

Woran läßt sich heutzutage glauben?

Anmerkungen zum Denken von Peter Strasser

Peter Strasser, Philosoph in Graz, hat einen weiten Weg hinter sich. Der läßt sich rein quantitativ mit zwölf veröffentlichten Büchern angeben. Zuletzt fand sein „Journal der letzten Dinge“ große Beachtung in den Feuilletons. Der Sache nach erstreckt sich dieser Weg von der Position „einer kritischen Dekadenz“¹ als Ausgangspunkt hin zum vehementen Vertreten eines objektiven Idealismus, so daß sich der 1950 Geborene den Ruf zuzog, „ein metaphysischer Schwerenöter“² zu sein. Diese Entwicklung hin zum Idealismus mag für Leute vom Fach ein starkes Stück sein: Schließlich zieht er „metaphysische Konsequenzen“ aus seinen Leitfiguren Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger und Theodor W. Adorno. Für den Zeitgenossen ist es interessant zu sehen, wie da Skepsis ein Stück weit aufgegeben und die Erfahrung von Transzendenz ein Thema wird. Zunehmend geht es ihm nämlich um die Frage des Glaubens: nicht um eine stupide Restauration desselben, aber um die Frage, wie denn Glauben heutzutage noch möglich, ja was darunter zu verstehen sei und worin die Haltung des Glaubens bestehe. Immerhin handelt es sich bei Strasser um den langjährigen Vordenker des Avantgarde-Festivals „steirischer herbst“, der auf seinem Weg eine Abrechnung mit moderner Kunst unternimmt und sich hartnäckig um Möglichkeit und Art von Transzendenz Erfahrung bemüht.

Der Grund dafür liegt in der Vorherrschaft der Naturwissenschaften, deren Methode im Naturalismus zur Weltanschauung geworden ist. Da werden dann klassisch metaphysische Fragen, wie die nach der Willensfreiheit, dem Sinn des Lebens und des Todes oder nach Gott als sinnlos abgetan; oder deren Beantwortung wird abhängig gemacht vom neuesten Stand der Forschung. Diese Antworten befriedigen jedoch nicht. Vielmehr müssen sie sich die Rückfrage: „Ist das denn alles?“³ gefallen lassen. Darin zeigt sich ein metaphysischer Impuls, der unterschiedliche Gestalten annehmen kann. Von Anfang an interessierte sich Strasser für solche Ausbruchsversuche aus der reinen Immanenz.

Philosophie vollzieht sich heute über weite Strecken in der Kommentierung ihrer eigenen Texte. Zu sehr weiß man um die Bedingtheit unseres Denkens durch Tradition, als daß man diese einfach beiseite lassen könnte. Philosophie ist damit immer auch ein Gespräch mit bisher Gedachtem. Bei Strasser wird das darin deutlich, daß sein Schreiben oft geradezu eine Reaktion auf Gelesenes ist. Dadurch begegnet einem beim Lesen eine Vielfalt von Motiven. Das macht es nicht einfach, seine Ge-

danken von der Auseinandersetzung mit bestimmten Texten zu lösen. Hier sei der rote Faden entlang der Themen „Immanenzverdichtung“, Ausbruchsversuche aus derselben und religiöses Empfinden gelegt.

Die Welt als Gefängnis und Ausbruchsversuche daraus

Für eine Aufklärung, wie sie Strasser zurückweist, wird von ihm des öfteren Ernst Topitsch zitiert, der ebenfalls in Graz lehrte und bekannt wurde als Vertreter einer Philosophie mit positivistischem Vorzeichen. Topitsch war darum bemüht, über mythologisches, religiöses und metaphysisches Denken aufzuklären, indem er es als Projektion naheliegender und vertrauter Phänomene in den Kosmos entlarvt, die dazu dienen sollte, jeweilige Wertauffassungen zu stützen.

Das Projekt der Weltanschauungsanalyse zielt darauf, diese Projektionsmechanismen zu durchschauen und als empirisch, d. h. wissenschaftlich nicht gedeckt aufzuweisen. Der Vorwurf, daß man „durch die Zerstörung traditioneller Weltanschauungsformen den Menschen seiner Heimat im Universum beraubt und ihn ins Nichts hinausgestoßen“ habe, kann Topitsch „keineswegs über Gebühr beeindrucken“. Freilich: „Dem Trostbedürftigen ist es nunmehr versagt, sich damit zu beruhigen, daß über dem geschichtlichen Strom der sich wandelnden menschlichen Wertungen die Sterne unveränderlicher Prinzipien leuchten“; die damit einhergehenden „psychologischen Effekte“ verlangten eine „nüchterne Beurteilung“, die darauf hinausläuft, daß es besser sei, am Aufklärungsprozeß festzuhalten, als aus falscher Rücksichtnahme überkommene Mentalitäten zu schützen:

Die „Menschen gewöhnen sich an die ‚Entzauberung der Welt‘, bis sie den ganzen Vorgang nicht mehr als solche empfinden: die Anpassung des Gefühlslebens an die Erkenntnis ist vollzogen.“⁴

Was bleibt, ist die Wertirrationalität des Weltenlaufs, und der Blick auf „die ‚nackten Tatsachen‘ der Realität“⁵. Die Tatsachen sind weder gut noch schlecht und für sich genommen sinnlos.

