hierzu explizit LD, Nr 2). Lyotard sieht die Art der Argumentation nicht als inhaltlich gültig an, ist also nicht der Meinung, das Leugnen des Holocausts und der Existenz von Gaskammern sei eine mögliche Position.

Wenn Lyotard auf die Argumente Faurissons eingeht, bedeutet dies also nicht, dass er diese für legitim und gleichwertig hält wie historische Argumente. Sein Anliegen ist es zu zeigen, dass das Gefühl, dass «etwas nicht stimmt», anzeigt, dass

der juristische Diskurs nicht ausreicht, um über diese Frage zu entscheiden. Auch wenn es richtig ist, Holocaustleugner vor einem Gericht zu verurteilen, so bleibt doch etwas Ungelöstes. Dies hat damit zu tun, dass die Opfer im juristischen Diskurs nicht gehört werden.

Um das Beispiel besser zu verstehen, muss zunächst geklärt werden, was Lyotard mit den Begriffen «Unrecht» und «Schaden» meint und wie er diese in Bezug zu Widerstreit und Rechtsstreit setzt.

Im juristischen Diskurs, der der Beilegung von Konflikten dient, geht es um Rechtsstreite (litiges), die gelöst werden können. So kann ein Kläger einen Schaden bezeugen. Der Schaden kann (vor Gericht) anerkannt werden, und es kann eine Wiedergutmachung festgelegt werden.

Wenn nun die oben beschriebene Situation vor Gericht entschieden werden soll, entsteht eine unlösbare Situation; der juristische Diskurs ist nicht ausreichend und es existiert kein anderer, geeigneterer Diskurs. Anstelle des Klägers, des Schadens und der Möglichkeit, diesen bezeugen zu können, treten ein Opfer, ein Unrecht und die Unmöglichkeit, dieses zu bezeugen, wenn der Versuch unternommen wird, einen différend juristisch zu «lösen».

Lyotard beschreibt eine Gerichtsverhandlung, bei der es um die Existenz von Gaskammern ginge. Hier nimmt er die Argumente Faurissons auf. Es würde in der Gerichtsverhandlung folgendes Dilemma auftreten:

> Da es den Zeugen nur als Opfer gibt, das Opfer nur als Toten, so kann keine Räumlichkeit als Gaskammer identifiziert werden. (LD, Nr 6).

Das Opfer wird so zum Schweigen verurteilt, es gibt keine Möglichkeit, sich vor Gericht zu äussern. Lyotard stellt die Problematik dieser Argumentationsweise dar, und es wird sichtbar, dass Lyotard eben gerade gegen diese Art der Argumentation anschreibt. Lyotard beschreibt die Lage, in die jemand gerät, der sich dennoch zu äussern versucht. Es wird folgende Argumentation vorgebracht werden:

> […] Entweder passierte der Schaden, den Sie einklagen, nicht, und Ihre Zeugenaussage ist falsch; oder er passierte doch, und was Sie erlitten haben, ist, da Sie es bezeugen können, kein Unrecht, sondern nur ein Schaden, und Ihre Zeugenaussage ist immer noch falsch. (LD, Nr 7)

Das Unrecht, das dem Opfer geschehen ist, kann nicht als Schaden abgehandelt werden. Die Ungerechtigkeit wird spürbar, sie ist aber innerhalb des juristischen Diskurses nicht «lösbar», es gibt keine «Wiedergutmachung», da ein Unrecht geschehen ist, und nicht ein Schaden entstanden. Lyotard befürwortet dennoch die Verurteilung von Kriegsverbrechern; sein Anliegen ist es, zu reflektieren, dass etwas fehlt, etwas Unausgesprochenes vorhanden ist, etwas Unlösbares weiterbesteht.

Da der juristische Diskurs dem Widerstreit nicht angemessen ist, reicht es also nicht aus, eine Lösung zu suchen und beispielsweise eine «Entschädigung» zu vereinbaren, sondern es braucht die Anstrengung, das Unrecht zu formulieren oder dies zumindest zu versuchen. Hier sind neue Formations- und Verkettungsregeln für die Sätze erforderlich.

Lyotard betont die Bedeutung der Sprache, indem er noch einmal aufnimmt, dass der Satz: «Auschwitz war ein Vernichtungslager», keine angemessene Verkettung mit Folgesätzen zulässt. Vielmehr entsteht das beschriebene Schweigen der (überlebenden) Opfer. Er formuliert

> […] mit einem Wort, das den Opfern zugefügte Unrecht, das sie zum Schweigen verurteilt – all das und nicht eine Gemütsverfassung – ruft nach unbekannten Sätzen, um den Namen von Auschwitz weiter zu verketten. (LD, Nr 93)

Im Hintergrund dieser Reflexion steht vermutlich Adornos Aussage, nach Auschwitz (Gedichte) zu schreiben, sei barbarisch. Auch wenn Lyotard keinen expliziten Bezug herstellt, liegt es nahe, zu vermuten, dass ihn die Frage, wie überhaupt gesprochen

werden kann nach Auschwitz, beschäftigt. Adorno schreibt zum Thema ‹Schweigen›, das Lyotard als Folge der fehlenden Äusserungsmöglichkeiten für die Opfer im juristischen Diskurs beschreibt, folgendes:

> Nicht einmal Schweigen kommt aus dem Zirkel heraus; es rationalisiert einzig die eigene subjektive Unfähigkeit mit dem Stand der objektiven Wahrheit und entwürdigt dadurch diese abermals zur Lüge.[4]

Ihm geht es hier nicht um das Schweigen der Opfer, sondern um Schweigen als eine Möglichkeit des Umgangs mit dem geschehenen Unrecht. Schweigen ist hier, wie auch für Lyotard, ebenfalls ein «Satz», und auch diese Verkettung ist in keiner Weise passend und angemessen.

Lyotard selbst unternimmt nicht den Versuch, zu entscheiden, ob es Möglichkeiten des Sprechens gibt, und welche dies sein könnten. Er bleibt im «Widerstreit» dabei aufzuzeigen, dass noch kein Diskurs existiert, in dem das Unrecht angemessen artikuliert werden kann und betont, dass es eine Aufgabe sei, neue Diskursmöglichkeiten zu finden.

Anschliessend an diese Notwendigkeit lässt sich sagen, dass in den letzten Jahren die Narration immer mehr an Bedeutung gewonnen hat, vielleicht auch im Bewusstsein, dass die wenigen Überlebenden nun schon sehr alt sind. Holocaust-Überlebende erzählen ihre je eigenen Geschichten und gewinnen so ihre Sprache und Positionen zurück.[5] Der narrative Diskurs, nicht als übergeordneter, sondern als zusätzlicher, kann so einen Teil des beschriebenen Dilemmas auffangen und dazu beitragen, über das Unrecht zumindest zu sprechen. Der Widerstreit zwischen den Diskursen bleibt bestehen, wenn sie gegeneinander gesetzt werden und

[4] Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Zitiert nach: Petra Kiedaisch (Hg.): Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter. Leipzig 1995, S. 61–62.

[5] Zum Beispiel: http://www.spiegel.de/einestages/kz-auschwitz-holocaust-ueberlebende-berichten-jehuda-bacon-a-1012237.html

der Anspruch besteht, dass in einem Diskurs alle zu Wort kommen können und Gerechtigkeit hergestellt werden kann. Die Narration hat jedoch Möglichkeiten, die einzelnen Personen sichtbar zu machen und zu würdigen und ist zumindest ein Anfang.

Der Umgang mit dem Widerstreit bei Lyotard

Es ist für Lyotard von grosser Bedeutung zu erkennen, ob es ein Idiom gibt, in dem beide Parteien sich ausdrücken können. Gibt es dies nicht, handelt es sich um einen Widerstreit. Lyotard empfiehlt einen Umgang mit dem Widerstreit, der diesen nicht unterdrückt (und damit das Unrecht verstärkt), sondern akzeptiert.

