



Studien zur Geschichte und Theorie
der dramatischen Künste

Herausgegeben von Hans-Peter Bayerdörfer, Dieter Borchmeyer
und Andreas Höfele

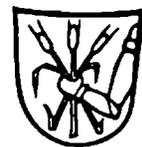
Band 32

Andreas Enghart

Im Labyrinth des unendlichen Textes

Botho Strauß' Theaterstücke 1972–1996

Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2000



D 19 Philosophische Fakultät für Geschichte und Kunstwissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Englhart, Andreas:

Im Labyrinth des unendlichen Textes : Botho Strauß' Theaterstücke 1972 – 1996 / Andreas Englhart. – Tübingen: Niemeyer, 2000

(Theatron; Bd. 32)

Zugl.: Diss.

ISBN 3-484-66032-5 ISSN 0934-6252

© Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen 2000

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck: Weihert-Druck GmbH, Darmstadt

Einband: Buchbinderei Siegfried Geiger, Ammerbuch

Vorbemerkung

Die vorliegende Arbeit ist eine stark gekürzte Version des ursprünglichen Dissertationstextes. So fehlt unter anderem auch ein umfangreicher Exkurs zu Strauß' Ästhetik im politischen Raum. Spätestens seit der „Bocksgesang-Debatte“ zeigt die veröffentlichte Meinung ein eher negatives Image des Autors. Nun kann man weder nicht politisch sein, noch sich einem Vor-Urteil völlig entziehen. Trotzdem bitte ich um eine Lektüre, die zumindest den Gedanken nicht völlig verwirft, daß es einen Dramatiker Botho Strauß jenseits des „Bocksgesangs“ gibt. Es soll hier daher hauptsächlich um dramatische Texte gehen, welche seit fast 30 Jahren zu den meistdiskutierten Kunstwerken im deutschsprachigen Raum gehören.

Die durch ein Stipendium der Universität München und des Freistaates Bayern geförderte Dissertation wäre nicht entstanden ohne die Unterstützung von Prof. Dr. Günther Erken, Prof. Dr. Hans-Peter Bayerdörfer und meiner Familie. Ganz besonders danken möchte ich Bettina Thalmaier, der dieses Buch gewidmet ist.

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|-----|--|----|
| I. | Kontext: Die Welt als Text. | 1 |
| 1. | In Gesellschaft | 3 |
| 2. | Der abwesende Sinn als Sinn | 5 |
| 3. | Von der Repräsentation zur Inszenierung | 6 |
| 4. | Kausalität und Hermetik. | 7 |
| 5. | Die Welt als Buch | 11 |
| 6. | Gleiten über die Grundlosigkeit des Textes | 12 |
| 7. | "Ich", der andere und der Text. | 13 |
| 8. | Das Bewußtsein des Bewußtseins | 14 |
| 9. | Die Anwesenheit der Abwesenheit. | 16 |
| 10. | Der Dichter und der Existentialismus | 17 |
| 11. | Eros und Erkenntnis – zum emanzipativen Potential des Ästhetischen. | 21 |
| 12. | Das Heilige und das Profane: Mythos, Text der Moderne und das Undarstellbare | 24 |
| II. | Die Texte der Theatertexte | 27 |
| 1. | 1967–1977: Die Bühne als Text | 29 |
| | Von der "littérature engagée" zur "Dekonstruktion" | 29 |
| | Die Welt innerhalb und außerhalb des Kopfes: Von der Romantik über den Symbolismus zum absurden Theater | 30 |
| | Das Unbewußte als Zentrum: Von Sigmund Freud über den Surrealismus zu Jacques Lacan und Ernst Jünger. Und über Antonin Artaud zur Neoavantgarde der sechziger Jahre. | 31 |
| | Von der Dialektik zur Diskursanalyse und Sprachphilosophie I: Versuch, ästhetische und politische Ereignisse zusammenzudenken . . . | 31 |
| | Von der Dialektik zur Diskursanalyse und Sprachphilosophie II: Die Theorie der Drohung | 32 |
| | Der hermetische Verweigerer des Zeitgeistes. | 33 |
| | Der Abschied von einem Zentrum außerhalb der Geschichte. Das Zentrum ist der Text, der die Abwesenheit der realen Welt als Anwesenheit markiert | 35 |
| | Das Paradox der Subjektivität: Wenn zwei sich treffen, agieren vier oder einer, der ein anderer ist | 36 |

| | | |
|----------|--|----|
| 1.1. | <i>Die Hypochonder</i> | 37 |
| 1.1.1. | Die Hypochonder des Kritikers | 37 |
| 1.1.2. | 1900 als Zeitpunkt eines mehrfachen Paradigmenwechsels | 38 |
| 1.1.3. | Der Verlust des Signifikats | 40 |
| 1.1.4. | "Ich ist ein anderer" – Was ist Identität? | 43 |
| 1.1.5. | Die Kriminalgeschichte ohne Auflösung am Ende der Aufklärung | 44 |
| 1.1.6. | Wer spricht? Der Tod des Autors und die Verweigerung einer eindeutigen Perspektive. | 45 |
| 1.1.7. | Der Eingang in das unendliche Buch. | 47 |
| 1.1.8. | "Die Hypochonder" als Traumarbeit: Die Bühne ist Text ist Tag ist Nacht ist Realität ist Traum | 48 |
| 1.1.9. | Der unendliche Text nach Beckett als Säkularisat der Heiligen Texte | 51 |
| 1.1.10. | Das Unbewußte und der Text: vom Unbewußten als biologischen Trieb zum Unbewußten, das wie eine Sprache strukturiert ist | 52 |
| 1.1.11. | Die Verräumlichung des Textes | 55 |
| 1.1.12. | Die Figur als lüglicher Text, als anwesende Spur der Abwesenheit im Raum-Text | 56 |
| 1.2. | <i>Bekannte Gesichter, gemischte Gefühle</i> | 57 |
| 1.2.1. | Das Gesicht des anderen als Text | 57 |
| 1.2.2. | Der Tanz zur Überwindung der Differenz | 58 |
| 1.2.3. | Die Dramaturgie des Begehrens: Der mediale Text als Narziß begehrt sich selbst | 60 |
| 1.3. | <i>Trilogie des Wiedersehens</i> | 66 |
| 1.3.1. | Die Figuren in der Immanenz der Ausstellung | 66 |
| 1.3.2. | Die Realität der Gesellschaft | 67 |
| 1.3.3. | Der Zuschauer auf der Bühne. | 72 |
| 1.3.4. | Die Dramaturgie der Initiation | 72 |
| 2. | 1978–1983: Die Suche nach der Heimat im Text. | 77 |
| | "Langsame Heimkehr" | 77 |
| | Der "Vereinzelte" in der Gesellschaft | 78 |
| | Die Suche nach dem grundlosen Grund. | 79 |
| 2.1. | <i>Groß und klein</i> | 82 |
| 2.1.1. | Zwischen Ordnung und Unordnung – Stationendramaturgie der Masken. | 82 |
| 2.1.1.1. | Die Stimmen von "Groß und klein": Canettis Masken | 82 |
| 2.1.1.2. | Stationen des "Ichs" im unendlichen Buch | 82 |
| 2.1.1.3. | Adornos "Groß und klein" im unendlichen Buch. | 83 |
| 2.1.2. | Das Hören der "Stimmen von Marrakesch" als Bewegung des Unbewußten. | 84 |
| 2.1.3. | Mythensplitter im Text | 88 |
| 2.1.4. | Das Zimmer des Vereinzelten als geordnetes Bewußtsein im ungeordneten Text. | 89 |
| 2.1.5. | Das Weiße im Buch der Welt als geheimes Zentrum | 91 |

| | | |
|----------|---|-----|
| 2.1.6. | Glaube, Liebe und Hoffnung – die christliche Erfahrung als säkularisierter Text in der Gegenwart. | 95 |
| | Glaube | 95 |
| | Liebe | 96 |
| | Hoffnung. | 96 |
| 2.2. | <i>Kalldewey, Farce</i> | 97 |
| 2.2.1. | Die Dramaturgie der begründeten Grundlosigkeit: Der Mythos ist eine Reflexion ist ein Mythos ist eine Reflexion etc. | 97 |
| 2.2.2. | Auflösung (Eintritt in die Diskursordnung, in das Treiben der Signifikanten) | 99 |
| 2.2.2.1. | Der erkaltende Blick – Eingang in das Theater und die Theorie | 99 |
| 2.2.2.2. | Die Einfügung in den Text: Lynn als "L in" zwischen K und M | 100 |
| 2.2.2.3. | Die Auflösung der Figur: der Versuch, den anderen ganz zu lieben und zu begreifen, führt in die Grund-Losigkeit der nachmodernen Existenz | 102 |
| 2.2.3. | Immanenz | 105 |
| 2.2.3.1. | Die Suche nach dem Übergang endet in der Suche nach dem Übergang | 105 |
| 2.2.3.2. | Theater und Theorie: Das Sehen als Beginn der paradoxen Ausgrenzung der Ekstasis | 109 |
| 2.2.3.3. | "Kalldewey" als unheilbringende "Inkarnation" der säkularisierten Heilsversprechen | 111 |
| 2.2.4. | Der Beobachter des Beobachters | 114 |
| 2.2.5. | Dazwischen, auf der Grenze | 120 |
| 2.3. | <i>Der Park</i> | 123 |
| 2.3.1. | Der "Park" und der "Zirkus" im Kopf. | 123 |
| 2.3.2. | Der Mythos als Trugbild oder Zeichen und der Formenwechsel in der linearen Zeit | 125 |
| 2.3.3. | Der "Tod des Autors" durch den Verlust des göttlichen Ursprungs | 128 |
| 2.3.4. | Die Säkularisierung der Heiligen Texte in der Neuzeit | 131 |
| 2.3.5. | Ich und der andere – die Dramaturgie der Aufspaltung | 133 |
| 2.3.6. | Das Göttliche in der menschlichen Welt der Spiegelungen. | 136 |
| 3. | 1984–1988: Das Ganze als das Undarstellbare. | 144 |
| | Im Labyrinth des Netzes im Kopf | 144 |
| | Dichterischer Mythos und dichterischer naturwissenschaftlicher Text – die Nachmoderne als Neoromantik. | 147 |
| | Das Paradies und die Ur Differenz, das Ganze und die Sehnsucht nach Transzendenz. | 149 |
| | Emmanuel Levinas – die Philosophie des Sokratismus als Grundlage der Gewalt | 152 |
| 3.1. | <i>Die Fremdenführerin</i> | 152 |
| 3.1.1. | Der Sündenfall der Erkenntnis | 152 |
| 3.1.2. | Die Liebe als das andere der Vernunft in der gemeinsamen Sprache | 154 |