Tatsächlich wurde die Aufklärung von seiten der Naturwissenschaften vorangetrieben und deren Auffassung der Natur sowie des Lebens der Menschen ist vorherrschend geworden. Diese Dominanz der Naturwissenschaften hat eine „Immanenzverdichtung“ zur Folge, die auch andere Bereiche in ihren Bann zieht: So hält sich die Philosophie vorwiegend in den „Trockengebieten der Sprachanalyse und des Naturalismus“⁶ auf; also auch hier haben nur natürliche, d. h. empirisch überprüfbare Gründe Geltung. Zusammengefaßt kann diese Signatur unserer Zeit werden mit der Kennzeichnung, daß man bestrebt ist, gewissermaßen alles von dieser Welt sein zu lassen. „Alles, was ist, ist demnach in der Welt.“ Und: „Alles ist, wie es ist.“⁷ Das Gefühlsleben hat sich dem aber nicht angepaßt. Bekannt sind die Ausbruchsversuche, die von Irrationalismen unterschiedlichster Provenienz unternom-

men werden, von denen man viele unter der Bezeichnung „New Age“ zusammengefaßt findet. Angesichts der sinnlosen Abläufe, wie sie die Naturwissenschaft kennt, ist die Sinnfrage nur um so vordringlicher geworden. Religion, in ihrer konfessionellen Verfaßtheit, ist nur *ein* – kaum mehr wahrgenommenes – Schlupfloch aus der total gewordenen Immanenz.

Von Anfang an galt das Interesse unseres Autors diesen Ausbruchsversuchen. Einer wurde zum Beispiel von Paul Feyerabend unter dem Banner des Relativismus unternommen:

„Behalten wir bloß die eine Lehre, daß es viele Weisen des In-der-Welt-Seins (z. B. Mythos, Wissenschaft) gibt, jede mit ihren Vorteilen und ihren Nachteilen, und daß sie alle nötig sind, um uns zu Menschen im vollen Sinn des Wortes zu machen und die Probleme unseres Zusammenlebens in dieser Welt zu lösen. Eine solche fundamentale Lehre muß nun mehr sein als eine rein intellektuelle Einsicht. Sie muß die Kraft haben, unsere Gedanken zu beleben und unseren Gefühlen Richtung zu geben. Sie muß eine Weltanschauung sein oder, verwenden wir doch nur ohne Furcht das alte Wort, eine *Religion*. Nur eine Religion kann die vielen Strömungen, die vielen widersprüchlichen Errungenschaften, Hoffnungen, Dogmatismen, die es heute gibt, zähmen und zu einer harmonischen Entwicklung zusammenführen.“⁸

Auf diesen Versuch, die naturwissenschaftliche Zugangsweise zurückzudrängen, indem man sie relativiert und an andere Möglichkeiten der Weltauffassung erinnert, kommt Strasser des öfteren zu sprechen. Zwei Schwierigkeiten hebt er hervor: Der Relativismus hilft den Menschen nicht, neue Antworten auf ihre „metaphysischen Bedürfnisse“ zu finden, vielmehr ermutigt er bloß, in den unterschiedlichsten Richtungen zu suchen. Damit ist er aber nicht in der Lage, die ihm zugedachte Rolle als Religion zu übernehmen. Was bleibt ist ein „Totalisierungsdefizit“, das unser Lebensgefühl beeinträchtigt und das von der Unmöglichkeit herrührt, unsere „Lebensregungen und Lebensinhalte unter *einer* Lebensperspektive“⁹ fassen zu können. Damit tritt aber noch ein weiteres Problem hervor: Die relativistische Haltung als ursprünglich antitotalitäre schlägt um in einen Totalitarismus. Die Geschlossenheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes soll aufgebrochen werden, zugleich soll aber so etwas wie eine neue Totalität, die *eine* Sinnperspektive der Religion, an ihre Stelle treten.

Ein solches Umschlagen gibt es auch in Prozessen der Aufklärung. Darauf haben Max Horkheimer und Theodor W. Adorno aufmerksam gemacht: Aufklärerisch wird gegen die Totalität des Mythos angerannt; diese anfangs antitotalitäre Haltung verfestigt sich zunehmend zu einer neuen Totalität der Aufklärung selbst. Allein die Vernunft zählt, das Unvernünftige wird ausgeschlossen. Damit wird einer verengten Auffassung von Vernunft der Weg bereitet, die letztlich nur mehr als naturwissenschaftliche Rationalität Geltung hat. Topitsch steht am Ende dieses Weges. Strasser verortet sich in der Aufklärung. Allerdings ist es ihm – um der Vernunft willen – darum zu tun, einen vollgestaltigen Begriff der Vernunft zu bewahren und sie vor Halbierungen zu schützen. Eine verengte Vernunft tut den Dingen Gewalt an. Ist es auf vernünftigem Weg möglich, den Dingen gerecht zu werden,

so daß wir sie in unserem Begreifen nicht gewaltsam zurichten, sondern sie in ihrem Ansichsein wahrnehmen und so etwas wie Versöhnung zwischen Subjekt und Objekt denkbar wird?