Für ihn ist es in erster Linie von Bedeutung, Widerstreite zu erkennen und diese zu «bezeugen» (LD, Einsatz). Es soll dem Widerstreit Aufmerksamkeit zuteil werden, und es ist wichtig, nach Möglichkeiten neuer Ausdrucksweisen zu suchen. So führt er als Beispiel an, dass Marx' Leistung gewesen sei, ein Idiom zu schaffen, in dem der Konflikt der Bestimmung der Arbeitskraft formuliert werden könne (indem zwischen Arbeitskraft und Arbeit unterschieden werden kann). So sei es dem Arbeiter, der Arbeiterin möglich, die Rolle des Opfers zu verlassen.[6]

Sprechen und Handeln

Indem Lyotard die Bedeutung der Sprache betont, was vermutlich auch mit dem *linguistic turn* der Philosophie im 20. Jahrhundert zu tun hat, ruft er Kritiker auf den Plan, die der Meinung sind, Lyotard könne sich nicht äussern, wenn er das ernst nehme, was er schreibe. Diesen Vorwurf nenne ich in Anlehnung an den Apraxia-Vorwurf gegenüber Sextus, den Aphasia-Vorwurf. Manfred Frank wirft in den *Cahiers de Philosophie* (1988) Lyotard vor, er begehe selbst Unrecht, indem er schreibe, da er ja jede Verkettung von Sätzen als Unrecht ansehe.

[6] Jean-François Lyotard: Le marxisme qui n'a pas fini. In: Pierre Souyri: Révolution et contre-révolution en Chine. Paris 1982, S. 22ff.

Frank bezieht sich auf Schleiermachers Position, dass als Resultat eines Dialogs kein Widerstreit übrigbleiben dürfe. Er bezeichnet Lyotard als «skeptisch» und dessen Position, den Widerstreit bezeugen zu wollen, als zerstörerisch für den Prozess der Kommunikation.

In einem Interview mit Dolores Rogozinski im selben *Cahier* betont Lyotard, dass man ihn falsch verstehe, wenn man glaube, er wolle, dass der Widerstreit unterdrückt werde, indem er «nur» bezeugt werde. Vielmehr ist das Bezeugen für ihn etwas sehr Wichtiges. Ein Schweigen ist für ihn auch eine Art der Verkettung, eine Art Satz, aber auch ein Innehalten – und dieses Schweigen ist ein Bezeugen. Bezeugt wird, dass der Widerstreit ungelöst ist, dass sich die Frage weiterhin stellt, dass es andere Idiome braucht.

Offenbar ist es so, dass skeptisches Denken, Handeln und Sprechen Widerspruch hervorruft. Dieser Widerspruch richtet sich sowohl auf die Möglichkeit, überhaupt zu handeln bzw. zu sprechen als auch auf die Möglichkeit, moralisch zu handeln.

Während sich die antiken Skeptiker mit dem moralischen Aspekt nicht weiter befassen, ist es für Lyotard ein bedeutsamer Aspekt des Anerkennens von Widerstreiten.

Das Unlösbare kann naturgemäss von Lyotard auch nicht gelöst werden. Jedoch beschreibt er einen Umgang damit, der durchaus machbar erscheint: Den Widerstreit erkennen, bezeugen ist das Eine. Der Versuch, neue Idiome zu finden, nicht alles einem vermeintlichen Metadiskurs unterzuordnen, das Andere. So beendet er sein Buch mit dem Hinweis, der Widerstreit sei das Einzige, das sich der Hegemonie des ökonomischen Diskurses entgegenstelle. Ich zitiere aus diesem vorletzten Absatz:

> Das einzige unüberwindliche Hindernis, auf das die Hegemonie des ökonomischen Diskurses stösst, liegt in der Heterogenität der Satz-Regelsysteme und Diskursarten, liegt darin, dass es nicht ‹die Sprache› und nicht ‹das Sein› gibt, sondern Vorkommnisse. Das Hindernis besteht nicht im ‹Willen› der

> Menschen im einen oder anderen Sinne, sondern im Widerstreit. Dieser wird gerade aus der Beilegung der vorgeblichen Rechtsstreitfälle neu geboren. Er mahnt die Menschen, sich in unbekannten Satz-Universen zu situieren, selbst wenn sie nicht das Gefühl verspüren sollten, dass etwas in Sätze ‹gesetzt› werden muss. (LD, Nr 263)

Widerstreite zu erkennen und auszuhalten ist, wie wir gesehen haben, ein Anfang.

Meine These besteht noch einmal abschliessend zusammengefasst:

Widerstreite gibt es immer; seit spätestens Pyrrhon von Elis werden sie beschrieben und es wird über einen möglichen Umgang nachgedacht. Es stellt sich die Frage, wie wir zweifelnd handeln können angesichts der Unlösbarkeit von Widerstreiten. Jede Epoche findet ihren eigenen Umgang mit Widerstreiten; ob dies jeweils ein *guter* Umgang ist, ist nicht so einfach festzustellen. Eine Diskussion über diese Fragen erscheint jedenfalls für jede Epoche wieder notwendig.

Gelebte Erfahrung und Philosophischer Zweifel

Hannah Arendt und Stanley Cavell – zwei Gegenspieler?
Forumsvortrag vom 3. Mai 2018

PD Dr. Donata Schoeller

Man kann sich berechtigt fragen: Wie kann man Cavell, der lebenslang im sicheren Ambiente arrivierter Institutionen gern Hollywood-Filme schaut, und Hannah Arendt, die, wie Jürgen Goldstein es auf den Punkt bringt: eine «Schiffbrüchige der Zeitgeschichte»[1] war, Flucht, Lagererfahrung und radikale Heimatlosigkeit durchleben musste, in Beziehung setzen?

Im Folgenden bringe ich die beiden unterschiedlichen Denkerpersönlichkeiten in Beziehung, weil mit ihnen ein Bruch zwischen gelebter Erfahrung und philosophischen Zweifeln differenziert lesbar wird. In der Gegenüberstellung von beiden wird u.a. deutlich, dass es sich um Bruchstellen ganz unterschiedlicher Art handeln kann. In dieser Hinsicht erscheinen sie auf den ersten Blick wie Gegenspieler. Bei genauem Hinsehen auf ihr Gegenspiel öffnet sich eine weitere Ebene, auf der beide zu Verbündeten eines Grundanliegens werden. Dieses Grundanliegen, so möchte ich zeigen, hat mit der Erweiterung philosophischer Diskurse und Praktiken zu tun, um die Verbindlichkeit und Relevanz des alltäglichen Erlebens für die Philosophie erschliessbarer zu machen, – ein Anliegen, um das es auch mir in meiner Arbeit geht.

1. Zweifel als Weckruf

Hannah Arendts Bericht über den Prozess gegen Eichmann löst für sie unerwartet heftige und kritische Reaktionen aus, auch im Kreise ihrer engsten Freunde. Der Begriff der «Banalität des Bösen» lässt sie in der Folge nicht mehr in Ruhe, er verdichtet sich zunehmend zu einer komplexen philosophischen Fragestellung, in der sich die Möglichkeit des Bösen und die Möglichkeiten des Denkens verknüpfen. In diesem Spannungsfeld entsteht ihr die Frage nach dem Denken als Tätigkeit in einem neuen Licht. Fünfzehn Jahre, nachdem ihr Eichmann-Buch erschienen ist, erklärt sie am Anfang des Buches *Das Leben des Geistes*, dass der unmittelbare Anstoss zu diesem Buch sich aus ihrer Anwesenheit beim Eichmann-Prozess in Jerusalem ergab. In der Einleitung schreibt sie, dass hinter der berühmt gewordenen Formulierung

[1] Jürgen Goldstein: Perspektiven des politischen Denkens. Sechs Portraits. Göttingen 2012.

der «Banalität des Bösen» (dem Untertitel ihres Buches *Eichmann in Jerusalem*) keine These oder Theorie stand, sondern die Erfahrung, Eichmann zu hören und ihn vor Gericht zu erleben. In ihrem Eichmann-Buch beschreibt sie:

> Je länger man ihm zuhörte, desto klarer wurde einem, dass diese Unfähigkeit, sich auszudrücken, aufs engste mit einer Unfähigkeit zu denken verknüpft war. Das heisst hier, er war nicht imstande, vom Gesichtspunkt eines anderen Menschen aus sich irgendetwas vorzustellen. Verständigung mit Eichmann war unmöglich, nicht weil er log, sondern weil ihn der denkbar zuverlässigste Schutzwall gegen die Worte und gegen die Gegenwart anderer, und daher gegen die Wirklichkeit selbst umgab.[2]

Zwölf Jahre nach Erscheinen des Eichmann-Buchs elaboriert sie einen ähnlichen Zusammenhang in einem Artikel, der den sprechenden Titel trägt: *Der Zusammenhang von Denken und Moral*. Darin fällt wiederum dieses Wort des Schutzwalles, der Eichmann umgab, doch nun umschreibt sie ihn etwas anders: nämlich als Repertoire gängiger Redewendungen, Klischees, konventioneller standardisierter Kodizes des Ausdrucks – deren Funktion, so Arendt in diesem Artikel, in nichts anderem bestünde, als vor der Wirklichkeit in Schutz zu nehmen. Die Erfahrung von Eichmanns gedankenloser Abdichtung öffnet ihr eine neue Art Frage, nämlich nicht jene, die seit der Antike diskutiert wird, ob die Erkenntnis des Guten einen gut mache, sondern ob die Tätigkeit des Denkens, unabhängig von der Erkenntnis, die sie liefert, in Zusammenhang mit Moral zu bringen ist. Die Bereitschaft zum Nachdenken, die Arendt nahebringen will, ist das Aufrechterhalten eines mühsamen Zustandes, den man gewöhnlich schnell hinter sich bringen möchte, um wieder an Antworten zu kommen, an die man sich, wie an Geländer, halten kann. Hannah

[2] Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen. München 1986, S. 131.