| | | |
|----------|--|-----|
| 3.1.3. | Die Dramaturgie der Verkennung | 157 |
| 3.1.4. | Die Archäologie des Ursprungs und die Rückkehr zum Neuplatonismus | 158 |
| 3.1.5. | Sprache und Raum und Zeit. | 160 |
| 3.2. | Tetralogie über das Theater und das Theater der Welt | 163 |
| 3.2.1. | Lexis: <i>Das Werk</i> | 163 |
| 3.2.2. | Ethe: <i>Besucher</i> | 171 |
| 3.2.2.1. | Der verschiebbare Bühnenrahmen. | 171 |
| 3.2.2.2. | Welt als Theater, Theater als Beobachten, als unendlicher Regreß . . | 173 |
| 3.2.2.3. | Die Suche der Figur nach ihrer Identität. | 176 |
| 3.2.2.4. | Figuren im fragmentierten Text | 178 |
| 3.2.2.5. | Besucher und Zuschauer | 181 |
| 3.2.2.6. | Das Theater als Ritual. | 183 |
| 3.2.3. | Opsis: <i>Die Zeit und das Zimmer</i> | 189 |
| 3.2.3.1. | Ewigkeit und Zeit bei Augustinus, Platon und Plotin | 189 |
| 3.2.3.2. | Die symbolische Ordnung konstituiert Zeit und Raum | 191 |
| 3.2.3.3. | Das Ganze als das Zentrum als das Schweigen | 192 |
| 3.2.3.4. | Die Zeit als Zwischenzeit: das Erinnern und das Erwarten des ganz anderen. | 193 |
| 3.2.3.5. | Die "Säule" als Zeichen der Leerstelle. | 193 |
| 3.2.3.6. | Die "Säule" als entgleitender "Mittelpunkt" von Zeit und Raum. | 196 |
| 3.2.3.7. | Identität im unfesten Raum und in der nicht zu fassenden Zeit | 196 |
| 3.2.3.8. | Das Spiel von Fleck und Linie im Bewußtsein konstituiert die Zeit | 199 |
| 3.2.3.9. | Mythische und lineare Zeit | 203 |
| 3.2.4. | Mythos: <i>Sieben Türen</i> | 210 |
| 3.2.4.1. | Zwischen Dogmatik und Mystik, zwischen Akt und Sigé – die Handlung als Turmbau zu Babel | 210 |
| 3.2.4.2. | Die Suche nach dem Heraklitischen Ursprung ergibt eine Leerstelle | 216 |
| 3.2.4.3. | Die "Sieben Türen" der "Sieben Türen". | 217 |
| 4. | 1989–1997: Glaube und Wissen | 226 |
| | Heraklit und die Logos-Stiftung der Sprache | 226 |
| | Mystik, Gnostik – Immanenz, Weltinnenraum | 229 |
| | Das Buch des Buches | 233 |
| | Die Umwelt als Gedanke. | 235 |
| | Glaube und Wissen | 238 |
| 4.1. | <i>Schlußchor</i> | 241 |

| | | |
|----------|---|-----|
| 4.1.1. | Perspektive I als Versuch, den Raum und die Zeit des "Jetzt" zu sehen: Sehen und Gesehenwerden | 242 |
| 4.1.1.1. | Der einzelne in der Gesellschaft der anderen. Ein Machtverhältnis | 242 |
| 4.1.1.2. | Die Suche des Chors der Zeichen und der Gesellschaftsmitglieder nach seinem Zentrum. | 244 |
| 4.1.2. | Perspektive II als Versuch, den Raum und die Zeit des "Jetzt" zu sehen: Vor dem Spiegel des Textes. | 248 |
| 4.1.2.1. | Das Versehen als Subversion des Be-Griffs und Öffnung zum ganz anderen. | 248 |
| 4.1.2.2. | Die Prophezeiung der Wiederholung: Das Ge-Sehene wiederholt das Ge-Sehene wiederholt das Ge-Sehene etc. | 251 |
| 4.1.2.3. | Die Immanenz des Textes. | 253 |
| | Der "Eintritt" in die Fixierung der Identität vor dem Spiegel | 253 |
| | In der Rekluse der Immanenz des Textes, der den Text spiegelt | 254 |
| | Die Grenze des Textes ist als Grenze des Textes des "Ichs" als "Ich" unüberwindbar. | 257 |
| | Das "Finale" der durch den Spiegel fixierten Identität des narzißtischen Ichs | 260 |
| 4.1.3. | (Meta-Meta-etc.-) Perspektive III als Versuch, das "Jetzt" als Mythos zu be-greifen: Der Mythos verliert sich im Identitäts-Text des Gesellschaftsmenschen als Text im Text. | 264 |
| 4.2. | <i>Angelas Kleider</i> | 268 |
| 4.2.1. | Der Versuch einer nicht durch den Text determinierten Freundschaft als auf der Bühne ausstellte Bewegung zwischen begradigendem, linearen Tag und der Nacht des (romantischen) Unbewußten, das wie eine Sprache strukturiert ist | 268 |
| 4.2.2. | Die symbolische Ordnung generiert die Taxonomien, die in einer kybernetischen Bewegung die Verbindung zwischen dem Lebendigen und dem Text garantieren | 272 |
| 4.2.3. | Die symbolische Ordnung als Vor-Text der Taxonomien zerstört die Freiheit der Mythen und der Kunst und damit deren Wesen und Wirken | 273 |
| 4.2.4. | Die Ambivalenz der Idee der Aufklärung | 275 |
| 4.3. | <i>Das Gleichgewicht</i> | 279 |
| 4.3.1. | Die Relativität im Text-Raum. Gibt es einen absoluten Text-Raum? | 281 |
| 4.3.2. | Das Undeutliche als notwendiges Gegengewicht zum deutlichen System | 283 |
| 4.3.3. | Die Handlung als Un-/Gleichgewicht zwischen Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit verweist auf das Zentrum im ganz anderen | 285 |
| 4.3.4. | "Credo ut intelligam" – Freispruch aus Mangel an Beweisen | 286 |
| 4.4. | <i>Ithaka</i> | 291 |
| 4.4.1. | Die Ankunft des Mythos im nachmodernen Text des Bewußtseins | 291 |

| | | |
|---------|--|-----|
| 4.4.2. | Die Ankunft als Ritual | 294 |
| 4.4.3. | Zum Bogen des Odysseus: Der Pfeil des Zenon als Zeichen des Ganzen | 294 |
| 4.4.4. | Der vom ganz anderen gestiftete Urvertrag zwischen Frau und Mann | 295 |
| 4.4.5. | Strauß' Version des Gesellschaftsvertrags. | 296 |
| 4.4.6. | Die Zeit der Freier als die unerträgliche Zwischenzeit | 296 |
| 4.4.7. | Der Spiegel der Prospekte verweist als Ungrund auf das ganz andere | 297 |
| 4.4.8. | Die bindungslosen Signifikanten weichen der mythischen Dichtung | 298 |
| 4.4.9. | Die Rechte des Dichters und die politische Rechte. | 299 |
| 4.4.10. | Das Paradox der politischen Ordnung und Strauß' Versuch einer Lösung. | 301 |
| | Literaturverzeichnis | 303 |

I. Kontext: Die Welt als Text

Können wir das Universum wirklich 'kennen'? Mein Gott, es ist doch schon schwierig genug, sich in Chinatown zurechtzufinden. (Woody Allen)

Der Schriftsteller ist alles: konservativ und anarchistisch, ein Mensch der Formen und des Unförmigen. (Peter Handke)

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist die Virulenz der gegenwärtigen öffentlichen Diskussion um Botho Strauß einerseits sowie die persistierende Schwierigkeit, sein Werk nicht nur formal, sondern inhaltlich zu interpretieren, andererseits. Die Stücke fordern einen Vorstellungshorizont ihrer Rezipienten ein, der, so der Autor, "noch nicht die Optik aller Theaterzuschauer" ist, "aber doch, man darf sagen, schon eine recht geläufige, keineswegs exzentrische Anschauung." (AA) Eine empirische Befragung der Rezipienten der Stücke von Botho Strauß, ob sie denn verstünden, was auf der Bühne vor sich geht, steht noch aus. Aber man kann sicher sein, daß die Mehrzahl der Rezipienten die Frage negativ beantworten würde. So stellt sich die Frage, ob Botho Strauß seinem Publikum nicht etwas zuviel zumutet. Die Mißverständnisse sind groß, dies beweist auch der Aufschrei der Empörung, der durch die kulturellen und politischen Szenen der Bundesrepublik geht, nachdem sich Botho Strauß in einem Essay im "Spiegel" außerhalb des Kunstschutzbereiches geäußert hat.