Versöhnung: Warum Wiesen lachen und wie sich Gorillas berühren lassen

Durch das Festhalten an der Sehnsucht nach Versöhnung, das zugleich ein Festhalten an einem unverkürzten Begriff der Vernunft ist, läßt sich für Strasser die Aufgabe der Philosophie genauer konturieren. Die Stimme der Vernunft forderte im Lauf des Prozesses der Aufklärung immer wieder Gegenstimmen heraus. Als herrschende Vernunft war ihr daran gelegen, diese als unvernünftig abzutun. Religion wird damit zum Beispiel in den Bereich des Irrationalen abgedrängt. Am wirksamsten erfolgt die Denunzierung, indem man die Gegenrede als sinnlos brandmarkt.

Das „Unvernünftige“ wird etwas, über das sich nicht mehr reden läßt. Damit wird die Gegenrede zu einer Nichtrede, zu einem Schweigen, und das Unvernünftige wird zum „Nichtvernünftigen“. Damit ändert sich aber auch die Vernunft selbst: Sie ist enger geworden. Während *Unvernunft* noch immer eine Art von Vernunft darstellt und damit durch die Vernunft „anverwandelt“ bleibt, wie Strasser sagt, ist *Nichtvernunft* etwas, was aus der Vernunft herausfällt und ihr entgegengesetzt ist. Das „Unsagbare“ wird durch die vorgenommene Ausgrenzung, die die Gegenrede zur Nichtrede werden läßt, zum „Nichtsagbaren“. Dafür haben wir das geläufigere Wort „unsäglich“. Als solches wird es eine dieser Vernunft widerstehende Gewalt. Sinnfragen sind unter solchen Voraussetzungen dann nicht mehr sagbar; Topitsch kann als Beleg dafür gelten.

Religion ist zur Nichtrede verurteilt, auch die Natur hat nichts mehr zu sagen. Durch diese Verengung tut sich die Vernunft allerdings auch selbst Gewalt an: Sie wird unvernünftig. Die Dialektik kann hier so auf den Punkt gebracht werden: „Der höchste Sieg der Vernunft ist zugleich immer auch ihre größte Niederlage.“¹⁰ In seinem Bemühen um eine volle Gestalt der Vernunft, denn nur mit einer solchen ist an Versöhnung festzuhalten, geht es dann darum, die Unvernunft nicht aus dem Bereich der Vernunft zu entlassen, vielmehr nach den Wurzeln der Unvernunft in der Vernunft zu suchen, das Unsagbare nicht der Nichtrede zu überantworten, sondern zu versuchen, es zur Sprache zu bringen. Freilich: Der Versuch, das Unsagbare sagen zu wollen, muß notwendigerweise scheitern. Allerdings ist das Verstummen als Ergebnis des Scheiterns von völlig anderer Qualität als das Schweigen der Nichtrede:

„Das Scheitern *ist* die Leistung, um derentwillen gesprochen wird. Denn im Scheitern des Versuchs, das Unsagbare zu sagen, verändert sich unsere Einstellung diesem gegenüber. *Indem wir redend scheitern, fliehen wir nicht mehr in Panik*, sind nicht mehr nur Opfer des Panikwahns, sondern in der Lage,

das Verstummen gegenüber dem Block der Nichtrede als eine menschliche Geste zu vollführen: wenn schon nicht als einen Modus des Redens, so doch als den *Ausklang* eines Modus des Redens. In dem Verstummen, das wir angesichts des Unsagbaren sind, klingt einen Augenblick noch die Rede nach, die wir führten, um es zu sagen; und dieser Ausklang, den wir als die Leistung des Scheiterns zu betrachten haben, muß genügen, um die Gewalt der Nichtrede zwar nicht zu besiegen, wohl aber den der ‚Erfahrung‘ der Nichtrede entspringenden Flucht-und-Gewalt-Impuls, dem namenlosen Entsetzen der Paranoia-Panik nicht mehr vollends sprachlos, und das heißt auch: nicht mehr vollends hilflos, unterworfen zu sein.“¹¹

Diese „menschliche Geste des Mißlingens“ zu vollziehen – darin besteht für Strasser die „Arbeit des Philosophen“¹².

An den unterschiedlichen Arten unseres Verhältnisses zur Natur kann man das verdeutlichen: Der Einfachheit halber lassen sich zwei Zugänge zur Natur ausmachen, der „physiognomische“ und der „wissenschaftlich-technische“. Viel zu einfach wäre es, wie wir inzwischen wissen, die Geschichte unseres Verhältnisses zur Natur als Ablösung des physiognomischen Zugangs durch den der Naturwissenschaften aufzufassen. Während der physiognomische Zugang der Welt bzw. Gegenständen in ihr ein Gesicht verleiht, wodurch wir uns die Welt aneignen, lassen uns die Naturwissenschaften die Welt als fremd erscheinen. Durch die Anverwandlung wird eine Ähnlichkeitsbeziehung hergestellt, und die Dinge sind mir nicht fremd. Die Gegenstände werden bedeutsam, sie sagen etwas.