Arendt würde hinzufügen: fraglos, gedankenlos. Sie spricht deshalb auch von einem Denken ohne Geländer, das sie an Sokrates veranschaulicht. Dieser veranschaulicht die Bereitschaft, dem mühseligen Prozess des Denkens nicht aus dem Weg zu gehen, der nötig wird, wenn sich Vorurteile und Gewissheiten auflösen. Hannah Arendt geht es um eine reflexive Tätigkeit, von der man schwer sprechen kann, gerade weil sie einsetzt, wenn sich die Strukturen und Gewissheiten, von denen sich leicht sprechen lässt, zersetzen. Eine solche radikale Denkbereitschaft zeigt sich vor allem an ihr selbst, an ihrem Buch zum Eichmann-Prozess und auch an ihrem Werk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Darin zeigt sie sozusagen performativ, was es heisst zu denken, durch die Art und Weise, wie sie es tut: Sie schirmt sich denkend nicht vor der chaotischen Wirklichkeit ab; das Zeitgeschehen in der Zersetzung aller herkömmlichen Überzeugungen und Gewissheiten ist *ihr* Thema, egal ob sie dem Geschehen als Flüchtling ausgeliefert ist oder ob, wie im Fall des Eichmann-Prozesses, sie die nahe Tuchfühlung zum realen Geschehen sucht, um in konsequenter Bezogenheit über das Erlebte nachzudenken. Eine solche denkbereite Haltung gegenüber gelebter Erfahrung führt, so Arendt, nicht zu asozialen Sonderlingen, sondern zum Gegenteil. Diejenigen, denen im Zweifel bewusst wird, wie oberflächlich und brüchig Erkenntnisse und Überzeugungen sein können, sind bereit sich zusammenzusetzen, um auf dieser Basis erneut nachzudenken und eigene Überzeugungen und Handlungen zu überprüfen.

Arendt warnt aber auch vor der Verfestigung des Umgewälzten oder der Umwälzung als solcher, als Nihilismus, als fixierte Umwertung. Gedankenlosigkeit setzt dort wieder neu ein. Sie ist deshalb genauso auch eine Gefahr unter Intellektuellen und Philosophen. Hannah Arendts starke Ermutigung zur andauernden, nicht nachlassenden Denkbereitschaft, und zwar als Grundlage einer kommunikativen Kultur, erfordert, wie wir an ihrem Beispiel sehen, manchmal grosse Zivilcourage. Wie politisch eine solche *Denkbereitschaft* ist, dazu Arendt selbst:

> Wenn jeder gedankenlos mitschwimmt in dem, was alle anderen tun und glauben, dann stehen die Denkenden nicht

> mehr im Hintergrund, denn ihre Weigerung ist nicht zu übersehen und wird damit zu einer Art Handeln.[3]

2. Zweifel als Abkapselung

Im Übergang von Arendt zu Cavell macht sich zunächst eine Differenz unterschiedlicher philosophischer Arten des Zweifels bemerkbar: die Differenz zwischen dem sokratischen und descartes'schen Zweifel. Sokrates zweifelt an der Art von alltäglicher Gewissheit der Bürger Athens, vor allem hinsichtlich ihrer Grundwerte und ethischen Kategorien: Tapferkeit, Feigheit, Frömmigkeit, Liebe etc. Descartes zweifelt in seinem epistemologisch motivierten, sog. hyperbolischen Zweifel daran, ob irgendetwas von dem, was er vermeintlich sicher wahrnimmt und weiss, bspw. Dinge, die direkt vor seinen Augen sind, tatsächlich so sind, wie er sie wahrnimmt, sogar, ob sie überhaupt sind. Sein Ziel ist auf diese Weise, zweifelsfreie Erkenntnis zu gewinnen. Schon dieses Ziel unterscheidet sich von Sokrates, dem es nicht um zweifelsfreie Erkenntnis, sondern eher darum geht, mit seiner eigenen Ratlosigkeit anzustecken. In Cavells Werk *Claim of Reason* steht der von Descartes angestossene neuzeitliche Skeptizismus im Mittelpunkt, wobei er sich in erster Linie nicht an den heute anhaltenden Debatten um Kriterien von Erkenntnis und Wahrheit beteiligt. Vielmehr steht eine andere, eher merkwürdige Fragestellung im Fokus des Cavell'schen Interesses: Wie kommen Philosophen überhaupt dazu, auf diese Weise am Wissen zu zweifeln, an einem Wissen der grundsätzlichsten Art, nämlich, dass es die Dinge, die wir wahrnehmen, so auch gibt? Hier stehen nicht ungeprüfte Vormeinungen auf dem Spiel, wie bei Sokrates und Arendt, sondern ein «concept of knowledge as of existence».[4] Cavell fragt:

> […] the question is: whence comes this sense of something amiss about the simplest claim to knowledge under optimal

[3] Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen. München 2006, S. 191.
[4] Stanley Cavell: The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy. Oxford 1979, S. 225.

> condition, where there is no practical problem moving us? The answer I have has already been suggested: the philosopher begins his investigation with the sense that, as I am expressing it, something is, or may be amiss with knowledge as a whole. […] What kind of experience is this?[5]

Während Sokrates auf dem Marktplatz, inmitten der Menschen seine Ratlosigkeit verbreitet und somit schwierige Gespräche in Gang bringt, führt der philosophische Zweifel, den Cavell zum Thema hat, zu Diskussionen, die fernab von Alltagsproblemen liegen. Diese Art des Zweifels führt auch nicht in den Dialog, denn dessen Voraussetzungen zersetzen sich darin: u.a. davon ausgehen zu können, dass man den anderen überhaupt verstehen kann. Woher wissen wir, so fragt sich ein solcher Zweifelnder, dass die Dinge, von denen wir sprechen, so auch innere Zustände, überhaupt existieren? Worin besteht eine gemeinsame Fundierung der Bedeutung unserer Worte? Diese Art von Verunsicherung, sie entsteht nicht aus politischen Fragen und Zweifeln an der Art, wie wir unser Leben führen, sie hat auf den ersten Blick wenig mit der Alltagserfahrung insgesamt zu tun. Cavell detektiert jedoch eine ernstzunehmende Erfahrung dahinter und beschreibt sie wie folgt:

> My major claim about the philosopher's originating question – e.g., «(How) do (can) we know anything about the world?» or «What is knowledge, what does my knowledge of the world consist in?» is that it (in one or another of its versions) is a response to, or expression of, a real experience which takes hold of human beings. […] it is, as I might put it, a response which expresses a natural experience of a creature complicated or burdened enough to possess language at all.[6]

[5] Ebenda, *S.* 140.
[6] Ebenda.

Die Vielschichtigkeit des Buches *A Claim of Reason* schlägt sich in diesem Zitat nieder, worin sich ankündigt, dass Cavell im Blick der Erfahrung eines solchen Zweifels eine Brücke zur Sprache schlägt. Die Strickart dieser Zweifelerfahrung, so entwickelt Cavell, hat mit der Komplexität von Wesen zu tun, die mit Sprache befähigt sind. Ich versuche, mein Verständnis dieses Punktes im Folgenden ein wenig zu entfalten.