Der Skandal ist um so erstaunlicher, da Botho Strauß schon seit zwanzig Jahren zu den arrivierten Autoren zählt. Die These, daß er sich über Nacht zum Edel-Faschisten gewandelt hat, ist unglaublich. Vielmehr ist anzunehmen, daß schon seit längerer Zeit zwischen dem Autor und einem großen Teil seines Publikums, seiner Kritiker und der Wissenschaft eine grundlegende Differenz in der Vorstellungswelt besteht. Die Frage lautet also: Welche vom sozialen und kulturellen Mainstream abweichende Philosophie vertritt Botho Strauß und zu welchen Resultaten kommt eine Interpretation seiner Stücke unter Berücksichtigung der Vorstellungswelt des Autors? Wenn die Hypothese einer exzentrischen Vorstellungswelt des Autors zutrifft, dann wäre eine naheliegende Frage natürlich auch: Wieso funktionieren seine Stücke so wunderbar, wenn sie keiner so recht versteht? Eine Antwort ist schwierig, aber Vermutungen sind erlaubt: Botho Strauß hat nicht nur eine abweichende Vorstellungswelt, sondern auch eine große Begabung, seine Umwelt perfekt wiederzugeben. Als – wie er sich selber bezeichnet – Diarist, als genauer Beobachter des fragmentierten Alltags ist sein Renommee ungebrochen. Gleichzeitig schreibt er, auch aufgrund seiner Bühnenerfahrung als ehemaliger dramaturgischer Mitarbeiter der Berliner Schaubühne, Stücke, die ihre hervorragende Bühnentauglichkeit immer wieder unter Beweis stellen. Sein früherer Kontakt zu den prominentesten Theatermachern und Bühnen der Bundesrepublik sichert ihm von Anfang an die besten Regisseure und Schauspieler und ein Erfolg trägt den nächsten. Auch das nicht professionelle Publikum hat seinen Spaß, denn trotz allem Unverständnis goutiert es das Boulevardische in seinen Stücken und das auch noch mit gutem Gewissen, denn Strauß ist ein vom Feuilleton anerkannter oder zumindest besprochener Autor. Gleichzeitig bleibt er so rätselhaft wie ein Schrift-

steller sich selbst darstellen muß, um sich so lange in der obersten Liga der Dramatikerzunft zu halten. So kommt vieles zusammen, was ihm über die Jahre die Anerkennung seines Publikums eingebracht und, was viel schwieriger ist, erhalten hat.

Das "Unverständliche" aber läßt (fast) jede Art von Projektion zu, die sich das Feuilleton und die Wissenschaft ausdenkt. Aufgrund seiner Weigerung, in der Öffentlichkeit aufzutreten und seine Texte zu kommentieren, ist Strauß ein Autor, in den viel hineininterpretiert werden kann, ohne ein Dementi befürchten zu müssen. Da die Medien dazu tendieren, "bestimmte Unwahrscheinlichkeiten, wenn sie denn vorkommen, um so auffallender [zu] bringen, während andere, vor allem solche ohne Neuigkeitswert, nicht oder nur im Kontext täglicher Unfälle, also normalisierter Unwahrscheinlichkeiten bekannt werden",¹ wird oft aus den die Komplexität der Umwelt spiegelnden Texte von Strauß das selektiert und als Meinung des Autors präsentiert, was auf den ersten und zu kurzen Blick skandalös erscheint, jedoch meist nur eine Stimme im "Chor" der Straußschen Masken ist. Wie die Dissertation jedoch zeigen wird, sind Strauß' Theatertexte das Resultat des Versuchs einer konsequenten "Kopie" (und persönlichen Deutung) der momentan prominentesten und aktuellsten im philosophischen, literaturtheoretischen und naturwissenschaftlichen Raum kursierenden Thesen in den Inhalt und die Form seiner Texte. Da für Strauß "Menschen nichts sind als Verheißung von Texten", (FdK 75) sieht er sich selbst als "Kopisten", dessen "Fehler" den Fortgang der Dinge erst ermöglichen. Und aus dieser Sicht legitimiert sich die vorliegende Arbeit als "Kopie" der "Kopie", sie ist notwendig, damit sich der Text im unendlichen Buch bewegt. Dieses ist das große Gedächtnis, das in der Posthistoire alle Zeiten und Räume als Texte versammelt und in dem Strauß – die Welt, die Geschichte und die Kultur als poetischen Text interpretierend – aus der zur Verfügung stehenden Auswahl überlieferter und kommunizierter Texte denjenigen, der seine Sicht der Dinge unterstützt, gerne "kopiert". So denkt er zum Beispiel Heraklit mit Niklas Luhmann und Augustinus mit Ilya Prigogine zusammen.

¹ Niklas Luhmann: Soziologie des Risikos, Berlin 1991, S. 4.

1. In Gesellschaft

Als solches ist das Verstehen ein merkwürdiges Unternehmen. Am Ende mag es nicht mehr tun, als das zu artikulieren und zu bestätigen, was das vorgängige Verstehen, das bewußt oder unbewußt immer am Handeln beteiligt ist, schon anfänglich begriffen ["sensed"] hatte. Es wird diesen Zirkel nicht scheuen, sondern im Gegenteil wissen, daß jedwede anderen Ergebnisse soweit vom Handeln, von dem es nur die andere Seite ist, entfernt wären, daß sie unmöglich wahr sein könnten. Es wird auch im Prozeß selbst den Zirkel, den die Logiker ‚circulus vitiosus‘ nennen, nicht meiden und in dieser Hinsicht vielleicht sogar etwas der Philosophie ähneln, deren große Gedanken sich immer in Kreisen drehen, den menschlichen Geist mit nichts anderem befassen als einem unendlichen Dialog zwischen sich und dem Wesen all dessen, was ist.

(Hannah Arendt, Übungen im politischen Denken)

Der moderne Blick "auf" die Gesellschaft "in" der Gesellschaft zeigt die "Gesellschaft der Gesellschaft" (Luhmann). Dem wahrnehmbaren Entzug von Sinn als Resultat und Voraussetzung kann man nach Norbert Bolz¹ mit Dramatisierung oder Formalisierung begegnen. Dramatisierung wäre der Anschluß an den "philosophische[n] Theaterdonner des 19. Jahrhunderts": von Friedrich Nietzsche zu Georg Simmel, Sigmund Freud und Walter Benjamin. Für Nietzsche findet sich als eine Grundlage der Kultur die Unfreiheit. Ohne Kosten, ohne Akzeptanz ihrer Instabilität und ihres undemokratischen Aufbaus kann eine Kultur nicht konstituiert werden. Die Bildung einer zivilisatorischen Lebensform führt für Nietzsche zur Domestizierung des Menschen, die jedoch jederzeit gefährdet ist. Triebverzicht und damit Unglücklichsein zeigt die Basis der Kultur für Freud, das "Unbehagen in der Kultur" ist für ihn das Resultat des Fortschritts der Kultur in der Geschichte, der korreliert mit wachsendem Triebverzicht und sich steigerndem individuellen Schuldgefühl. Für Simmel wie für Strauß ist eine Eigenart des "sozialen Gewebes" seine Ambivalenz: Einerseits funktioniert die Kultur als ein Instrument zur Verbindung von Subjekt und Objekt, der Weg der Seele über das unhintergehbare, determinierte Muster der Werke der Kultur zu sich selbst, zur individuellen Bedeutung des Subjekts. Andererseits ist der Preis für die Subjekte die Annahme der Regeln der Kultur. Die Simmelsche "Tragödie der Kultur", die Strauß in jedem seiner Stücke vorspielt, folgt aus der das Subjekt zwar konstituierenden, aber zugleich auch von sich selbst abspaltenden Souveränität des objektiven, fixierenden Geistes. Die Tragödie wird bei Benjamin zur Dialektik, dessen geschichtsphilosophisches Denken erörtert Nietzsches Interpretation der Kultur als Kulturkritik, Kultur und Barbarei sind für Benjamin nicht getrennt zu setzen:

Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. Die Beute

¹ Vgl. Norbert Bolz: Die Sinngesellschaft, Düsseldorf 1997, S. 211ff.

wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als Kulturgüter.²

Den Weg der Simmelschen Tragödie zur Benjaminschen Dialektik geht Strauß teilweise wieder zurück. Der Ambivalenz ist dialektisch nicht zu entkommen. Strauß geht es nun darum, ohne Geschichtsphilosophie das ursprüngliche und als Utopie am Horizont leuchtende Paradies in der "Zwischenzeit" wieder erfahrbar zu machen, ohne auf Ideologie und Fundamentalismus rekurren zu müssen. Weil die Zeit als Linie nicht mehr haltbar ist und der Raum als euklidischer nur noch als eine Möglichkeit gilt, bleibt als Koordinatenpunkt zur Bestimmung des richtigen Weges ins Paradies nur noch der eigene Ort und die Gegenwart als Zeit. Da für Strauß der eigene Ort als Durchlauf von Text relativ gegenüber dem Text als Zentrum geworden ist und, wie schon Augustinus zeigt, die Gegenwart nicht direkt definiert ist, kann letzten Endes das transzendente Signifikat nur als abwesendes indirekt erörtert werden. So bleibt für Strauß im Weltinnenraum allein der Text des Verlusts als letzter Haltepunkt, der Text, der auf das abwesende Wesentliche verweist. Auf diesen Text sollte man seine Aufmerksamkeit richten, so Strauß in dem umstrittenen Essay "Anschwellender Bocksgesang". Bolz opponiert gegen diesen denkbaren Weg von Nietzsche über Freud und Simmel zu Benjamin, für ihn ist dieser "dramatisierende Kulturbegriff" "eindrucksvoll, ja einschüchternd", aber unbrauchbar aufgrund seiner "Unanschließbarkeit und gegenwartsdiagnostische[n] Unfruchtbarkeit". Er plädiert für eine Entdramatisierung und Formalisierung und weist in eine Richtung, die der Dramatiker, Pessimist und radikale Skeptiker Strauß gerade nicht einschlagen will.

² Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, Frankfurt 1955, S. 76.

2. Der abwesende Sinn als Sinn

Seien wir Realisten: Es gibt nichts Sinnvolleres als einen Text, der über seine Loslösung vom Sinn spricht.
(Umberto Eco, Die Grenzen der Interpretation)

Die Suche nach dem letzten Haltepunkt ist die Suche nach dem Sinn. Claude Lévi-Strauss vertritt in Bezug auf die Gesellschaft und Jacques Lacan in Bezug auf das Unbewußte die These, daß Sinn allein die Außenseite dessen ist, was zuvor bereits da war, nämlich die Struktur. Und ein Systemtheoretiker wie Norbert Bolz sieht die "Sinnfrage" gar als "eine Art Krankheitssymptom", "das sich der Beobachtung zweiter Ordnung verdankt. Gefragt wird hier nach dem verlorenen Paradies der Unmittelbarkeit: der naive Blick, der unmittelbare Kontakt, die technisch unverfälschte Zwischenmenschlichkeit. Das sind Unmöglichkeiten in einer Welt, die sich in der Mittelbarkeit und Indirektheit von Beobachtungen zweiter Ordnung eingeregelt hat".¹ Da jede Beobachtung zweiter Ordnung auf einer Beobachtung dritter Ordnung gründet usw., gerät der vernünftige Griff nach dem Sinn zum Sturz in das unendlich tiefe Loch des unendlichen Regresses. Daher dreht Strauß den Spieß um, macht das Loch zum Fixpunkt und stellt die Heideggersche Frage.

¹ Bolz: Die Sinngesellschaft, a.a.O., S. 78.

3. Von der Repräsentation zur Inszenierung

Die Frage verlangt nach der nie zu bekommenden endgültigen Antwort auf einer Bühne, auf der das Gezeigte nur noch sich selbst inszeniert und nichts mehr repräsentiert. Die Trennung von der Repräsentation vollzieht sich in der Immanenz einer symbolischen Ordnung, über die Michel Foucault schreibt:

Die fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen, fixieren gleich zu Anfang für jeden Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird.¹

Die Selbstinszenierung der symbolischen Ordnung bedeutet eine "Selbstbezüglichkeit", die von Francisco Varela als "kreativer Zirkel" gedeutet wird:

Wir können eine gegebene Erfahrung nicht in einer einzigartigen, unwiederholbaren Weise auf ihre Ursprünge zurückverfolgen. Jedes Mal, wenn wir versuchen, die Quelle etwa einer Wahrnehmung oder einer Idee aufzuspüren, stoßen wir auf ein ständig vor uns zurückweichendes fractal, und wo wir auch nachgraben mögen, stoßen wir auf die gleiche Fülle von Details und wechselseitigen Zusammenhängen. Jedes Mal ist es die Wahrnehmung einer Wahrnehmung einer Wahrnehmung ... oder die Beschreibung einer Beschreibung einer Beschreibung – Nirgendwo können wir unseren Anker werfen und sagen: Von hier ging die Wahrnehmung aus; auf diese Weise lief sie ab.²

Diese Totalität der symbolischen Ordnung bestimmt bei Strauß das Geschehen auf der Bühne als eine "Art Realismus, der sich eher aus dem Diskurs als aus der Psychologie der einzelnen Figuren entwickelt [...]". (SG) Wenn der Diskurs zum alleinigen Zentrum wird und sich dabei das Signifikat vom Signifikanten trennt, dann wird das Lesen des Textes zur Interpretationsarbeit, die ohne transzendentes Signifikat immer neu zu leisten ist und sich nie als Ende der Geschichte im Sinne einer richtigen Interpretation zeigen darf, ohne sofort als Lüge entlarvt zu werden. In diesem ewigen Entgleiten besteht die Gefahr, das etwas untergeht, was als zentraler Pfeiler der abendländischen Kultur für die grundlegende Stabilität des Individuums und der Gesellschaft sorgt: Die Kausalität.

¹ Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt 1994, S. 22.

² Francisco Varela: Der kreative Zirkel. Skizzen zur Naturgeschichte der Rückbezüglichkeit, in: Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus, hg. v. Paul Watzlawick, München 1991, S. 294–309.

4. Kausalität und Hermetik

'Na schön', sagte Deep Thought. 'Die Antwort auf die Große Frage ...',
'Ja ...!'
'... nach dem Leben und dem Universum und allem ...', sagte Deep Thought.
'Ja ...!'
'... lautet ...', sagte Deep Thought und machte eine Pause.
'Ja ... !!! ... ???'
'Zweiundvierzig', sagte Deep Thought mit unsagbarer Erhabenheit und Ruhe.
(Douglas Adams. Per Anhalter durch die Galaxis)

Für Aristoteles ist das "Allgemeinste wohl auch für die Menschen am schwierigsten zu erkennen; denn es liegt am weitesten ab von der sinnlichen Wahrnehmung". Dieses Allgemeinste wird von der Philosophie vorzüglich gedacht, "sie muß die Theorie der ersten Prinzipien und Ursachen sein". Es geht darum, dem Nichtwissen ein Bereich des Wissens abzurufen, der Aristotelische "Blick auf die ersten Anfänge der Philosophie" zeigt, daß es

das Sichverwundern ist [...], was die Menschen am Anfang, wie auch jetzt noch, zum Philosophieren veranlaßt hat. Zuerst bezog sich dieses Sichverwundern auf das Nächstliegende unter den unerklärlichen Erscheinungen, dann, als man etwas weiter fortgeschritten war, nahm man auch schwierigere Fragen in Angriff, wie die Mondphasen, die Bewegung der Sonne und der Sterne und die Entstehung des Weltalls.¹

Das Aristotelische "Sichverwundern" wird einseitig fokussiert und gleichzeitig erweiternd gespiegelt in der Heideggerschen "Frage" als Ausgangs- und Zielpunkt, es provoziert das anhaltende Bemühen, Nichtwissen in Wissen umzuwandeln. Strauß dokumentiert und reflektiert dieses Bemühen, als Dichter-Philosoph geht es ihm um den poetischen und philosophischen Text zugleich und dessen Grundlage, die aufgrund des Zentrums im Sichverwundern und in der Frage als Meta-Meta...etc.-Ebene einen unendlichen Regreß erzeugt, der auf das Unendliche verweist. Das Allgemeine im dichterischen, wissenschaftlichen und philosophischen Text steht bei Strauß mit dem Unendlichen und der Hermetik in einer gegenseitigen Beziehung, die der nachmoderne Blick als kybernetisch bezeichnen würde. Damit thematisiert Strauß ein Verhältnis, das seit dem Beginn der abendländischen Kultur eine untergründige Spannung aufrecht erhält. Aristoteles deutet jede Seins-Grundlage, auf der das Sein eines nicht unbedingt Seienden beruht, als Ursache. Die Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache als Beziehung zwischen Ursache und Wirkung wird Kausalität genannt. Die Erkenntnis der Um-Welt ist für den Rationalismus der griechischen Antike eine Erkenntnis unter Verwendung des Erkenntnismusters der Ursache.² Kausalität ist analog der Darstellung eines Zusammenhangs über eine Kausalreihe, die – über "wenn" nach "dann" – in eine Richtung weist: wenn die Veränderung der Um-Welt von A nach B geht, kann sie

¹ Aristoteles: Aus der ältesten Metaphysik, in: ders: Hauptwerke, übers. v. Wilhelm Nestle, Stuttgart 1977, S. 41f.

² Umberto Eco: Das Irrationale gestern und heute, in: ders.: Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen, S. 376–390, hier S. 377.

nicht von B nach A gehen. Die vorgestellte Einbahnstraße der Kausalreihe rekurriert auf drei Grundsätze: auf den Identitätsgrundsatz ($A=A$), auf den Grundsatz der Unzulässigkeit des Widerspruchs (wenn etwas A ist, dann ist es nicht synchron nicht A), und auf den Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten (A ist entweder wahr oder falsch). Die Vorgehensweise im Denk-Raum des abendländischen Rationalismus resultiert aus diesen Grundsätzen, sie abstrahiert sich so: wenn x, dann y. Nun ist x, also y. Als funktionierende Konvention kopiert sie der Rationalismus des römischen Systems vom Rationalismus der griechischen Polis und überliefert sie in die Vorstellungswelt der abendländischen Kultur der Gegenwart. Jedoch bestimmt noch ein anderes Erbe Athens die Grundlagen der westlichen Kultur. Neben Aristoteles gibt es auch die Eleusinischen Mysterien.