So ist durch diesen Zugang die Aussage möglich: *Pratum ridet* – die Wiese lacht (Quintilian). Von den Naturwissenschaften wird eine solche Rede als mythisch abgetan. Selbstverständlich bringt der naturwissenschaftliche Umgang mit der Natur Emanzipation von Götzen und Dämonen mit sich, die sich früher in der Natur verborgen. Zugleich aber findet sich der Mensch einer fremden, gesichtslosen Natur gegenüber, deren Gegenstände und Abläufe vollkommen bedeutungslos und insofern stumm sind, so daß die Naturwissenschaften „im Netzwerk ihrer Formeln bloß den schweigenden Körper der Natur“¹³ zurückbehalten. Was folgt, sind unterschiedliche Ausbruchsversuche: etwa die Ökologiebewegungen, diverse Erneuerungen indianischen, keltischen oder sonstigen Wissens, die alle auf ein anderes Naturverhältnis zielen.

Wie könnte, angesichts dieser unauflösbaren Spannung zwischen Technik und Physiognomie, Versöhnung aussehen? Strasser macht unentwegt klar, daß von beiden Seiten her die Versöhnung nicht zu haben ist. Vielmehr ist nach ihm am „wahren Traum der Aufklärung“ festzuhalten: dieser sei als ein „Rationalismus im Dienste (der) EHRFURCHT“¹⁴ zu veranschlagen, der weder als technische Weltbeherrschung noch als staunende Auslöschung des Subjekts vor der Welt an sich zu denken ist. Durch die Kennzeichnung als Rationalismus ist das Festhalten an der Vernunft im Zugang zur Welt unüberhörbar.

Gibt es einen Blick auf die Dinge, der diesen gerecht wird und sie nicht sofort auf ein mögliches Wozu abtastet? Wie müßte solch ein Blick, und damit das Verhältnis von Subjekt und Objekt, beschaffen sein? Einmal kommt Strasser auf „ein buntes,

unsäglich stilles Bild am TV-Schirm“ zu sprechen, das an Versöhnung denken läßt: Dort wurde gezeigt, wie – nach langer Zeit des Umgangs – einer Verhaltensforscherin von einem Gorilla gewährt wurde, ihn zu berühren. Allerdings ohne jeden Augenkontakt: Sowohl das Tier als auch die Forscherin wendeten den Blick ab. „Eine begriffslose Geste wurde vollzogen, das war alles“¹⁵, so als ob dadurch der Austritt aus der Geschichte, die eine Geschichte der Entzweiung von Subjekt und Objekt ist, wenigstens für einen Moment wirklich wird. Diese Geste ist begriffslos, sie kommt ohne Subjekt aus, und die Geschichte wird außer Kraft gesetzt, d.h. dem Vergessen überantwortet. Letztlich ist das eine angezielte Versöhnung, die regressiv und deshalb keine Versöhnung ist. Strasser beharrt demgegenüber auf einer „Lösung-mit-Subjekt“¹⁶, da sonst Versöhnung mit einer Unvermitteltheit, durch Auslöschung von Subjekt und Geschichte, vollzogen wird, die eben keine Versöhnung zwischen Subjekt und Objekt ist.

Strasser sieht in der Welterfahrung des Subjekts eine Ambivalenz gegeben zwischen „Pracht der Welt“ und „Grauen der Welt“¹⁷: Das Subjekt kann sich staunend der Pracht ausliefern, so daß diese aber umschlägt in ein Grauen, da die Mächtigkeit der Welt sozusagen darangeht, das Subjekt, das sich seiner Begriffe begibt, zu zerschmettern. Diese Ambivalenz läßt sich nur regressiv-ideologisch auflösen: entweder durch das Streben nach Erlösung, die, wie im Gorilla-Beispiel, durch das Auflösen des Subjekts erreicht wird, oder – wird dieser Punkt der Erlösung nicht erreicht – durch „Seligkeitsidiotentum“, das all die Gewalt in der Welt nicht wahrhaben will und angesichts des Grauens selig vor sich hinlächelt. Damit wird deutlich, daß die Ambivalenz der Welterfahrung auch noch anders ausgedeutet werden kann, nämlich nicht im Verhältnis von Subjekt und Welt, sondern bezüglich des Inhalts der Erfahrung; hier gibt es ebenfalls ein Ineinander von Grauen und Pracht:

„Das traumhafte Innewerden einer Frühlingswiese ruft den Gedanken an das myriadenfache Fressen und Gefressenwerden wach, das dort tagaus, tagein stattfindet; und das Fernbleiben dieses Gedankens erscheint vor der Richtinstanz des freien, beweglichen Geistes als Seligkeitsidiotentum.“¹⁸

Wie ist Versöhnung dann zu denken? Einmal, ganz kurz, sich selbst gewissermaßen ins Wort fallend, spricht Strasser eine Möglichkeit an: „Im Blick der Liebenden schließt sich die uranfängliche Wunde der Welt.“¹⁹ Dieser Blick ist allerdings nicht zu verstehen als einer, der zwischen zwei Liebenden ausgetauscht wird. Die Liebe ist hier, wohlgemerkt, eine, die den Dingen gilt.