A Claim of Reason entwickelt eine originelle, und wie es in der Fachliteratur heisst, alternative Deutung zur Wittgenstein'schen Spätphilosophie. Cavells Meditationen zur Wittgenstein'schen Frage, wie man eine junge Person Sprache lehrt, bevor diese überhaupt wissen kann, was lernen bedeutet, verdeutlichen, dass die Lehrenden nie wissen können, welche Bedeutungen Kinder lernen, auch nicht wie. Sehr viel mehr spielt in diesem Lernen mit als das Benennen von Gegenständen: Situationen und Verhaltensweisen, auch jene, deren wir uns als Lehrende vielleicht selbst nicht bewusst sind. Erst später haben Kinder die Chance, wenn überhaupt, zu artikulieren, was unter einem Wort verstanden wird, wobei sich damit ganze Lebenswelten und -weisen öffnen. Dennoch besteht im alltäglichen Sprachgebrauch ein «attunement», so Cavells schönes Wort, das wir nicht mit Kriterien herstellen könnten, geschweige denn mit Verträgen, wie sich Philosophen gern vorgestellt haben. Wir bewegen uns im sprachlichen «attunement» mit gedankenloser Selbstverständlichkeit und atemberaubender Geschwindigkeit. Und dennoch, wir machen die Erfahrung, dass dieses «attunement» brüchig sein kann. Täglich kann man sich darüber täuschen, was jemand gemeint hat. Man glaubt, man weiss, was etwas bedeutet, und merkt, dass es so nicht ist. Man erfährt auch bisweilen, dass, egal was wir sagen, Verstehen beim besten Willen nicht herzustellen ist. Und man kann auch unsicher werden darüber, ob man selbst genau weiss, was man meint. Will man Gewissheit zweifelsfrei herstellen und garantieren, so erlebt man, wie Cavell formuliert, eine Enttäuschung hinsichtlich eines Konzeptes von Wissen, nämlich eines, das Wissen um die Bedeutung der Dinge auf Existenz begründen will: also, dass die Bedeutung von etwas garantiert ist, indem das bezeichnete Ding existiert.

Wittgenstein hat bekanntlich einen radikal neuen Weg eingeschlagen, über Bedeutung nachzudenken, in dem er uns bewusst macht, wie wir von Kindesbeinen an, auf Initiationswegen, die im Erwachsenenalter nicht enden, lernen, wie ein Wort zu gebrauchen ist, und zwar je nach Situation und Kontext anders, mit entsprechend anderer Bedeutung. Was wir somit lernen, ist ein Netzwerk der Bedeutungen, eingebettet in den Formen des Lebens und den Situationen, in denen wir diese von früh auf lernen, ohne Beweise. Der radikale, philosophische Zweifelnde setzt hier ein; er wittert die Grundlosigkeit, er hat die Brüchigkeit des Netzes erlebt und versucht nun, mit philosophischen Mitteln das zu fixieren, für was uns der Alltag keine Garantie geben kann. Er unternimmt es, die Bedeutung der Dinge unabhängig vom situativen Gebrauch der Sprache zu sichern. Dies führt zu philosophischen Fragestellungen, mit denen man sich, wie Cavell mit Wittgenstein formuliert, ausserhalb von gewöhnlichen Sprachspielen begibt, und deshalb folgerichtig, mit Fragen und Behauptungen beschäftigt ist, die, wie man als Philosophin in den Witzen über Philosophen erlebt, im Alltag sinnlos erscheinen.[7]

Es ist, so analysiert Cavell feinfühlig, als ob sich der Denkende und Fragende auf diese Weise aus dem Verhältnis von Sprache und Situation herausnimmt bzw. verabschiedet. Er begibt sich in eine Welt, in der es nur Dinge und Wahrnehmungen gäbe, und es nur Kriterien wären, die zu gewährleisten haben, dass Behauptungen stimmen. Wenn sich der Mensch auf diese Weise herausnimmt, dann wird die Welt selbst zu einem Gegenstand, sie wird betrachtet, als ob sie auf gleicher Ebene wäre mit einer Tomate, oder einem Stück Wachs, oder einem Tisch:

> The experience is one I might now describe as one of looking at the world as though it were another object, on a par with particular envelopes, tomatoes, pieces of wax, bells, tables, etc.[8]

[7] How can philosophers come so much as to feel that such an expression as 'This exists' does mean something, something informative, and further, something for which we can, and must undertake to give a proof? Ebenda, S. 237.

[8] Ebenda, S. 236.

In der Frage, ob es die Welt und ihre Gegenstände in dieser Weise gibt oder nicht gibt, wird gleichsam zwischen der Sprache und den Objekten der Welt (oder der Welt als Objekt) die Lebenswelt ausgeblendet, Menschen und Situationen, in denen es Sinn macht, von Tomaten oder Umschlägen zu sprechen, die auf dem Tisch liegen oder fehlen, und zwar auf dem Tisch mit der Kerze und nicht auf dem anderen. In der skeptischen Fragekonstellation verabschiedet man sich jedoch aus solchen Kontexten und gewöhnlichen Sprachspielen, in denen mit Worten ein Sinn hergestellt wird, aber nie mit Worten allein, sondern immer auch mit einem *Sprechenden in einer Situation.* Cavell schreibt:

> I could express this by saying: In philosophizing we come to be dissatisfied with answers which depend upon our meaning something by an expression, as thought what we meant by it were more or less arbitrary […]. It is as though we try to get the world to provide answers in a way which is independent of our responsibility for claiming something to be so […], and we fix the world so that it can do this. We construct «parts» of objects which have no parts; «sense» which have no guiding function; become obsessed with how we can know «the pain itself» in a context in which the question «Why do you think this expression of pain gives a false picture of it?» has no answer […]. And we take what we have fixed or constructed to be discoveries about the world, and take this fixation to reveal the human condition rather than our escape or denial of this condition through the rejection of the human conditions of knowledge […].[9]

[9] Ebenda, S. 216.

Sprachphilosophische oder epistemologische Herangehensweisen allein genügen nicht, um den Problemen des Skeptizismus gerecht zu werden, so die zentrale und provokante These in *A Claim of Reason*. Es braucht eine zusätzliche Herangehensweise, die anerkennt, dass «problems of philosophy become questions of self-knowledge.»[10] Neben der sprachphilosophischen und der epistemologischen Ebene etabliert Cavell also eine zusätzliche selbst-reflexive, um in der Suche nach zweifelsfreiem Wissen die Mechanismen zu bemerken, in der sich der Philosophierende selbst – «dismisses»,[11] sich aufkündigt, und in seiner Wissenssicherung Mechanismen erdenkt, in denen es überflüssig wird, was Personen mit dem, was sie sagen, meinen, und damit die *conditio humana* des situativen Lebens und Sprechens. Was in einer solchen skeptizistischen Aufkündigung verloren geht, so macht Cavell bewusst, ist also nicht so sehr die Bedeutung der Worte, «but what we mean in using them when and where we do. The point of saying them is lost».[12]

Im philosophischen Zweifel, den Cavell untersucht, geschieht auf diese Weise ein Abschirmen vor der Wirklichkeit. Es ist auffällig, dass dieses Motiv, das uns bei Arendt schon im Blick auf Eichmanns zweifelsfreie Gedankenlosigkeit begegnet ist, fast wortwörtlich hier wiederkehrt, wie wir gleich sehen werden. Auf den ersten Blick erscheinen Arendt und Cavell deshalb als Gegenspieler hinsichtlich des Verhältnisses von gelebter Erfahrung und philosophischem Zweifel. Während es bei Hannah Arendt der (an seinen Vorkenntnissen, Kategorisierungen, erlernten Vorschriften) niemals Zweifelnde, der Gedankenlose ist, der sich von der Wirklichkeit abschirmt, so ist es bei Cavell der philosophisch Zweifelnde in der oben beschriebenen Weise: nämlich im skeptizistischen Bestreben, die Existenz der Dinge zweifelsfrei und damit kontextlos sichern zu wollen. Er schirmt sich von der Welt ab, denn für sein Vorhaben spielt es keine Rolle mehr, in welcher Situation, in wel-

[10] Ebenda, S. 240.
[11] Ebenda, S. 207.
[12] Ebenda.

chem historischen, politischen oder alltäglichen Kontext jemand etwas sagt oder behauptet. Alles, was von der Welt übrigbleibt, sind Sinneswahrnehmungen und Gegenstände. Cavell schreibt:

> It is as though the philosopher, having begun in wonder, a modern wonder I characterized as feeling of being sealed off from the world, […], removed from the daily round of action, from the forms of life which contain the criteria in terms of which our concepts are employed, in which, that is, they are of a world – or, as W. would put it, a position in which one must speak «outside language games» – it is as thought the philosopher, in that position, is left only with his eyes, or generally, the ability of sense. […][13]

In dieser Art des Zweifels isoliert sich der Philosoph von der Welt, von anderen, auch von sich. Anders als der im Arendt'schen Sinne Zweifelnde fällt er auf ein verarmtes Selbst zurück, hinsichtlich dessen es letztlich auch nur darum geht, ob es existiert, nicht auf eine lebendige Persönlichkeit, die mit sich selbst zu Rate gehen kann, wie Arendt ein Zurückfallen-auf-sich-Selbst im Zweifel beschreibt: als eine Selbstbegegnung, die zu pflegen ist, wie zu einem konstanten Begleiter, bisweilen unvermeidbaren Gesprächspartner, der sich meldet, wenn man nach Hause kommt, dessen kritischen Fragen man nicht entkommt, und mit dem man deshalb wohlweislich ein freundschaftliches Verhältnis pflegt.

