Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 31 (1981)

Heft: 3

Artikel: Erkenntniskritische, ästhetische und mythologische Aspekte der "Eigenschaftslosigkeit" in Musils Roman

Autor: Frank, Manfred

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381199

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 113 (1981), P. 241-257

ERKENNTNISKRITISCHE, ÄSTHETISCHE UND MYTHOLOGISCHE ASPEKTE DER «EIGENSCHAFTSLOSIGKEIT» IN MUSILS ROMAN

MANFRED FRANK

Résumé

« L'absence de qualités », qui est au cœur de l'œuvre de Musil, peut recevoir deux sens différents. 1° Un sens négatif, qui relève de la critique de la connaissance: il indique que le sujet ne peut plus être compris comme une substance mais comme le reflet de fonctions liées à l'expérience (les « qualités »). 2° Un sens positif, mystique plus exactement, qui désigne l'« être sans qualités » comme un état qui déborde infiniment tout « être quelque-chose » et toute « relation au monde ». Le texte qui suit cherche à préciser le point où l'un des sens verse dans l'autre. L'« être sans qualités » pourrait se révéler comme la puissance inférieure d'un « être-au-delà-de-qualités », à laquelle Musil attribue des vertus mythiques et dont il réserve la manifestation à la médiation esthétique. A partir de cet essai d'interprétation, il est possible d'établir une relation d'homologie a) *entre la réalité du soi sans qualités et l'irréalité de son surplus de qualité;* b) *entre la fonction poétique de la métaphore et l'idée inaccessible d'une coïncidence entre l'univocité et l'anarchie de nos expériences;* c) *entre d'une part l'inconsistance et le manque d'attaches de la société bourgeoise et de l'autre la légitimation, devenue impossible, de cette société. Dans les trois cas, il s'agit de relations qui prennent leur départ à partir de données concrètes et qui cherchent leur fondement dans l'imaginaire. De cette manière, la poésie — l'intermédiaire et l'instrument par excellence de l'imaginaire — devient-elle la mémoire sociale d'une signification religieuse de la vie à condition de tenir compte d'une sécularisation et d'une rationalité achevées.*

Die Wahl des Titels für sein Hauptwerk hat Musil erhebliches Kopfzerbrechen bereitet. Aus einem Bündel von Entwürfen, die jeweils einen bedeutenden Aspekt ins Licht rückten — *Monsieur le vivisecteur, Die doppelte Bekehrung, Der Spion, Die Katakombe, Der Erlöser, Die Verbrecher, Die Zwillingsschwester* usw. —, hat er schliesslich den Gesichtspunkt der *Eigenschaftslosigkeit* ausgewählt. Und das mit Grund, wie mir scheint, denn kein anderes Thema ist in vergleichbarer Weise geeignet, der Interpretation des Gesamtwerks einen Leitfaden an die Hand zu geben.

Bevor wir ihn ergreifen, ist die Frage angebracht, auf welchen Problem-Typ wir uns damit einlassen. Einerseits handelt sich's bei der 'Eigenschaftslosigkeit' um das Leitmotiv einer Erzählhandlung, um das sich sozialgeschichtliche und ästhetische Bezüge ranken; andererseits wird damit von

Musil ein Kardinalthema neuzeitlicher Subjekt-Theorie aufgenommen, um seine Aktualität unter den Bedingungen des technisch-naturwissenschaftlichen Fortschritts kritisch zu sondieren.