Ungeborgenheit und was Kunst damit zu tun hat

Angesichts der besprochenen Immanenzverdichtung ließen sich unterschiedliche Wege des Ausbruchs erkennen, das darin sich zeigende große Ziel, die Versöhnung, wird nicht erreicht. Nur Regression ist zu haben bzw. Vergessen durch die Auslö-

sung des Subjekts. Immerhin wird aber unsere Aufmerksamkeit geschärft für das, was nicht in der Immanenz aufgeht und die unvernünftig gewordene Vernunft als Sinnloses abtun wollte. Ist sich die Moderne darüber einmal klar geworden, dann eignet ihr eine Trauer, die davon herrührt, daß ihr die Versöhnung versagt bleibt. Diese Trauer spricht Strasser als „Mißtröstlichkeit“ an, als „unsentimentale Trauer darüber, daß alles so ist, wie es ist“²⁰.

Hier kommt die Kunst ins Spiel. Strasser nimmt immer wieder Bezug auf sie – vor allem auf Literatur. Die Texte Peter Handkes finden besondere Berücksichtigung. Der poetischen Imagination wird Versöhnung zugetraut. Je schärfer der Zugriff der verdinglichenden Wissenschaften, um so wichtiger wird die Leistung der Kunst, die gegenüber dem Druck der Wissenschaften geradezu widerständig ist. Da die Versöhnung in der Kunst stattfindet und nicht im Leben, ist diese Versöhnung eine scheinbare, eben eine ästhetische und damit im Zeichen des „als ob“. Aber nicht nur die Versöhnung ist scheinhaft, sondern es bedarf, gegen die sich bietende Oberfläche der Dinge, ein Neusehen derselben, einer Enthüllung des wahren Seins der Dinge, damit Versöhnung möglich wird: Es wird in der Kunst, „im Widerstand gegen alle Tatsachen, auf der mystischen Möglichkeit eines Blicks beharrt, der den Menschen zur Welt in eine Position der Versöhnung rückte“²¹. Ohne Kunst pasierte folgendes:

„Unsere Existenz reduzierte sich auf ein reines, transzendenzloses So-ist-es, gereinigt von der wie immer auch hilflosen Fluchtperspektive eines phantastischen Als-ob. Die Hölle wäre die Hölle, und kein Himmel wäre ihr mehr, als der Vorschein einer unaussprechbaren Errettung, eingeschrieben.“²²

Die positive Funktion der Kunst, eine „Fluchtperspektive“ offen zu halten, wird für Strasser mit Beginn der 90er Jahre problematisch. Einerseits betont er eine Erfahrung der Dinge, die er nun mit einem religiösen Empfinden verbindet und die Versöhnung hier und jetzt bedeutet; andererseits distanziert er sich – nicht nur – von Handke durch die Kennzeichnung von dessen Werk als Kunstreligion und prangert deren „Weltnegativismus“²³ an. Und zwar deshalb, weil hier Kunst mit dem Anspruch auftritt, Religion zu beerben und deren Stelle einzunehmen.

Die Leistung dieser kunstreligiösen Moderne geht einher mit der Abwertung der Welt: Eben entgegen den Tatsachen wird daran festgehalten, daß Versöhnung möglich wäre, wenn man die Dinge neu und anders zu sehen vermöchte. Das hat allerdings zur Folge, daß der tatsächliche Zustand der Welt abgewertet wird, und die Haltung dieser Kunst spricht sich so aus: „Es ist wie es ist, und es ist schlecht.“ Die Folge dieser kunstreligiösen Weltsicht ist eine „Verdüsterung der Welt“ und ein „Zustand extremer Ungeborgenheit“²⁴. Der Akt der Wandlung, als ein Neusehen der Dinge, ereignet sich im Kunstschaffen:

„Weil aber dasjenige, was dem Alltagsauge als Wirklichkeit begegnet, gewöhnlich ganz und gar nicht zum Anbeten ist, hat der Künstler die Aufgabe, das Trist-Profane der Weltoberfläche wegzusehen, er muß die Dinge *neusehen*, nämlich als Anbetungswürdiges, ihr Wesen mehr herstellend denn enthüllend.

... Deshalb auch ist für Handke die Welt nicht einfach, als was sie sich dem religiösen Empfinden darstellt: das, was weder neu und besser gesehen werden muß, noch überhaupt irgendeiner ‚Rechtfertigung‘ durch künstlerische Formung bedarf.“²⁵

Neben dieser kunstreligiös ambitionierten Kunst spricht Strasser aber auch von einer „inspirierten Kunst“, der er die „Kultivierung“²⁶ des religiösen Empfindens zutraut.