3. Bezogenheit auf gelebte Erfahrung als Grundlage des Denkens

Es ist an diesem Punkt der vermeintlichen Gegenläufigkeit in ihrem Begriff des Zweifels, dass Cavell und Arendt in einer gewissen Hinsicht zu Verbündeten werden, und zwar zu Verbündeten, die ähnlich stur und unkonventionell sind. Denn beiden geht

[13] Ebenda, S. 224.

es in diesem gegenläufigen Verständnis des Zweifels dezidiert um ein Denken, das sich nicht von der Wirklichkeit und den Themen gelebter Erfahrung abschirmt.

Lassen Sie mich stichwortartig zunächst wieder mit Arendt beginnen. Ihre Enttäuschung, vielleicht müsste man eher von Schock sprechen, über die Intellektuellen und Philosophen Deutschlands, die sich von der Nazildeologie haben verführen lassen, ist der Beginn einer Abwendung von einer abgehobenen Intellektualität. Abgehobene Intellektualität ist für sie eine andere Spielart der Gedankenlosigkeit. Der philosophisch-ethische Unterbau ihrer Erfahrungsbezogenheit, und zwar an gelebter Erfahrung, findet sich m.E. in ihrem Werk zu den *Elementen und Ursprüngen totalitärer Herrschaft*. Am Ende dieser monumentalen Untersuchung werden die Hauptmerkmale der Individuen in einer Massengesellschaft charakterisiert, jener Gesellschaft, die den Boden totalitärer Herrschaft bereitet: es, so Arendt, sei «nicht Brutalität oder Dummheit oder Unbildung, sondern Kontaktlosigkeit und Entwurzeltsein.»[14]

Gerade die gelebte Alltagserfahrung, so analysiert Arendt, wird in ihren Variationen, in ihren Sinnzusammenhängen und gewachsenen Beziehungen, ideologisch für irrelevant erklärt. Entsprechend wird ideologisch alles darangesetzt, das Leben zu entleeren, Beziehungen durch ideologischen Terror zu zerstören, elementare Sinn-Zusammenhänge des Alltags aufzulösen, um all dies durch einen «Suprasinn» zu ersetzen, «durch den in absoluter und von uns niemals erwarteter Stimmigkeit jede, auch die absurdeste Handlung und Institution ihren «Sinn» empfängt.»[15] Statt Bezogenheit und Lernbereitschaft durch das, was erfahren und erlebt wird, erhebt die Ideologie Anspruch auf:

> totale Welterklärung [...] totale Erklärung des Vergangenen, totales Sichauskennen im Gegenwärtigen und verläßliche Vorhersage des Zukünftigen. Als solches wird ideologisches

[14] Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München 2006, S. 682.
[15] Ebenda, S. 939.

> Denken [...] unabhängig von aller Erfahrung, die ihm selbst dann nichts Neues mitteilen kann, wenn das Mitzuteilende soeben erst entstanden ist. Es emanzipiert sich also von der Wirklichkeit [...].[16]

Als ob Cavell hier ansetzt, um jenen Sinn zu umkreisen und philosophisch zu kultivieren, der in der Alltagserfahrung entstehen, aber auch brüchig und sogar eliminierbar werden kann. Dabei legt er eine Ebene von Fragen frei, die nicht allein durch Argumente befriedigt werden kann, sondern durch das andauernde kritische wie auch freundschaftliche, einsame und auch dialogische Arbeiten an der eigenen Lebensweise.

> The ideal want conveyed is that the moral life is not constituted solely by consideration of isolated judgments of striking moral and political problems but is a life whose texture is a weave of cares and commitments in which one is bound to become lost.[17]

Es ist die nachdenkliche Kultivierungsbedürftigkeit des Bezugs zur gelebten Erfahrung, um die Cavells Werk ringt. Er spricht diesbezüglich sogar von einem Recht: «a right to take an interest in your own experience.»[18] und deutet dabei die Notwendigkeit einer zu übenden Praxis an:

> […] consulting one's experience and of subjecting it to examination, and beyond these, of momentarily stopping, turning yourself away from whatever your preoccupation and tur-

[16] Ebenda.
[17] Stanley Cavell: Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of Moral Life. Cambridge 2005, p 16.
[18] Stanley Cavell: Pursuit of Happiness. Cambridge 2003, p 10.

> ning your experience away from its expected, habitual track to find itself, it's own track: coming to attention. The moral of this practice is to educate your experience sufficiently so that it is worthy of trust. [...][19]

Das Arendt'sche und Cavell'sche Werk, in ihrer gegenläufigen Untersuchung des philosophischen Zweifels, haben deshalb diese gemeinsame Stossrichtung: im konsequenten Bezug auf das Erleben, gedankenlose Urteile unterlaufen zu können und dabei über gelernte und konventionelle Anschauungsweisen hinauszugelangen. Beide rühren dadurch an Tabus, die sich in konventionellen Selbst- und Weltbildern eingenistet haben. Dabei vollziehen sie eine Wendung von der Wahrheits- und Erkenntniszentrierung zur reflexiven Kultivierung einer Lebenswelt, deren Zusammenhänge Aufmerksamkeit erfordern, Solidarität, Gesprächsbereitschaft, sowie kritische Selbstverantwortung. Der Begriff der eigenen Stimme, den Cavell prägt und Arendt verkörpert, ist deshalb Ermutigung zum Wagnis einer Beziehung von Denken und Erfahrung, bei der mehr auf dem Spiel steht als unterschiedliche philosophische Positionen.

[19] Ebenda.

Verzweiflung am «Blick des Anderen»

Luigi Pirandello. Einer, keiner, hunderttausend[1]

Doris Lier

Vorwort

Der vorliegende Beitrag ist Bestandteil der Lesung vom 7. Juni 2018, anlässlich der Mitgliederversammlung der GAD. Wie bei der Lesung werden auch hier (zum Teil dieselben, zum Teil ähnliche) Textstellen ausgewählt und mit Kommentaren verbunden. Grundlegend geht es um die Herausforderung, den «Blick des Anderen» zu ertragen, eine Herausforderung, die rund 20 Jahre später von Sartre sorgfältig durchdacht wurde. Während die Lesung Pirandellos Text und die sich steigernde Dramatik des Handlungsablaufs ins Zentrum stellte, wird hier die Absurdität herausgehoben, die durch die Weigerung, den Blick des Anderen auszuhalten, entstehen kann.

1. Buch

Hauptfigur – Erzähler seines eigenen Lebens – ist Vitangelo Moscarda, Sohn eines Bankiers, 28 Jahre alt, reich, nicht berufstätig. Er hat verschiedene Wege eingeschlagen, ist aber bei jedem Steinchen stehengeblieben und weiss auch jetzt nicht, wohin er gehen soll. Zwei Freunde, Firbo und Quantorzo haben die Bankgeschäfte seines verstorbenen Vaters übernommen. Er selbst lebt vom Ertrag.

Doch Moscarda leidet. Ausgelöst wird dieses Leiden durch die Bemerkung seiner Frau, dass sich seine Nase nach rechts drehe. Das Faktum selbst, welches er im Spiegel bestätigt findet, ist nicht der Punkt. Der Punkt ist, dass andere es sehen konnten, er selbst es aber erst jetzt sieht. Seine Folgerung: Da gibt es einen (ihn selbst), den er nicht kennt, den die anderen aber sehen können. Denn während des Sprechens, so Moscardas Überlegungen, sehen die anderen seine Nase; er selbst aber sieht sie nicht. Dies ist für ihn eine erschütternde Erkenntnis. In der Folge will er nur noch allein sein, nicht aber in der Weise allein, wie wir anderen denken mögen, vielmehr:

[1] Roman. Originaltitel: Uno, nessuno e centomila, 1925, 1926. Dt. Ausgabe, aus der zitiert wird, aus dem Italienischen von Piero Rismondo. Nachwort von Johannes Thomas. Mindelheim 1986.