Die griechische Welt unterliegt ständig dem Sog des apeiron (des Unendlichen). Das Unendliche ist das, was keinen Modus hat. Es entzieht sich der Norm. Berücksichtigt vom Unendlichen erarbeitet die griechische Kultur neben dem Konzept der Identität und des Nichtwiderspruchs die Vorstellung von der ständigen Metamorphose, deren Sinnbild Hermes ist. Hermes ist unbeständig, vieldeutig, Vater aller Künste, aber auch Gott der Diebe, iuvenis et senex zugleich. Im Hermes-Mythos werden die Prinzipien der Identität, des Nichtwiderspruchs, des ausgeschlossenen Dritten verneint, die Kausalketten winden sich spiralförmig um sich selbst, das Nachher kommt vor dem Vorher, der Gott kennt keine räumlichen Grenzen und kann, in unterschiedlichen Formen, an mehreren Orten gleichzeitig sein.³

Höhepunkt eines solchen Denkens ist das zweite Jahrhundert, in dem innerhalb der politischen Ordnung des römischen Reichs eine Vielzahl von Völkern, Ideen und Religionen toleriert werden. Da nun mehrere Wahrheiten existieren, gerät das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten, ein Konstituens des rationalen Modells, in die Krise, der Synkretismus beherrscht das Denken. Für Strauß ist ein solches Denken nahe am Ursprung, auch das Gehirn denkt am Ursprung nicht linear, im "Zentrum" der Kultur besetzt das Volk der "Synkreas" in Strauß' Roman "Der junge Mann" den Mittelpunkt, der als Punkt kein Selbst hat. Da nun kein Text mehr allein die Wahrheit sagen kann, muß die Wahrheit in jedem Text sein. Der Widerspruch kann nur wahr sein, wenn in den sich widersprechenden Texten jedes Wort eine Anspielung, eine Allegorie ist.⁴ Die wahre Botschaft ist also als Offenbarung jenseits aller Texte zu suchen. Das Dunkel und das Geheimnis sind somit eher geeignet, als Wahrheit zu fungieren: "Die Götter sprechen (heute würden wir sagen: Das Sein spricht) in hieroglyphischen und enigmatischen Botschaften."⁵ Da das Wissen der Zeit nicht direkt eine Wahrheit erkennen läßt, muß diese außerhalb der Zeit und damit auch seit Anbeginn der Zeit existieren. Zwar muß sie jemand irgendwo aufbewahrt haben, aber wir können den Text nicht mehr verstehen und haben ihn vergessen. Nur der andere, der Fremde, der von den griechischen Rationalisten so genannte Barbar besitzt den anderen, schwer verständlichen Text, der die Offenbarung sein könnte. "War dem griechischen Rationalismus das wahr, was erklärt werden konnte, so ist jetzt nur mehr das Unerklärbare wahr."⁶ Für Strauß ist der Fremde, der in den Gedankenstrom des Individuums als Epiphanie einbricht, in

³ Umberto Eco: Die Grenzen der Interpretation, München 1995, S. 61.

⁴ Eco: Das Irrationale gestern und heute, a.a.O., S.379ff.

⁵ Eco: Die Grenzen der Interpretation, a.a.O., S. 63.

⁶ Eco: Die Grenzen der Interpretation, a.a.O. S. 63.

seiner Abwesenheit im Modus "Niemand anderes" ein letzter Haltepunkt. Die Grundfrage lautet immer: Was bedeutet die Welt? In einer sich globalisierenden Welt der Nachmoderne, die in ihrer synkretistischen Dimension der Hermetik des zweiten Jahrhunderts ähnelt, versucht Strauß das paradoxe Unternehmen, eine unendliche Vielfalt in den Be-Griff, in den eigenen Text zu bekommen. Daß er an der Komplexität scheitern muß, weiß er, und genau in diesem Scheitern liegt die Öffnung zum ganz anderen. Strauß, der sich selbst als Esoteriker bezeichnet, steht damit in einer Tradition, die auch vom jüdischen Schriftverständnis ausgeht: da jedes Wort bedeutungsträchtig ist, wird dem Text mehr und mehr ein versteckter, nur von Kundigen zu entschlüsselnder Sinn unterlegt. All dies kann sich mit einer Allegorese griechischen Ursprungs verbinden, die selbst in ganz unphilosophischen Texten philosophische Aussagen entdeckt. Die Gefahren, die heute einem esoterischen Denken drohen, welches nicht mehr in einem religiösen Kontext stattfindet, ist nach Eco die völlige Beliebigkeit der Interpretation. Man kann, historisch gesehen, zwei Versionen einer Methode der Interpretation als Extreme definieren:

Bei der einen nimmt man an, daß das Interpretieren eines Textes bedeutet, die vom Autor gemeinte Bedeutung herauszuarbeiten oder jedenfalls seine objektive Beschaffenheit, sein Wesen, das als solches von unserer Interpretation unabhängig ist. Bei der anderen wird angenommen, daß die Texte bis ins Unendliche interpretiert werden können. Diese Einstellung den Texten gegenüber spiegelt eine entsprechende Einstellung gegenüber der Außenwelt wider. Interpretieren heißt auf den Text der Welt oder die Welt eines Textes durch Herstellen anderer Texte reagieren. Sowohl die Erklärung des Funktionierens des Sonnensystems aufgrund der von Newton aufgestellten Gesetze, wie auch das Formulieren einer Reihe von Sätzen über die Bedeutung eines bestimmten Textes – beides sind Formen der Interpretation. Das Problem besteht also nicht im Diskutieren der alten Vorstellung, daß die Welt ein Text ist, den man interpretieren kann (und umgekehrt), sondern in der Entscheidung, ob sie eine feste Bedeutung, eine Mehrheit von möglichen Bedeutungen oder, im Gegenteil, keine Bedeutung habe. Die beiden oben erwähnten Optionen sind Beispiele für epistemologischen Fanatismus. Beispiele für die erste sind verschiedene Typen von Fundamentalismus und verschiedene Formen von metaphysischem Realismus (etwa bei Thomas von Aquin oder bei Lenin in Materialismus und Empiriekritizismus). Hier wird die Erkenntnis als *adaequatio rei et intellectus* aufgefaßt. Die andere Option findet man ganz sicher in dem, was ich [...] als hermetische Semiose bezeichnet habe.⁷

Während Eco die Ökonomie und den kulturellen Rahmen als minimalen Konsens in der Gesellschaft als "Grenzen der Interpretation" sieht, nimmt Strauß im großen Archiv die Welt als Text wahr, in der sich Ordnung und Auflösung als zwei Seiten einer abwesenden Einheit offenbaren und als Wechsel von Attraktor zu Attraktor die Zeit vorantreiben. So ist die Interpretation als Ordnungsfaktor zwar immer notwendig, trägt aber als "Lüge" den Keim der Auflösung bereits in sich. Das Spiel der Interpretationen verweist dann auf das Sein, das dem Seienden vorangeht, obwohl es sich verbirgt. Heidegger steht hier gegen Aristoteles. Für Strauß ist die Reflexion nur eine Erhebung, die sich vom Ursprung entfernt hat. Sie ist die Bedingung der Wahrnehmung, aber nicht das Existentielle, denn ihre "Ursache" liegt in einem "Bereich", wo es keine Ursache gibt. Dieser "Bereich", der aus der Sicht der Aufklärung paradoxerweise das Eine als der Widerstreit der Vielen ist, ist der Heraklitische "Logos". Über diesen Bereich kann nichts ausgesagt werden, jeder

⁷ Eco: Die Grenzen der Interpretation, a.a.O., S. 425.

Text und jede Reflexion kann nur seine Abwesenheit bestätigen. Da Strauß selbst Texte verfaßt, sind auch diese interpretierbar und vom Ursprung entfernt, sie sollen aber vom Verlust des Paradieses künden, das vor der ersten Differenzierung durch die Wörter zu situieren ist, von dem aber nie gesprochen werden kann.

5. Die Welt als Buch

Der Name ist nicht einerlei mit der Sache. Der Name ist artikulierter Schall, welcher die Sache bezeichnet und andeutet; der Name ist kein Teil der Sache oder ihres Wesens; es ist ein fremdes Teilchen, das der Sache beigelegt wird und außer ihr besteht. Gott, der einzig und allein in seiner eigenen Fülle besteht und die Fülle aller Vollkommenheit ist, kann in sich selbst weder wachsen noch sich vergrößern. Sein Name aber kann wachsen und zunehmen durch das Lob und den Preis, den wir ihm über seine geoffenbarten Werke beilegen: welche Lobpreisung wir ihm um so weniger einkörpern können, weil bei ihm kein Zuwachs am Guten möglich ist. Wir richten solche also an seinen Namen, welcher etwas außer ihm, aber ihm am nächsten ist. Dies ist die Art und Weise, wie Gott allein alles Lob und alle Ehre gebührt.¹

Michel de Montaigne spricht hier von der Welt der Namen, die getrennt von Gott und den Objekten existieren, die aber dennoch wesentlich und unentbehrlich sind, um die Welt zu generieren. Wenn zur "Welt kommen [...] zur Sprache kommen" (Peter Sloterdijk) bedeutet, die "Verwörterung der Welt" (Herodot) das Resultat abendländischer Geistesgeschichte ist, die Welt als Sprache (Martin Heidegger), als "Bibliothek von Babel" (Jorge Luis Borges) existiert, dann ist eine "Lesbarkeit der Welt" (Hans Blumenberg) die Möglichkeit, die Einschränkung und die Forderung an das Individuum. So ist die Wirklichkeit abhängig vom Willen, Erkenntnis und Wissen zu erlangen, sie wird nach Jacques Lacan aufgrund der Sehnsucht nach dem Ganzen durch die Signifikanten getrieben und bekommt dadurch ihren immer nur begrenzt gültigen und zugleich ungültigen Rahmen. Das Foucaultsche große Archiv beinhaltet alle Zeiten und Räume als Bücher, deren Vielzahl an Perspektiven den Beobachter ruhelos und ortlos werden läßt. Ein Punkt im Raum, der ohne Ausdehnung kein Selbst hat, obwohl er existiert, wird zum Mittelpunkt der Welt, der, da er nie teilbar ist, aus nichts besteht, obwohl sich alles um ihn dreht.