„Es ist wie es ist, und es ist gut“

Die Frage nach Möglichkeit und Form religiösen Empfindens wurde für Strasser zunehmend wichtig. Dabei ist zu beachten, daß hier der Glaube als eine Haltung aufzufassen ist, nicht als Standpunkt, der durch Dogmen inhaltlich gesichert ist. Das, was Strasser beschreibt, ist noch vor jeder bestimmten Religion und deren Bekenntnis.

Was dieses religiöse Empfinden meint, läßt sich gut an einem Beispiel verdeutlichen, das Strasser selbst heranzieht, um es als Kontrastfolie zu gebrauchen: Es ist von Jean-Paul Sartre, der in seinem Roman „Der Ekel“ schildert, daß eine Figur namens Roquentin, auf einer Parkbank sitzend, plötzlich der Existenz einer Wurzel gewahr wird, die sich zu seinen Füßen in den Boden gräbt und zu einem Kastanienbaum gehört. Im Zug dieses Gewahrwerdens drängt sich ihm diese Wurzel als einzelne auf, die sich nicht mehr durch Begriffe und Eigenschaften bestimmen läßt: Hier, an dieser Wurzel prallen Bestimmungsversuche ab. Außerdem erfährt Roquentin in dieser „Ekstase“ eine Entrückung, ein Außersichsein, das zugleich ein Einswerden mit dieser Wurzel ist. Dabei handelt es sich allerdings um eine *Visio horridifica*. Denn das dabei sich einstellende Gefühl benennt Roquentin als Ekel. Dieser rührt daher, daß er sich in dieser „entsetzliche(n) Ekstase“ der Grundlosigkeit aller Dinge bewußt wird und zugleich des Zuviel der Existenzen:

„Wir waren ein Häufchen Existierender, die sich selber im Weg standen, sich behinderten, wir hatten nicht den geringsten Grund, dazusein, weder die einen noch die anderen, jeder Existierende, verwirrt, irgendwie unruhig, fühlte sich in bezug auf die anderen zuviel.“²⁷

Mit dem Ekel verbindet sich ein Gefühl der Enge. Angesichts dieser Beschreibung macht Strasser deutlich, daß diese zwar formal an die Tradition mystischer Erlebnisse anschließt: So erweisen sich die Begriffe als unzulänglich angesichts der Präsenz des Wahrgenommenen, das Subjekt erfährt sich als entrückt und vereinigt mit dem Objekt. Der erlebte Inhalt, Ekel und Enge, stellen allerdings einen Bruch mit der Tradition dar. Strasser weist diesen Erlebnisinhalt als unangemessen zurück. Ekel und Enge seien vielmehr als eine nachträgliche Deutung, und damit als eine willkürliche Ausdeutung zu nehmen, die der Unmittelbarkeit der Ekstase nicht gerecht wird. Der mystische Augenblick ist vielmehr einer, wo die „Deutungsaktivitäten des Subjekts stillgelegt sind“:

„Wird ... die triumphale Präsenz der reinen Dinge als Durchbruch zur wirklichen Welt, weil als Befreiung vom Verstellwerk der Begriffe erlebt, dann stellt sich das Außersichsein des Subjekts in der Form des Gefühls absoluter Geborgenheit ein: *Es ist, wie es ist, und es ist gut.*“²⁸

Dieses „mystische Gewahrwerden“ ereignet sich als ein „Abrücken der Dinge aus dem Bedeutungen-Geflecht“. Es wird betont, daß dieses „Gewahrwerden“, „stets nur am konkreten Wie der Dinge wurzelt (im besonderen Geräusch des Regens auf den Blättern der Bäume, im eigenartig stillen Schein der Lampe ...)“²⁹, oder eben auch an Sartres Wurzel des Kastanienbaumes. Das Heraustreten des Dings aus dem alltäglichen Wozu wird als Ekstasis (Präsenz) beschrieben. Die Kunst muß sich ja den Vorwurf gefallen lassen, Versöhnung nur im Sinn eines „als ob“ zustandezubringen. Die Pointe des religiösen Empfindens läßt sich gegenüber der Kunst auch so abheben: „Der künstlerische Blick *verklärt* das Gewöhnliche, das religiöse Empfinden aber führt zu einer Sicht der Dinge, der zufolge das Gewöhnliche *verklärt ist*.“³⁰ Man sieht die Dinge, die gleich bleiben, gewissermaßen in einem neuen Licht. Die Haltung des Glaubens mutet Strasser zu, sagen zu können: „Es ist wie es ist, und es ist gut.“

Was ist eigentlich das Religiöse am religiösen Empfinden? Im Staunen, der *Visio*, dem mystischen Erlebnis, wie immer es genannt wird, wird die Transzendenz der Dinge sichtbar, das, was sich im alltäglichen Verwendungs- und Bedeutungszusammenhang entzieht. In diesem Gewahrwerden der Gegenwart der Dinge wird die Funktion des Dinges überstiegen: „Transzendenz ist Funktionslosigkeit.“³¹ Transzendenz ist nichts Jenseitiges, sondern sie scheint auf an Immanentem; an einem einzelnen Ding in der Welt, an dem wir aber sehen, „was sich an ihm der Welt entzieht“³². Damit wird die totale Immanentsierung der Welt aufgebrochen, das Ding wird sichtbar als solches an sich, unabhängig von seinen möglichen Verwendungen. In einem solchen Sehen ist Versöhnung zwischen Subjekt und Objekt vollzogen. Das Objekt wird erkannt in seinem Ansichsein, das Subjekt empfindet ein Gefühl absoluter Geborgenheit.