> Ohne mich. Das heisst, ohne das Ich, das ich bereits kannte oder zu kennen glaubte. Allein mit einem Fremden, den ich, wie ich bereits dunkel fühlte, nicht mehr aus meiner Nähe verbannen konnte und der ich selber war: der von mir untrennbare Fremde. (S. 17)

Moscarda fasst nun den ebenso absurden wie weitreichenden Vorsatz,

> […] dem Fremden nachzuspüren, der in mir war und der sich mir entzog; den ich auch im Spiegel vor mir nicht festhalten konnte, weil er sich da für mich in den Menschen verwandelte, den ich kannte; ich aber wollte ihn festhalten, wie er für die anderen lebte und wie ich ihn nicht kennen konnte; den Menschen, den die anderen, alle ausser mir, leben sahen. Auch ich wollte ihn sehen und kennenlernen, wie die anderen ihn sahen und kannten. (S. 19)

Der Plan ist der Anfang eines reichlich exzentrischen Leidenswegs, der sich vielfach verwickelt:

> Damals, ich wiederhole es, dachte ich noch, es gebe nur diesen einen fremden Mann: einen allein für alle anderen, wie ich auch geglaubt hatte, ich sei nur der, als den ich mich kannte. Bald aber wurde das grausige Drama noch weit komplizierter: es begann mit der Entdeckung der hunderttausend Moscardas, die ich nicht nur für die andern, sondern auch für mich war, und alle trugen sie diesen einen Namen Moscarda, diesen entsetzlich hässlichen, und alle steckten sie in meinem armen Körper, der gleichfalls nur einer war, ein einziger, ach, und keiner, sobald ich ihn mir im Spiegel

> vorführte, ihm fest und unbewegt in die Augen sah, jegliches Gefühl und jeglichen Willen in ihm auslöschte.
>
> Als sich solcherart mein Drama zu komplizieren begann, nahmen meine unglaublichen Tollheiten ihren Anfang. (S. 19–20)

Vorerst ist Moscarda, wie er selbst sagt, im «unternehmungslustigen Kindheitsstadium [s]eines Wahnsinns» und geht nun – fürs erste vor dem Spiegel in Form von Pantomimen – auf die Jagd nach diesem Fremden:

> […] ich wollte mich bei meinen natürlichen Handlungen ertappen, die plötzlichen Veränderungen meiner Gesichtszüge bei jeder Seelenregung erhaschen; zum Beispiel, bei jähem Erstaunen (ich hob jeder Nichtigkeit wegen die Augenbrauen fast bis zum Haaransatz, riss Augen und Mund auf, und mein Gesicht streckte sich in die Länge, als würde es an einer inneren Schnur auseinandergezogen); […] (S. 20–21)

Natürlich weiss Moscarda um die Selbsttäuschung, und er weiss ebenso gut um die Aussichtslosigkeit seines Unterfangens. Doch der Entschluss steht fest, die beschämende Kränkung, die der Blick des Anderen in ihm erzeugt, nicht hinzunehmen.

> Die Vorstellung, dass die anderen in mir einen Menschen sahen, der nicht der war, den ich kannte; einen, den nur sie kennen konnten, weil sie mich von aussen betrachteten – nicht mit meinen Augen – und ich für sie ein Aussehen annahm, das mir für immer unbekannt bleiben musste, obwohl mir dies Aussehen anhaftete, obwohl es für sie das meine war (ein 'Mein' also, das mir nicht gehörte!); dass die andern also ein Leben sahen, das für sie das meine war, in

> das aber ich nicht eindringen konnte, diese Vorstellung liess mir keine Ruhe mehr.
>
> Wie sollte ich diesen Fremden in mir ertragen? Diesen Fremden, der ich selber war? ohne ihn je zu sehen? ohne ihn je zu kennen? Wie es ertragen, dauernd dazu verurteilt zu sein, ihn mit mir herumzuschleppen, in mir, im Blickfeld der anderen und ausserhalb des meinen? (S. 21–22)

Das entstandene Leiden, das sich aus der mangelnden Akzeptanz einer unabwendbaren Grundsituation menschlichen Daseins ergeben hat, lässt Moscarda, wie er selber sagt, «erschreckende Schlussfolgerungen» ziehen:

> 1 – Ich begann endlich zu verstehen, warum meine Gattin Dida mich Gengé nannte;
>
> 2 – Ich nahm mir vor, auszukundschaften, wer ich zumindest für diejenigen war, die mir am nächsten standen, für die sogenannten Bekannten, und mir dann den Spass zu leisten, boshafterweise jenes Ich zu zerstören, das ich für sie darstellte. (S. 29)

Der ersten Schlussfolgerung wird weiter unten nachgegangen. Die zweite, insbesondere deren zweiter Teil, zeigt nochmals auf, dass Moscarda keineswegs daran denkt, den Sachverhalt des Angeblickt-Werdens als Preis menschlichen Zusammenlebens zu integrieren und sich allenfalls auch seinerseits als Blickenden zu erfahren. Vielmehr manövriert sich Moscarda in die Rolle des Opfers, das zum zerstörenden Rächer an den vermeintlichen Tätern werden will. Doch bevor er zur Zerstörungstat schreitet, fühlt er sich aufgerufen, seine Erkenntnisse ins Allgemeine auszudehnen.

2. Buch

Zu Beginn des zweiten Buches wendet Moscarda sich den Lesenden zu, um ihnen – mit lustvoll-quälender Verachtung – mangelnde Gedankentiefe zu unterschieben.

> Seien Sie aufrichtig, Ihnen ist es niemals durch den Kopf gegangen, sich selber leben sehen zu wollen. Sie sind darauf bedacht, und Sie tun gut daran, für sich selber zu leben, ohne sich darüber Gedanken zu machen, wer Sie derweil für die anderen sein könnten; nicht etwa, dass Ihnen am Urteil der andern nichts liegt, im Gegenteil, es liegt Ihnen sehr viel daran; sondern weil Sie in der glücklichen Illusion leben, dass die anderen, wenn sie Sie von aussen sehen, die gleiche Vorstellung von Ihnen haben wie Sie von sich selber. (S. 30)

Im Folgenden wird die Verachtung weitergetrieben. Geschichten werden erzählt, anhand derer Moscarda den Lesenden vor Augen führt, dass – trotz Verwendung von Allgemeinbegriffen – ein jeder seine eigenen Vorstellungen pflegt und dass wir Menschen zudem die Neigung haben, unsere Vorstellungen den Mitmenschen überzustülpen. Des Weiteren belehrt er die Lesenden darin, dass Menschen allen Ernstes meinten, sie träfen mit ihren Formgebungen eine äussere Sache oder gar sich selbst.

> Sie glauben, Sie könnten sich kennen, ausser in der Form, in der Sie sich selber konstruiert haben? Und dass ich Sie kennen kann, ausser in der Form, die ich Ihnen auf meine Weise gebe? Und Sie mich, wenn Sie mich nicht auf Ihre Weise formen? Wir vermögen nur das zu kennen, dem wir Form geben konnten. […] Ist denn diese Form die Sache selbst? (S. 51)

Das Erkennen der Differenz zwischen Formgebung und Sache könnte nochmals zur Überzeugung führen, mit dem Unveränderbaren des Angeblickt-Werdens

leben zu müssen und den Blick des Anderen als Anstoss eines Bewusstwerdungsganges bezüglich sich selbst und der Welt zu begreifen. Darauf aber will sich Moscarda nicht einlassen. Er hat sich nun einmal als Opfer gesetzt und folgt weiter dieser Logik. Der Kosename Gengé, den seine Frau für ihn gefunden hat, wird als nächste Kränkung ausführlich behandelt:

> Meine Wirklichkeit bestand für sie in dem Gengé, den sie sich geschaffen hatte, der Gedanken und Gefühle und Vorlieben besass, die nicht die meinen waren und die ich nicht im geringsten ändern konnte, wollte ich nicht Gefahr laufen, sofort ein anderer Mensch zu werden, den sie nicht mehr erkannt hätte, ein fremder Mensch, den sie weder hätte begreifen noch lieben können. (S. 53)