Die Aufhängung des "Foucaultschen Pendels" ist ein Mittelpunkt der Welt, der jegliche Suche nach dem Ursprung als Fixpunkt und einer Kausalität als Metaebene auf sich selbst zurückführt. Jeder Signifikant verweist nur wieder auf einen anderen Signifikanten, das Zentrum liegt im sich bewegenden Text, im Spiel der Wörter, in deren reinen Selbstbezüglichkeit.

¹ Michel de Montaigne: Über Lob, Preis und Ruhm, in: ders.: Essays, übers. v. Johann Joachim Bode, hg. v. Rudolf Noack, Leipzig 1990, S. 154–170, hier: S. 154.

6. Gleiten über die Grundlosigkeit des Textes

Das Treiben der Signifikanten konstituiert aber keinen festen Grund. Die von Nietzsche angekündigte, von Stéphane Mallarmé vorbereitete Verschiebung des Zentrums zur Sprache und zur Schrift und die von Ferdinand de Saussure vorgedachte Abtrennung des Signifikanten vom Signifikat hat ein grundloses Denken zur Folge: die Interpretation der Interpretation der Interpretation etc. korreliert als unendlicher Regreß mit dem Beobachter des Beobachters des Beobachters etc. Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein als die Gravitationszentren der Hermeneutik und der Sprachphilosophie im 20. Jahrhundert begründen die Grundlosigkeit, über die die gegenwärtig aktuellen Vorstellungswelten von Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida auf der einen und Paul Watzlawick, Niklas Luhmann auf der anderen Seite so schnell gleiten, daß sie nicht einbrechen. Verschärft wird die Absturzgefahr durch die Thesen der Chaostheorie und durch logische Figuren à la George Spencer Brown.

7. "Ich", der andere und der Text

Während die Wissenschaft planmäßig und auf das Objekt bezogen agiert, ist für die Kunst "Alles" mit jeder Vorgehensweise das Wahrzunehmende und zu Studierende. Die abendländische Kultur orientiert sich an drei Zentren: Das "Ich", der andere und der Text. Von diesen muß der Schriftsteller ausgehen, auch wenn er darüber hinausgehen will. Botho Strauß' Denken und seine Texte gehen über das "Ich", den anderen und den Text als Text nicht hinaus, alles andere ist Schweigen. Dabei fallen alle drei Bedeutungen in einen Punkt und gleichzeitig wieder auseinander und erzeugen die Spannung, von der Strauß' Texte berichten. Diese drei Bedeutungen sind auf der Suche, stehen in der Frage nach dem ganz anderen. Eine punktförmige und zugleich ausgedehnte Existenz führt zu Paradoxien derselben Art wie Zenons Pfeil und diese Paradoxien machen in Strauß' Texten einen Teil ihres hermetischen Charakters aus:

Wie sind wie Quarks, Wesen ohne jede Ausdehnung, weniger als ein Punkt in der Dauer, und immer zu dritt und unzertrennlich wie Raum und Zeit. Es ist nichts geschehen; unser Leben – die Zwischenzeit – war ein Ereignis auf der untersten, unbestimmbarsten Szene der Materie. Ein Ich, ein Haus, ein Gast. Masselos und ungemessen. (FU 65)

Das "Ich", das "Haus" der Sprache und der andere als "Gast" sind Subjekt und Objekt zugleich, im erlebenden Individuum trifft sich der Text selbst, die Welt als Text beinhaltet den Menschen als Text während der Kopf des Menschen als Text die Welt als Text enthält. Die philosophische Frage, ob der Mensch frei ist oder determiniert, wird von Strauß' Denken in den unendlichen Regreß getrieben und hat so die paradoxe Antwort Ja/Nein/Ja etc., denn diese Frage selbst ist ein Text, der wieder aus dem durch den Text bestimmten Bewußtsein stammt.

8. Das Bewußtsein des Bewußtseins

Die Funktion des Bewußtseins in der Welt als Text im Text spiegelt sich in Peter Handkes "Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt" und als Abstraktion im "Re-Entry", der logischen Form aus den Abstraktionen des George Spencer Brown. Das Differenzierungsmuster kopiert sich wiederum in sich selbst. Die Differenzierung System/Umwelt wird noch einmal im System durchgeführt. Claude Lévi-Strauss ist der Meinung, daß dem Mythos eine unbewußte Struktur eignet, in der sich das Aktions-Muster des menschlichen Geistes reflektiert. Der Mythos als ein früher Versuch, die Welt zu erzählen und zugleich eine Erzählung, die die Wahrnehmung der Welt erst möglich macht, da sie die Koordinaten erstellt, ohne die eine Kommunikation und eine Orientierung nicht möglich ist, ist der Vor-Text aller uns heute bekannten Texte, seien sie nun religiöser, literarischer oder wissenschaftlicher Provenienz. So ist seit Beginn des abendländischen Denkens die Welt nur zugänglich über den Text. Ob dieser Text nun als Mimesis oder als Simulation gedeutet wird, ist egal. In keinem Fall kann der Text übergangen werden, die Welt muß wie jeder Text gedeutet, mit Sinn erst erfüllt werden. Das neuzeitliche Unternehmen, das Fundament der Welt als Materie zu erkennen, generiert aus sich selbst mit Kant einen philosophischen Antipoden. Auch die Physik als "Königin" der Naturwissenschaft entfernt sich am Ende des 20. Jahrhunderts von der Annahme einer elementaren Separation der Materie vom Text. Selbst die Vorstellung über das erkennende Gehirn ist als "Theoriegefüge [...] als historisch gewachsene Konstruktion zu begreifen."¹ John R. Searle fragt alle Materialisten provozierend:

Wie kann es beispielsweise sein, daß die Welt nichts außer Materie-Teilchen ohne Bewußtsein enthält und trotzdem auch Bewußtsein in ihr ist? Wie kann ein mechanisches Universum Menschen mit Intentionalität enthalten – das heißt Menschen, die für sich die Welt repräsentieren können? Kurz, wie kann eine wesentlich bedeutungslose Welt Bedeutung enthalten?²

Ohne den Akt der Interpretation ist die Natur nicht einmal Natur, denn Natur ist selbst ein Zeichen, für das ein Signifikat erst gefunden werden muß. In der Psychologie zeigt die Hypothesentheorie der Wahrnehmung, daß jede Wahrnehmung nur mit Hilfe der im Kopf des Individuums persistierenden Einstellungen gelingt. Die Einstellungen des Menschen oder einer Gruppe determinieren als Mentalitäten die materielle und kulturelle Wirklichkeit:

Die Geo-Historie der Raum-Zeiten des materiellen Lebens und die Ethno-Historie der Mentalitäten entwickeln sich in ein und derselben Spannung, in der das Wortereignis dazu

¹ Olaf Breidbach: Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt 1997, S. 21.

² John R. Searle: Geist, Hirn und Wissenschaft, Frankfurt 1986, S. 12.

neigt, in seiner Territorialisierung zu verschwinden, bis zu dem Punkt, an dem die Historie, damit sie nicht ihrerseits verschwindet, den getilgten Bindestrich von neuem ziehen muß.³

³ Jacques Rancière: Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens, Frankfurt 1994, S. 113.

9. Die Anwesenheit der Abwesenheit

"Wo ein Bild ist, hat die Wirklichkeit ein Loch" (TdW 42) und es bezeugt mit seiner Anwesenheit nur die Abwesenheit des Realen. Strauß' Rezeption der (Neo-) Strukturalisten befördert die grundsätzliche Abwesenheit des Wesentlichen zum Thema jedes seiner Theatertexte. Das Wort aus dem unendlichen Buch des Jorge Luis Borges gibt dem Individuum den Halt zum Preis seiner Versklavung durch das Wort. Das Wort, dessen Bedeutung nicht mehr eindeutig ist, wird zum Mittelpunkt, der ewig entgleitet. Schon in Strauß' erstem Theatertext werden die "Gebrüder Spaak" gewaltsam getrennt, der Signifikant bleibt bindungslos zurück. Jacques Lacans "Begriff des Signifikanten" diskutiert die Anwesenheit der Abwesenheit. Strauß liest sehr früh die (neo-) strukturalistischen Theoretiker, er nimmt wie Peter Handke einen Trend auf, der Mitte der sechziger Jahre in Frankreich gegen die Dominanz der "littérature engagée" opponiert. Der Signifikant ist nun

von zentralem Interesse, gelangt aber erst seit den sechziger Jahren als wesentlicher Bestandteil der strukturalistischen Woge zur vollen Bedeutung. In diesem Zusammenhang erschließt sie, was Jean-David Nasio die 'Nabel'-Bedeutung eines Begriffs nennt, also seine Entstehungsbedingungen und seine Entwicklung. Aus dieser signifikanten Struktur heraus wird sich, einer doppelten Logik von Orten und Kräften folgend, eine Dialektik entwickeln. Diese Dialektik, die den Primat des Signifikanten über das Signifikat zugrunde legt, setzt somit die Welt als Phantasma und kennzeichnet die Ordnung der Dinge als der Sprache (langage) untergeordnet. In diesem Sinne gehört die signifikante Kette, wenngleich sie aus einem sehr freizügigen Umgang mit der Saussureschen Auffassung erwächst, dennoch zu einer allgemeineren, typisch strukturalistischen Konzeption, welche die Sphäre des Diskurses autonomisiert und die Ordnung der Dinge aus der Ordnung der Wörter errichtet. Die Welt wird nur noch durch den Signifikanten des Mangels zusammengehalten, durch 'das Ding', das Lacan von Heidegger übernimmt, um die Vierteilung in Erde, Himmel, Menschen und Götter zu benennen. 'Das Ding dingt Welt', heißt es bei Heidegger, doch wie bei ihm 'trägt [das Ding] dieses Geviert, weil es im wesentlichen durch eine Leere konstituiert wird'. Der Raster der Welt schreibt sich damit aus einem zentralen Mangel ein, der die Bedingung ihrer Einheit ist.¹

Das Fehlen des transzendentalen Signifikats und der zentrale Mangel in der Immanenz der Wörter initiiert dann Ende der siebziger Jahre bei Strauß eine Suche nach Fixpunkten, letzten Endes nach Sinn im Entgleiten, in dem durch das unendliche Archiv gespeisten Treiben der Signifikanten. Der Ausgleich des Mangels, der natürlich nie gelingt, wird dennoch und gerade deshalb versucht, Heideggers "Frage" als "Frömmigkeit des Geistes" evoziert auch die Hinwendung zur Mystik und zur Gnostik.