Das erschwert natürlich den Versuch einer gattungsmässigen Klassifikation des Werks, das obendrein — und gewiss nicht nur aus dem kontingenten Grund, dass sein Autor darüber verstarb — unabgeschlossen blieb. Musil ahnte die Ausflüchte der Vertreter 'exakter Wissenschaft', denen die poetische Einkleidung der «Psychologiekapitel» (5, 1941)[1] und der epistemologischen Gedanken Grund genug sein würde, jede Auseinandersetzung damit zu vermeiden; und noch mehr ahnte er die Reserve der Literaturwissenschaftler, die «sich (...) — wie er sagt — darauf ausreden (werden) — weil sie auf die Gedanken nicht eingehen wollen —, dass hier ebensoviel Essay wie Roman geboten wird» (5, 1818) — ein Zwiespalt übrigens, den unter wenig veränderten Umständen die ersten Reaktionen von Literaturwissenschaftlern auf Sartres «nicht-fiktionalen Roman»,[2] den *Idiot de la famille*, erneut belegen werden.

Ich schlage Ihnen vor, den gordischen Knoten dieser heiklen Vorfragen, aus denen, wie aus dem ersten Kapitel des Romans, «bemerkenswerterweise nichts hervorgeht» (1, 9), einfach zu zerhauen. Statt zu erörtern, ob das literarische Genre der Moderne den spekulativen Diskurs dulde oder ausschliesse, wollen wir uns kurzerhand von jenem stoffhungrigen Leser verabschieden, der die theoretisierenden Kapitel 'überschlägt', weil er (wie es in der Überschrift des 28. Kapitels heisst) «von der Beschäftigung mit Gedanken keine besondere Meinung hat» (1, 111).

Ich werde im folgenden die 'Eigenschaftslosigkeit' unter drei Gesichtspunkten erörtern: erkenntnistheoretisch, ästhetisch und mythologisch. Ob und wie diese Gesichtspunkte untereinander zusammenhängen, soll eine abschliessende Überlegung prüfen.

Im ersten Teil meines Vortrags möchte ich Ihnen meine Überlegungen zu der besonderen Perspektive vorstellen, unter der Musil die Wissenschaftslehre des Wiener Physikers und Wissenschaftstheoretikers Ernst Mach zugeeignet hat, um sie dann allmählich unter dem Einfluss mystischer und romantischer Lektüren zu revidieren. Musil hat seiner Auseinandersetzung mit Mach und — wie er ironisch sagt — mit der «flachen Experimentalpsychologie» ausdrücklich den Vorrang vor derjenigen mit Nietzsche, Klages, Freud oder Husserl eingeräumt.[3] Die Pointe dieser Auseinandersetzung scheint mir aber in bisherigen Referaten zu Musil nicht treffend zur

[1] Zitate aus ROBERT MUSILS *Gesammelten Werken*, hg. von Adolf Frisé, Reinbek 1978, werden im laufenden Text belegt (erste Ziffer: Bandzahl, zweite Ziffer: Seitenzahl). Die ersten 5 Bände enthalten den *Mann ohne Eigenschaften* (zit.: *MoE*), die Bände 6-9 das übrige poetische und das essayistische Werk.

[2] Vgl. JEAN-PAUL SARTRE, *Situations X*, Paris 1976, 94 f.

[3] Vgl. Musils Tagebucheintragung aus dem Jahr 1910, in: R. MUSIL, *Tagebücher*, hg. von Adolf Frisé, 2 Bde (hinfort im Text zit.: *TB* I/II), Reinbek 1976, hier: I, 948.

Geltung gebracht worden zu sein und hat doch, weit über den Rahmen seiner Dissertation hinaus, Spuren in seinem essayistischen und poetischen Werk hinterlassen.