Nur ganz kurz taucht der Gedanke an eine eigene Unterlassungssünde auf:

> Leider hatte ich es nie verstanden, meinem Leben irgendeine Form zu geben; ich hatte nie mit Entschlossenheit eine bestimmte Art zu sein angestrebt, eine mir eigene und besondere, deshalb vielleicht, weil ich nie auf Hindernisse gestossen war, die meinen Widerstandswillen hätten wecken können, den Willen, mich vor den andern und vor mir selber zu behaupten. (S. 53)

Das Unterlassene, der Versuch einer Selbstbestimmung, könnte eingeholt werden. Anstelle dessen wertet Moscarda seine Frau weiter ab:

> Wenn ich nicht wollte, dass meine Frau Dida ihr Ideal bei einem anderen Mann suchte, durfte ich ihren Gengé also nicht antasten. (S. 55)

Verzweifelte Verachtung und Abwertung werden weiter vertieft, denn Moscarda wendet seine Erkenntnis nun auch auf die körperlichen Begegnungen an:

> Küsste meine Frau, wenn sie meine Lippen berührte, etwa nicht einen Mann, der nicht ich war? Meine Lippen? Nein! Ach wo! Inwiefern waren denn meine Lippen, die sie küsste, wirklich *meine*? Hielt sie denn meinen Körper in ihren Armen? Wie konnte denn mein Körper *wirklich* mein sein, *wirklich* mir gehören, wenn ich nicht derjenige war, den sie umarmte und liebte? (S. 57)

Als ob sich die Ahnung im vorletzten Zitat hier schon bestätigen müsste, greift Moscarda seiner Geschichte um einiges voraus:

> Als ich ihn [Didas Gengé, Anm. DL] in meiner Verzweiflung schliesslich zerstören […] wollte, vermeinte meine Frau, die niemals meine Frau, sondern die jenes andern gewesen war, sofort und voll Entsetzen, in den Armen eines Fremden, eines Unbekannten zu liegen; sie erklärte, mich nicht länger lieben, keine Minute länger mit mir zusammenleben zu können, und lief davon. (S. 58)

3. Buch

Auch im dritten Buch wird die Zerstörungstat weiter aufgeschoben. Die Empörung über Dida wird auf den Vater übertragen. Er erscheint ihm jetzt als spöttisch grinsender Mann mit glasigen Augen, der ihn, Moscarda, für einen ahnungslosen, leichtsinnigen Narren gehalten hatte, für einen, der keinen Gedanken je hatte festhalten können. Moscarda stilisiert sich nun ganz und gar zu dessen Opfer. Dazu scheint ihm der Beruf des Vaters, der Bankier war, hoch willkommen. Als Bankier musste der Vater, so Moscardas verächtlich-düstere Gedankengänge, ein Wucherer gewesen sein, – was nun auch ihn selbst, als dessen Erbe, zum Wucherer mache:

> So also war es – ein Wucherer für die anderen; ein dummer Narr für Dida, meine Frau, hier herinnen. Hier war ich Gengé; hier, in der Vorstellung, in den Augen meiner Frau, war ich dieser eine; und wer weiss wie viele Gengés noch dort draussen, in der Vorstellung oder in den Augen der Leute von Richieri. (S. 69)

Das Bild des Wucherers wird festgeschrieben und macht sich an einem Ehepaar fest: an Marco di Dio und seiner Frau Diamante.

4. Buch

Wir sind im 4. Buch angekommen, in welchem Moscarda auf reichlich skurrile Weise eine reichlich skurrile Geschichte von Marco di Dio, einem elend gescheiterten Mann, erzählt.

Die Pointe ist die, dass sich der arme di Dio einmal und wirklich nur einmal in seinem Leben einen Ausrutscher leistete, der ihm Schimpf und Schande bescherte. Wie schon bei Moscardas Nase, geht es auch hier nicht einfach darum, was die Leute voneinander denken, es geht vielmehr darum, *dass* sie etwas denken und man diesem Denken ausgeliefert ist.

Marco di Dio und seine Frau Diamante wohnen, dank Moscardas Vater und jetzt – durch Erbschaft – auch dank ihm selbst, ohne Miete zu bezahlen, in einem halbverfallenen Haus. Am Beispiel dieses Hauses will Moscarda nun das Bild des Wucherers, von dem er glaubt, dass es die anderen von ihm haben, in einem ersten Schritt bestätigen, um kurz danach das Gegenteil unter Beweis zu stellen. Die Groteske, mit der er das Werk vollendet, ist kaum überbietbar: In einer grossangelegten, publikumswirksamen Aktion ordnet er vor aller Öffentlichkeit die Zwangsräumung des Hauses an, in dem di Dio lebt, um ihm gleich darnach sein eigenes, stattliches Haus zu schenken.

Die Schmähungen der Menschenmenge sind ihm fürs erste sicher, und als die Menge ihn, anlässlich der Schenkung, für verrückt erklärt, sieht er sich einerseits bestätigt, andererseits aber erneut gekränkt. Denn das Publikum ist nicht bereit,

das Bild des Wucherers durch das des Wohltäters zu ersetzen. Doch dies alles, so Moscarda, habe geschehen müssen,

> […] weil ich hatte beweisen wollen, dass ich auch für die anderen ein anderer sein konnte als der, für den man mich hielt. (S. 114)

5. Buch

Die Zerstörungsbereitschaft geht im 5. Buch in eine neue Runde. Moscarda unterhält sich mit seiner Frau, die das groteskkomische Experiment mit den Häusern arg verhöhnt:

> Hör einmal, darf man denn solche Scherze treiben? Zwangsräumung mitten im Regen! Und noch zuschauen und sich der allgemeinen Empörung aussetzen! Du bist mir ein schönes Dummchen! Beinahe hätten sie dich erschlagen! […] Was hast du dir denn erhofft? […] Und dazu noch hatte sich mein Dummchen – grossartig, was? – die Überraschung der Schenkung ausgedacht! […] Da geh jetzt, geh! Nimm Bibì und führe sie Gassi. (S. 119–120)

Mit dem Hund im Freien, versteckt sich Moscarda hinter einem Zaun, zieht Bibì zu sich heran, um sich erneut mit dem unerträglichen Blick der Anderen zu beschäftigen und sein Opferdasein weiter fest zu zimmern:

> Willst du wissen, weshalb ich mich hier verstecke? Deshalb Bibì, weil die Menschen mich ansehen. Sie haben diese Unsitte, die Menschen, sie können sie sich nicht abgewöhnen. Also müssten wir uns alle die Unsitte abgewöhnen, auf der Strasse einen Körper spazieren zu führen, der den Blicken

> ausgesetzt ist. Ach, Bibì, wie soll ich denn das anstellen? Ich ertrage es nicht länger, mich angeblickt zu sehen. Auch von dir nicht. Auch davor, wie du mich jetzt anblickst, habe ich Angst. Keiner zweifelt an dem, was er sieht, und jeder bewegt sich zwischen den Dingen mit der Gewissheit, dass sie anderen genauso erscheinen wie ihm; und schon gar nicht denkt wer daran, dass es auch euch Tiere gibt und dass ihr die Menschen und die Dinge mit diesen stillen Augen anseht. Wer weiss, wie ihr sie seht, und wie sie euch vorkommen. Ich, Bibì, habe meine Wirklichkeit und die aller Dinge durch die Blicke der andern für immer verloren. (S. 121–122)

Kurz danach nimmt die Geschichte eine scheinbare Wende. Moscarda will dem Geschäftsfreund und seiner Frau gegenüber seinen mittlerweile dringenden Wunsch, die Bank zu liquidieren, damit rechtfertigen, das Bild des Wucherers zu zerstören, worauf seine Frau nicht mehr anders kann, als hell aufzulachen:

> Von diesem Gelächter fühlte ich mich plötzlich so verletzt, wie ich es niemals vermutet hätte, […] ich fühlte mich innerlichst an einer lebendigen Stelle verletzt, von der ich nicht zu sagen wusste, welcher Art und wo sie war; denn bisher war ich völlig überzeugt gewesen, dass ich in Gegenwart der beiden als Ich nicht vorhanden sei, dass es hier nur ihren 'Gengé' und seinen 'lieben Vitangelo' gebe; und in denen konnte ich mich nicht lebendig fühlen. (S. 135–136)

6. Buch

Die Folgen dieses Gelächters sind im 6. Buch mit dem Titel «Mit mir auf Du und Du» ausführlich geschildert:

> Ich wurde ‘einer’. / Ich. / Ich, der ich mich jetzt so wollte. / Ich, der ich mich jetzt so fühlte. / Endlich. / Kein Wucherer mehr (Schluss mit der Bank!): und kein Gengé mehr (Schluss mit dieser Marionette!). (S. 141–142)

Die Erfahrung scheint sein Innerstes berührt zu haben, ist aber auch jetzt kein Neubeginn. Zu sehr will sich Moscarda weiterhin ins Bild des Anderen eingraben.