¹ Francois Dosse: Geschichte des Strukturalismus. Band 1: Das Feld des Zeichens, 1945–1966, Hamburg 1996, S. 354.

10. Der Dichter und der Existentialismus

Und so bewegen wir uns hier ständig im Kreise. Das ist das Zeichen, daß wir im Bereich der Philosophie uns bewegen. Überall ein Kreisen. Dieses im Kreise sich bewegen der Philosophie ist wieder etwas, was dem vulgären Verstande zuwider ist. Er will gerade ans Ziel kommen, so, wie man der Dinge im Handgriff habhaft wird.

(Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik)

Strauß folgt Heidegger und interessiert sich für die Philosophie der Vorsokratiker, insbesondere für den Heraklitischen "Logos" als Einheit der Vielheit, für die Vor-Texte von Heidegger wie Paulus, Meister Eckehart und Kierkegaard, das existentialistische Denken löst das dialektische ab: "Soziale Demokratien brauchen keinen Heilshorizont. Viel eher der einzelne Freie, das aufgerichtete Bewußtsein wird seiner bedürfen." (AW 306) Dieses Zitat von Strauß reflektiert seine Bewegung weg von der Kritischen Theorie, hin zum Existentialismus. Heidegger als Kierkegaard nachfolgend dominierender Philosoph des Existentialismus begegnet in seiner Analyse der Existenz der Vorstellungswelt der abstrakt-reduktionistischen Ontologie vom Menschen als wissenschaftlichem Objekt mit seiner Fundamentallontologie, welche die humane Existenz als Dasein sieht. Dieses Dasein als Sorge mit der fundamentalen Struktur der Existentialien setzt sich in Opposition zu der Wahrnehmungswelt von Allgemeinheit, in der mithilfe von Explikation und Logik eine Kognition der vernünftigen Ein- und Zurichtung des Individuums in der es umgebenden Welt versucht wird. Somit unterläuft Heidegger die im Subjekt fixierte Vernunft, die Legitimation einer Metaphysik ist, welche den Menschen als Zentrum des Seienden betrachtet.

Subversiv im Verhältnis zum neuzeitlichen Welt-Text, der dem Willen zur Macht, dem Übermenschen, den Nietzsche als Halteform im Nihilismus setzt, als Grundlage dient, verhalten sich die Kritiker der im Subjekt verankerten Vernunft. Während Adorno noch das Subjekt erhalten will, da es sich als etwas nicht mit sich selbst Identisches vorzustellen hat, unterläuft Heidegger die nicht fixierbare Identität des Subjekts, die ihr Fundament in der Regentschaft des Seienden hat.¹

Denken, Sprechen und Sprache sind für Heidegger nicht differenziert, vielmehr wirken sie im gegenseitigen Rekurs aufeinander und zusammen. Der Logos als die Rede über die Um-Welt läßt die Dinge, von denen die Rede ist, in zweifacher Hinsicht als zu Sehendes wirksam werden: als sichtbar und als Gesehenes, das durch die Rede festgelegt werden kann. Für Heidegger untersucht "Logik als Wissenschaft von der Rede [...] das Reden in dem, was eigentlich ist, d.h. in diesem Offenbaren. Für die Logik ist die Rede Thema im Hinblick auf deren Grundsinn: Welt und menschliches Dasein, überhaupt Seiendes sehen zu lassen."² Die Wahrheit als Sichtbar-werden-lassen ist allein mithilfe der Ent-Deckung in der Rede zu finden. Heidegger präferiert als Mittel der Ent-Deckung in der Sprache die Poesie.

¹ Vgl. zu Heidegger: Rolf Günther Renner: Die postmoderne Konstellation. Theorie, Text und Kunst im Ausgang der Moderne, Freiburg 1988, insbes. S. 183ff.

² Martin Heidegger: Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt 1976, S. 6.

Grund dafür ist das Vermögen der Poesie, die Vorbedingung, die Grundlage der Sprache selbst auf der Bühne der Um-Welt zu zeigen.

Das Sein ist der zentrale Ausgangspunkt einerseits der empirischen Sprache. Andererseits zugleich derjenigen Sprache, welche das Sein zu entdecken und mitzuteilen hat, obwohl die Sprache das Sein selbst nicht ist. Die Sprache, die das Sein mitteilt, ist dem (poetischen) Denken als Ziel vorgesetzt: "Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das unausgesprochene Wort des Seins zur Sprache."³ So ist auch bei Strauß schon alles vorhanden, diese Vorstellungswelt begründet seinen Konservativismus, denn nicht der Fortschritt, sondern der Rückgriff erweitert die Möglichkeiten des Individuums. Das Symbol des Seins ist bei Strauß der "Nanos", der bei seiner Geburt in der Singularität alle Möglichkeiten des Seins in sich trägt und mit der sofort beginnenden Aufnahme und Annahme von Kultur in der Bevorzugung von ihm beigebrachter Ideen gleichzeitig die unendlich vielen alternativen Ideen unterdrückt. Als Erwachsener lebt er mit dem Halt der dann erstarrten Ideen. Wenn diese angezweifelt werden oder nicht mehr funktionieren, dann erleidet das Individuum "Weltfremdheit":

Der theologische Zweifel kann als Exerzitium dienen, um bis an den Nullpunkt jeder Gewißheit vorzustoßen, dem Gedanken Zuflucht um Zuflucht zu verweigern, ihn ohne Schutz in die kälteste Zone der Erkenntnis zu verwerfen, in den Abgrund der restlosen Zugehörigkeit alles Menschenerdenklichen zur Welt und zum Weltganzen: all das Heilige bloß Ordnungsbedarf, Mangelausgleich, autokatalytische Wärme, Bindungsangebot! Dieser Schock der ausweglosen Immanenz erzeugt schließlich Weltfremdheit: absolute Verlorenheit. Wer sie erfährt, steht zunächst lediglich vor dem Gesetz, von dem er sich losmachte; dann aber, eines Nachts, steht er auch nicht mehr im Blick eines anderen Menschen, sondern steht davor eisig allein. Das Davor-Sein verfolgt ihn nicht, es straft ihn nicht, es ist nur da und setzt ihn aus. Wie ein Raumpfänger, den man auf einem fremden Planeten zurückließ. Obwohl doch unter Menschen, obwohl doch scheinbar überall verständigt, hat freilich die Abtrünnigkeit in ihm keinen Halt gemacht und ist er, ohne seinen Willen, weiter gefallen, aus der Welt hinaus. (BL 72f.)

In diesem Zitat vermischt sich gnostisches mit existentialistischem Gedankengut, zwei Vorstellungswelten, die sich nicht ausschließen, denn nach Umberto Eco kann "eine gnostische Inspiration im Existentialismus und besonders bei Heidegger (das Dasein als 'Geworfensein' in die Welt, das Verhältnis zwischen weltlicher Existenz und Zeit, der Pessimismus)"⁴ konstatiert werden. Auch der Neo-Gnostiker Peter Sloterdijk spricht in seinem Buch "Weltfremdheit" im Zusammenhang mit Heidegger von dem "unfreiwillig erlittene[n] Entzug von Welt".⁵ Angst darf keineswegs mit Furcht gleichgesetzt werden, die auf ein Ding bezogen ist, sondern wird von Heidegger im Rekurs auf Kierkegaards Definition der Angst erörtert, in der der Terminus als Begriff für objektlose emotionale Wahrnehmungslandschaften eingesetzt wird. Die perzipierte Ursache der Angst ist bei Heidegger das In-der-Weltsein.

Wir können nicht sagen, wovor es einem unheimlich ist. Im ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir versinken in eine Gleichgültigkeit. Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchen kehren sie sich uns zu. Die-

³ Martin Heidegger: Über den Humanismus, Frankfurt 1981, S. 52.

⁴ Umberto Eco: Das Irrationale gestern und heute, in: ders.: Über Spiegel und andere Phänomene, München 1988, S. 9–24, hier S. 21.

⁵ Peter Sloterdijk: Weltfremdheit, Frankfurt 1993, S. 322.

ses Wegrücken des Seienden im ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt nur über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses 'kein'. Die Angst offenbart das Nichts. Wir 'schweben' in Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, daß wir – diese seienden Menschen – inmitten des Seienden uns mitentgleiten. Darum ist im Grunde nicht 'dir' und 'mir' unheimlich, sondern 'einem' ist es so. Nur das reine Dasein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da."⁶

Das Erleben der Angst als ein Ausgesetztsein in das Nichts rückt das Dasein aus der konventionellen, normalen Situation des besorgenden Handelns und entdeckt so das Sein. So ist für Heidegger die existentialistische Angst eine Grundbedingung, denn für ihn positioniert sich das Dasein in der Lage der Uneigentlichkeit, der Seinsvergessenheit, die sich nicht daran erinnern kann, daß Dasein auf eine grundlegende Verbindung zum Sein basiert und ein Sein zum Ende ist.