Inwiefern ist es hier noch möglich, von einem „Erkennen“ zu reden, davon, daß die „Wahrheit der Dinge“, ihre „Objektivität und Wirklichkeit“³³ erfahrbar werde? Strasser betont immer wieder, daß diese Versöhnung eine ist, die die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt aufhebt, allerdings nicht zu Ungunsten von jeweils einer der beiden Seiten. So wird in diesem Augenblick auch das Subjekt nicht ausgelöscht, es tritt vielmehr aus seiner „engen Höhle“³⁴ heraus, und die Begriffe erweisen sich als unzulänglich gegenüber der Gegenwart der Dinge. Sie spotten, wie Strasser einmal formuliert, jeder Beschreibung.

Diese Art der Erkenntnis wird mit vielerlei Adjektiven belegt, um einerseits den Erkenntnischarakter zu sichern, zugleich aber klar zu machen, daß die Begrifflichkeit des Subjekts nichts taugt: Da ist dann die Rede von „vorbegrifflich“ oder „begriffsenthoben“, und doch ist klar, daß man in solchen Momenten die Dinge sieht, wie sie an sich sind. Irgendwie treten wir in solchen Momenten „aus dem Bewußt-

seinskerker“ heraus, ja wir werden den Dingen gewissermaßen „entgegengehoben“³⁵. Eine andere Art der Erkenntnis ist möglich, Subjekt und Objekt sind nicht mehr getrennt. In philosophischer Hinsicht greift er nun auf den objektiven Idealismus zurück, um die Möglichkeit einer solchen Erfahrung deutlich zu machen. Gemäß Wilhelm Diltheys berühmter Kennzeichnung ist der objektive Idealismus jene Gestalt der Metaphysik, die den Dingen objektiven Wert beimißt und ihren Ausgang von einer kontemplativen Haltung den Dingen gegenüber nimmt, die eben von deren Funktion absieht³⁶. Die Dinge sind dann nichts Geistfremdes, sondern sie haben Teil am objektiven Geist, so wie das endliche, menschliche Bewußtsein daran partizipiert.

Diese Art der Erfahrung ist für Strasser „universell religiös“ und zugleich der Augenblick der Philosophie, mit dem sie anhebt und dem sie verpflichtet bleibt. Als universell religiöse ist sie unterschiedlich ausdeutbar, sowohl religiös als auch philosophisch. Strasser betont auch immer wieder, daß solch eine Erfahrung einsam macht und einen verstummen läßt, wenn man diese Erfahrung nicht aus einem bestimmten Kontext heraus macht oder in diesen einbettet. Dadurch, daß herkömmliche Deutungsangebote, vor allem des Christentums, an Bedeutung verloren haben, ist die „Verwilderung“³⁷ der Deutung, die bizarre Blüten treibt im Kulturmix der Esoterik, unaufhaltsam.

Wie läßt sich aber von diesem mystischen Augenblick sprechen? Die Geste des Mißlingens, von der schon die Rede war, gewinnt nun die Gestalt einer ironischen Geste: Dadurch, daß das, was gesagt wird, nicht das ist, was gemeint wird, soll das Gemeinte als Unsagbares angezielt werden:

Wenn man „ebenso demonstrativ wie dem bloßen Scheine nach versucht, eine Beschreibung der Dinge im Zustand ihrer Ekstasis zu geben, dann tut (man) nichts anderes, als sie zu schildern, so wie sie sich der alltäglichen Erfahrung darstellen“³⁸.

Oder man nimmt seine Zuflucht bei Metaphern, die unauflösbar bleiben.

Damit sind wir noch einmal bei der Kunst. Inspirierte Kunst dient der „taghellen Mystik“ (Robert Musil), von deren Augenblick jetzt die Rede war. Es ist eine Erfahrung der Gegenwart der Dinge, „hell und fraglos“³⁹. Das damit einhergehende Gefühl der Geborgenheit, daß es ist, wie es ist, und daß es gut ist, meint allerdings nicht ein Gutheißen in moralischer Hinsicht. Gutsein ist hier nicht moralisch, sondern ontologisch verstanden: Das Gute meint hier Vollkommenheit. Alles, was ist, ist auf seine Weise vollkommen und also gut. Josef Pieper hat darauf aufmerksam gemacht: Im Fest findet dieses religiöse Empfinden seinen Ausdruck als „Zustimmung zur Welt“: nämlich daß „alles was ist, gut ist, und daß es gut ist, zu sein“⁴⁰.