> Ich hatte doch längst kein Auge mehr, um mich auch für mich als einen zu sehen. Die Augen der anderen, die Augen aller anderen sah ich weiterhin auf mich gerichtet und konnte jetzt erst recht nicht wissen, wie sie mich sehen würden mit meinem neugeborenen Willen. Ich wusste doch selber noch nicht, wer ich für mich sein würde. (S. 142)

Moscarda erkennt, dass er sich dem Fremdbild ausgeliefert hat, denkt über sich nach und gerät durch dieses Sich-selbst-Betrachten in die Nähe der Selbstverachtung:

> […] es ergab, ach, ein armseliges Männlein, das dauernd vor den Augen der anderen erschrak; mit einem Beutel Geld in der Hand, das von der Liquidierung der Bank stammte. Konnte ich es denn weiterhin behalten, dieses Geld? Hatte ich es etwa mit meiner Arbeit erworben? War denn damit, dass ich es aus der Bank herausnahm und so weiterem Wuchern entzog, alles getan? […] Was also? Es wegwerfen? Wovon dann leben? Was konnte ich denn arbeiten? (S. 142–143)

Der erste Schritt der Selbsterkenntnis, der notwendigerweise nichts Schmeichelhaftes zutage fördert, wird sofort wieder fallen gelassen. Ein Fortgang der Gedanken würde nicht zum Opfer-Täter-Schema passen und passte auch nicht zur ein-

gangs postulierten steten Wandelbarkeit menschlicher Illusionen, die Moscarda jetzt auch auf sich selbst beziehen müsste.

7. und 8. Buch

Die Verwicklungen gehen denn im 7. Buch auch folgerichtig weiter und laufen – mit neuen Akteuren und neuen Aufregungen – auf den Endpunkt des 8. und letzten Buches zu: Moscarda setzt die Kirche, mit der er nie etwas zu tun haben wollte, reichlich schamlos für seine Zwecke ein. Er meldet sich im Bischofspalast und trägt dem «Monsignore» seine – jetzt christlich eingefärbte – Leidensgeschichte mit den dazugehörenden Gewissensbissen vor. Der Monsignore nimmt die ihm angebotene Leidensgeschichte noch so gern an. Moscardas Wille, die Bank zu liquidieren, wird vom Bischof sofort christlich legitimiert, womit zweierlei gewonnen ist: Moscarda kann nicht entmündigt werden, und die Kirche erhält vom freigewordenen Geld aus der Liquidation ein neues Hospiz für verwaiste Menschen und uneheliche Kinder. Moscarda, der sich schon früher über Gotteshäuser lustig gemacht hat, schlachtet seinen Schachzug nun genüsslich aus:

> Der Gott in mir, der das Geld aus der Bank zurückziehen wollte, damit man mich nicht länger einen Wucherer heisse, war ein Gott, der für sich kein Haus gebaut haben wollte.
>
> Der Gott hingegen, zu dem ich gekommen war, um Hilfe und Schutz zu erlangen, war der Gott solcher Bauten. Er wollte mir, gewiss, seine Hand leihen, damit ich mein Geld wiederbekäme, aber unter der Bedingung, dass ich damit wenigstens ein Haus zugunsten eines anderen höchst ehrenwerten menschlichen Gefühls erbauen liesse: der Barmherzigkeit. (S. 170)

Der Plan wird umgesetzt, und Moscarda erhält für den Rest des Lebens Wohnrecht im Hospiz. Mit diesem Meisterstück ist er dort angekommen, wo es ihn offenbar

von Anfang an hingezogen hatte: in der Einsamkeit und im jeweiligen Moment. Er lässt die menschliche Gemeinschaft hinter sich und ist dem Blick des Anderen kaum mehr ausgeliefert:

> Nur so kann ich jetzt leben. Wiedergeboren werden von Augenblick zu Augenblick. Verhindern, dass die Gedanken in mir wieder zu arbeiten beginnen und in meinem Inneren leere, eitle Konstruktionen hervorbringen. […] An den Tod denken, beten. Es gibt immer noch Menschen, die dessen bedürfen, und die Glocken geben dem Ausdruck. Ich bedarf dessen nicht mehr, denn ich – ich sterbe mit jedem Augenblick und werde wieder geboren, neu und ohne Erinnerungen: Ich lebe, nicht mehr in mir, sondern nur noch in jedem Ding ausserhalb von mir. (S. 189)

Der Kampf gegen das Mensch-Sein, insbesondere gegen das unvermeidliche Exponiert-Sein, welches im Blick des Anderen auf besonders schmerzliche Art Bewusstheit verlangt, ist damit an ein Ende gekommen. Moscarda vegetiert von jetzt an vor sich hin und wird damit Teil von Nietzsches «Herde», die nicht weiss, «was Gestern, was Heute ist», die «herumspringt», «frisst», «ruht», «verdaut» und «wieder springt», «und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tage zu Tage, kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblicks, und deshalb weder schwermütig noch überdrüssig». (Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen, Kapitel 15)

Nachwort

Pirandello hat in einem Brief von 1912 das Werk als «seinen bittersten Roman und als zutiefst humoristisches» Oeuvre bezeichnet. (S. 190/191) Bitter ist der Roman allenfalls insofern, als er den Blick des Anderen als nicht integrierbares Leiden beschreibt. Mit «humoristisch» mag Pirandello auf die Absurdität der Gedanken-

gänge und Handlungsweisen, auf den «Kampf gegen Windmühlen» gezielt haben. Die Nicht-Anerkennung des unvermeidbaren Angeblickt-Werdens schafft groteske Situationen und endet in einem mentalen Suizid, der als Zustand des «Heils» erfahren wird.

Pirandello selbst hält vom hier geschilderten «Heilsweg» natürlich nichts. In «Die Aufzeichnungen des Kameraden Serafino Gubbio» verhöhnt er ihn:

> Aussteigen, Herr Fabrizio, aussteigen; dem Drama entfliehen! Das ist eine schöne Sache, ist auch recht modern […]. Kaum nehmen die Dinge einen ungünstigen Verlauf, kaum, sagen wir, werden zwei Leute handgreiflich oder nehmen gar das Messer; weg, höher hinauf, mal nachsehen, was für ein Wetter ist, oder die Schwalben betrachten […] Wenn man das befolgt, gilt man als origineller Mensch, der das Leben viel breiter erfasst als die anderen. (S 240–241)

Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse GAD

Vorstand

Dr. phil. Barbara Handwerker Küchenhoff
Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See 044 929 0334, handwerker@bluewin.ch
Dr. phil. Alice Holzhey
Sonneggstr. 82, 8006 Zürich, 044 422 1117, alice.holzhey@bluewin.ch
Prof. Dr. phil. Helmut Holzhey
Zollikerstr. 162, 8008 Zürich, 044 422 1053, holzhey@philos.uzh.ch
Lic. phil. Doris Lier
Sonneggstr. 82, 8006 Zürich, 044 261 0345., doris.lier@bluewin.ch
Med. pract. Ralf Pelkowski
Gachnangerstr. 11, 8546 Islikon, 052 203 3206, pelkowski@hotmail.com
Dr. phil. René Scheu
Alte Dorfstr. 21, 8135 Langnau, 078 817 5201, rene_scheu@yahoo.de
Dr. med. Christina Schlatter Gentinetta
Kirchbühlweg 3, 8055 Zürich, 044 451 5718, christina.schlatter@hin.ch
Dr. sc. nat. Georg Schönbächler
Riedhofstr. 88, 8049 Zürich, 044 362 6481, georg@vandecaab.ch

Präsidentin	Dr. phil. Alice Holzhey alice.holzhey@bluewin.ch
Aktuarin und Quästorin	lic. phil. Doris Lier doris.lier@bluewin.ch