Das Heideggersche "Entgleiten des Seienden" und das gnostische unaufhaltsame Wegschlittern des Sinns thematisiert Strauß in Bezug auf die Sprache so:

Das Wesen des Sprechenden besteht nun aus Flucht. So sehr er sich zusammenfassen will, strebt doch das Innerste auswärts, auswärts immerzu, den alten, oft durchquerten Korridor entlang, an den die halbgeöffneten Türen grenzen, Spalten, durch die man Menschen nur in Umrissen, Begebenheiten nur für Sekunden wahrnimmt. Da man in kein Zimmer hineingehört, sondern in diesem unsäglichen Haus nur laufen kann, nicht wohnen, einem unbekanntem Ausgang zustrebt, während Haut und Geist schon verderben und nur der Flur sich unabsehbar verjüngt, wird man hier nie ausruhen können, wird man, wenn's einer bezeugen müßte, hier auch nie gewesen sein. (BL 43)

Das Leben als Sein zum Tode und als Haus, das aufgrund des andauernden Wegschlitterns des Sinns nicht bewohnbar ist. Heidegger erklärt die Alternative: "Im Retten der Erde, im Empfangen des Himmels, im Erwarten des Göttlichen, im Geleiten der Sterblichen ereignet sich das Wohnen als das vierfältige Schonen des Gevierts."⁷ Somit intendiert Heidegger, daß das Individuum nicht die Dinge besetzt, vielmehr durch Schonen in ihrem Wesen läßt. Wohnen zeigt bei Heidegger auf das Denken und somit auf die Sprache:

Weil die Sprache das Haus des Seins ist, deshalb gelangen wir so zu Seiendem, daß wir ständig durch dieses Haus gehen. Wenn wir zum Brunnen, wenn wir durch den Wald gehen, gehen wir schon immer durch das Wort 'Brunnen', durch das Wort 'Wald' hindurch, auch wenn wir diese Worte nicht aussprechen und nicht an Sprachliches denken.⁸

"Nur insofern der Mensch spricht, denkt er; nicht umgekehrt, wie die Metaphysik es noch meint."⁹ Wenn also die Sprache das Leben ist, dann bedeutet Dichtung für Heidegger das Wohnen: "Das Dichten erst bringt den Menschen auf die Erde, bringt ihn so in das Wohnen."¹⁰ Für Strauß ist der Dichter der Erste unter den Denkern: "Man möge so viele Lichter, Intelligenzen prüfen, wie es gefällt: das poeti-

⁶ Martin Heidegger: Phänomenologie und Theologie, in: ders.: Wegmarken, Frankfurt 1978, S. 323.

⁷ Martin Heidegger: Bauen Wohnen Denken, in: Vorträge und Aufsätze, Teil II, Pfullingen 1967, S. 25.

⁸ Martin Heidegger: Wozu Dichter, in: ders.: Holzwege, Frankfurt 1972, S. 286.

⁹ Martin Heidegger: Was heißt Denken, Tübingen 1971, S. 51.

¹⁰ Martin Heidegger: "... Dichterisch wohnet der Mensch ...", in: ders.: Vorträge und Aufsätze, Teil II, S. 66.

sche bleibt das beste." (BL 26) Durch die Dichtung generiert sich die wörtliche Um-Welt. Die Göttlichen und die Sterblichen, Himmel und Erde erfaßt das "Geviert", welches von den Dichtern aber erst kreierte werden muß. Diese dichten aus der Fülle der Möglichkeiten des anhaltend Bereitstehenden, das zu entdecken ist:

Nur Sprache selbst kann auf eine sinnliche, partikuläre, nichthistorische Weise Vergangenheit, Zeitenstaub enthalten, Sprache, die ihrer Herkunft nach eine aus Werken gebrochene Sprache ist, also eine aus erhöhtem Bewußtsein hervorgegangene, die neues erhöhtes Bewußtsein schafft. Dies macht vielleicht den tieferen Sinn von Muttersprache aus. In einer fremden trägt einen die Eigenerinnerung der Sprache nicht. (BL 78)

In jedweder Sprache ist das Noch-Nicht-Gesagte versteckt, das bereit ist zu seiner Entdeckung:

Indes die Sprache spricht. Sie befolgt zuerst und eigentlich das Wesen des Sprechens: das Sagen. Die Sprache spricht, indem sie sagt, d.h. zeigt. Ihr Sagen entquillt der einst gesprochenen und bislang noch ungesprochenen Sage, die den Aufriß des Sprachwesens durchzieht. Die Sprache spricht, indem sie als die Zeige, in alle Gegenden des Anwesens reichend, aus ihnen jeweils Anwesendes erscheinen und verschwinden läßt. Demgemäß hören wir auf die Sprache in der Weise, daß wir uns ihre Sage sagen lassen.¹¹

Da Sprache und Rede ein Sichtbarmachen der in der Gegenwart unsichtbaren Wahrheit ist, hat das Verstehen bei Heidegger (und bei Strauß) sein Fundament nicht im Subjekt, sondern im Sein. Resultat dieses Perspektivenwechsels ist eine erkenntnistheoretische Dezentrierung des Subjekts. Das Sein und die Sprache als das Refugium der Wahrheit sind dem zeitlichen Vorhandensein vorgeschaltet.

Heideggers nachmetaphysische Vorstellungswelt, die das Subjekt als sprachliches Zeichen inszeniert, welches synchron jedoch nicht im Subjekt zentriert ist, antizipiert einige Vorstellungswelten der postmodernen Philosophie. Jedoch stört die Heideggersche Vorgängigkeit von Sein die Ad-Libitum-Präsenz von Sprachspielen, die speziell für den Poststrukturalismus kennzeichnend sind. Die Setzung des Seins in Verbindung zum Geviert legt das Fundament einer Einheit, die in der Postmoderne schnell dekonstruiert wird.

¹¹ Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1975, S. 254.

11. Eros und Erkenntnis – zum emanzipativen Potential des Ästhetischen

Heideggers Fundamentalontologie trifft in der Vorstellungswelt von Strauß auf die frühe Prägung durch die Lektüre der Schriften von Theodor W. Adorno. Die Gemeinsamkeiten der beiden Philosophien überwinden in Strauß' Denken die Unterschiede, Adornos Totalitarismus-Verdacht gegenüber dem Versuch, das Ganze begrifflich zu beherrschen, harmoniert nicht unerheblich mit Heideggers Mißtrauen gegenüber dem Seienden als letztgültige Wahrheit.

Theodor W. Adornos vorrangiges Bestreben ist es, die Philosophie wieder in einer herrschaftsfreien Lage zu positionieren, um als Kritik an der Moderne deren Konsequenz in der Erscheinung von politischen und militärischen Ausformungen des Totalitären als Bilanz der "instrumentellen Vernunft" erkennbar zu machen und dazu Gegenentwürfe zu konstruieren.¹ Als die prominentesten und relevantesten philosophischen Arbeiten Adornos werden die "Negative Dialektik" und die "Ästhetische Theorie" angesehen. Ästhetik und Kunst im Zentrum der Analyse ist ein philosophischer Ausgangspunkt, der zuerst verwundern mag, scheint doch die Kunst nicht der primäre und geeignetste Medienzeitraum zu sein, in dem gesellschaftliche Interessendivergenzen oder gar der klassisch-marxistische Klassenkampf ihren Weg in die allgemeine Gesellschaft beginnen. Die Fokussierung des philosophischen Erkenntnisinteresses auf die Kunst resultiert bei Adorno aus der Einsicht, daß die Vorstellung von der Welt infolge der

totale[n] Organisation der Gesellschaft durch big business und seine allgegenwärtige Technik so lückenlos besetzt ist, daß der Gedanke, es könnte überhaupt anders sein, zur fast hoffnungslosen Anstrengung geworden ist. Das teuflische Bild der Harmonie, die Unsichtbarkeit der Klassen in der Versteinerung ihres Verhältnisses gewinnt darum nur jene reale Gewalt übers Bewußtsein, weil die Vorstellung, es möchten die Unterdrückten, die Proletarier aller Länder als Klasse sich vereinen, angesichts der gegenwärtigen Verteilung von Ohnmacht und Macht aussichtslos erscheint.²

Die marxistischen Themen und Instrumente Interessenkonvergenz und Klassenkampf können nicht mehr zeitgemäß sein, denn das Proletariat als Träger der geschichtlichen Entwicklung der idealen Zukunft hat sich im Totalitarismus der faschistischen und stalinistischen Politik diskreditiert. Als Fluchtpunkt, welcher nicht mehr Zentrum der Weiterentwicklung, aber der Kritik sein kann, bleibt übrig der bürgerliche Intellektuelle als vereinzelter Deuter und Künstler. Diesem allein gesteht Adorno die Potentialität zu, der Vorherrschaft der Konvention zu widerstehen und einer "instrumentellen Vernunft" die Stirn zu bieten. Dabei geht es Adorno

¹ Hier wie im folgenden vgl. zu Adorno: Hans-Martin Lohmann: Adornos Ästhetik, in: Willem van Reijen: Adorno zur Einführung, Hannover 1980, S. 71ff.

² Theodor W. Adorno: Reflexionen zur Klassentheorie, in: Gesammelte Schriften, Band VIII, Frankfurt 1970, S. 376.