Hier ergibt sich für Strasser eine weitere Funktion der Kunst: die Haltung des Glaubenden nicht zu Seligkeitsidiotentum verkommen zu lassen. Unser ästhetisches Empfinden macht uns dann deutlich, daß es ist, wie es ist, nämlich schlecht. Und trotzdem stellt sich im Gewahrwerden der Transzendenz das Gefühl der Ge-

borgenheit ein, der Geborgenheit im Schlechten. Dabei gilt: „Es ist uns nicht gestattet, nach Geborgenheit zu streben.“⁴¹ Denn dieser Augenblick ist einer der Gnade.

ANMERKUNGEN

¹ Philosophie der Wirklichkeitssuche (Frankfurt 1989) 8.

² Der Weg nach draußen. Skeptisches, metaphysisches u. religiöses Denken (Frankfurt 2000) 11.

³ Th. W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt 1975) 368.

⁴ E. Topitsch, Vom Ursprung u. Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik (Wien 1958) 309–313.

⁵ Wirklichkeitskonstruktion u. Rationalität. Ein Versuch über den Relativismus (Freiburg 1980) 175.

⁶ Journal der letzten Dinge (Frankfurt 1998) 286.

⁷ Immanenzverdichtung, in: Adolf Holl – Zwischen Wirklichkeit u. Wahrheit, hg. v. W. Famler u. P. Strasser (Wespennest Sonderheft, Mai 2000) 9–20, 10, 11.

⁸ P. Feyerabend, Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie (Frankfurt 1977) 25, kursiv im Original.

⁹ Hegels Sehnsucht oder das Leben des Begriffs im Raume der Gewalt (Wien 1988) 131, kursiv im Original.

¹⁰ Die verspielte Aufklärung (Frankfurt 1986) 117.

¹¹ Ebd. 109, kursiv im Original. ¹² Ebd. 35.

¹³ Ebd. 114. Darüber hinaus zeitigt dieser Umgang mit der Natur, wie Adorno und Horkheimer herausarbeiteten, Folgen für den Umgang mit dem Menschen: Der Umgang mit der Natur schlägt auf den Menschen gewissermaßen zurück; er wird zum bedeutungslosen Objekt naturwissenschaftlicher Forschung.

¹⁴ Der Freudenstoff. Zu Handke eine Philosophie (Salzburg 1990) 22, Hervorhebung im Original.

¹⁵ Philosophie der Wirklichkeitssuche (A. 1) 216.

¹⁶ Hegels Sehnsucht oder das Leben des Begriffs im Raume der Gewalt (A. 9) 230.

¹⁷ Die verspielte Aufklärung (A. 10) 122.

¹⁸ Philosophie der Wirklichkeitssuche (A. 1) 182. ¹⁹ Ebd. 234.

²⁰ Das Menschenmögliche. Späte Gedanken über den Humanismus (Wien 1996) 126.

²¹ Der Freudenstoff (A. 14) 67. ²² Ebd. 72.

²³ Journal der letzten Dinge (A. 6) 179.

²⁴ Geborgenheit im Schlechten. Über die Spannung zwischen Kunst u. Religion. Essay (Wien 1993) 5.

²⁵ Ebd. 17f. Recht gut ließe sich der Wandel in der Einschätzung der Kunst Handkes an zwei Punkten deutlich machen: erstens am Stellenwert des Künstlers, der als Genie sich anmaßt, die Stelle Gottes einzunehmen (vgl. Der Freudenstoff, A. 14, 106–109, 119ff.). Während das in Der Freudenstoff als Konsequenz der Funktion der Kunst vertreten wird, wird eben dies in Geborgenheit im Schlechten (A. 24) problematisch. Zweitens wird die Kunst damit „demutlos“ (82) und hat als Preis zu zahlen, daß sie zwar den Gestus des Kündens vollzieht, allerdings keinen Sinn mehr hat. In Der Freudenstoff 63 wird darin noch die Größe Handkes gesehen, daß entgegen seiner Intention dieses Kündens mißlingt. In Geborgenheit im Schlechten zeigt sich dieses Mißlingen als notwendige Folge der kunstreligiösen Ambition.

²⁶ Journal der letzten Dinge (A. 6) 181.

²⁷ Die Schilderung findet sich bei J.–P. Sartre, Der Ekel (Reinbek 432001) 144–153.

²⁸ Journal der letzten Dinge (A. 6) 186, kursiv im Original.

²⁹ Hegels Sehnsucht oder das Leben des Begriffs im Raume der Gewalt (A. 9) 229.

³⁰ Journal der letzten Dinge (A. 6) 51f, kursiv im Original. ³¹ Ebd. 46. ³² Ebd. 44.

³³ Ebd. 190. ³⁴ Ebd. 198. ³⁵ Ebd. 109.

³⁶ Vgl. W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. 8 (Göttingen 1962) 112–118.

³⁷ Der Weg nach draußen (A. 2) 221.

³⁸ Geborgenheit im Schlechten (A. 24) 130.

³⁹ Journal der letzten Dinge (A. 6) 206.

⁴⁰ J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes (München 1963) 47.

⁴¹ Journal der letzten Dinge (A. 6) 23.