Ia

Nun, nach Ansicht Machs setzen wir in der physikalischen Welt überall, und zwar instinktiv, voraus die Beständigkeit und die gleichförmige Wiederkehr gewisser Elemente und Elementar-Verbindungen (*EuI*, 275).[4] Diese Voraussetzung ist gerechtfertigt aus überlebenspraktischen Rücksichten; darüber hinaus trägt sie freilich nicht. Denn die Analyse jeder Konstanz-Behauptung enthüllt den grundlegenden Sachverhalt, dass alle Tatsachen im Wortsinne in Komplexen bestehen, d.h. in ein Gewebe allseitig ausufernder und zur Gänze unabsehbarer Abhängigkeiten verschlungen sind. Gelingt es, die in einem Ereignis auftretenden Elemente durch messbare Grössen zu charakterisieren, so lässt sich ihre Interdependenz durch den *Funktionsbegriff* präziser und vollständiger darstellen als durch Begriffe wie Kausalität, Substantialität oder Wechselwirkung. Ein nachgewiesener funktionaler Zusammenhang beweist nun aber gerade nichts für die Unveränderlichkeit der Verbindung; es genügt, dass Regelmässigkeiten statistisch nachgewiesen und pragmatisch bewährt sind. Da das Geflecht der Funktionen unabsehbar ist und, streng genommen, 'keine Tatsache der Erfahrung sich vollkommen genau wiederholt', wird jede neue Entdeckung «einen bisher unbeachteten Rest von Abhängigkeiten» ans Licht bringen, der unter Umständen eine Modifikation der Gesetzeshypothese verlangt (*EuI*, 282/3).

Diese Dialektik von Gleichförmigkeit und Transformation bildet nun die Folie für das, was ich das *Grund-Verhältnis* in Musils erkenntnistheoretischen Überlegungen nennen möchte: es artikuliert sich in den wiederkehrenden Oppositionen der «beiden Bäume» oder «Strömungen des Lebens» (2, 583ff.; 3, 1012), nämlich als Wahrheit–Gleichnis, Identität–Analogie, Wiederholung–Veränderung, Genauigkeit–Seele, Seinesgleichen geschieht–das Unversehene geschieht usw. Die ohne Zweifel bekannteste Einkleidung ist die des *Ratioiden* und des *Nicht-Ratioiden*. Ratioid nennt Musil das «wissenschaftlich Systematisierbare, in Gesetzen und Regeln Zusammenfassbare» (8, 1026f.), also dasjenige, das «gekennzeichnet (ist) durch eine gewisse Monotonie der Tatsachen, durch das Vorwiegen der Wiederholung» (8, 1027). Obwohl sein Gebiet das der wissenschaftlichen Aussagen ist, hat es sein Analogon in der moralischen und in der Lebenswelt. Alsdann erscheint es unter der Form des 'Seinesgleichen geschieht', der Wie-

[4] Unter der Sigle *EuI* belege ich hinfort im laufenden Text Zitate aus ERNST MACH, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig 1906.

derholbarkeit der Erfahrungen und der Verlässlichkeit der sozialen Werte. Sie geben dem hinfälligen privaten und gesellschaftlichen Dasein der Menschen trügerischen Halt, wie denn alle «Moral» im *Mann ohne Eigenschaften* unter dem Zwang einer Wiederholung, eines «Nachtuns», einer «imitatio» steht.[5] (Ich erinnere nur an Clarisse, die Nietzsches Leben, und an die österreichische Parallelaktion, die das preussische Regierungsjubiläum imitiert...)

Die Basis der Wiederholung erweist sich indes als schwankend, und zwar nicht nur im lebensweltlichen, sondern auch im wissenschaftlichen Bereich. Der Begriff, dessen Anwendung das Erfahrungsmaterial unter einen Gesichtspunkt bringt und gesetzmässig anordnet, erfasst niemals die Fülle des Erfahrbaren, die — wie Musil drastisch sich ausdrückt — die «Formel» der Theorie wie ein «Sieb» durchflutet (8, 1027).

Man wird diesem Sachverhalt am ehesten gerecht, wenn man die Abweichung oder Ausnahme nicht negativ — als Verfehlung der Norm —, sondern positiv: als Vermögen einer unabsehbaren (unkontrollierbaren) Variation beschreibt. Alsdann muss man von einer Gleichmöglichkeit des Ratioiden und des Nicht-Ratioiden ausgehen und sie in jenem Grundverhältnis fundieren. Dazu wird «eine vollkommene Umkehrung der Einstellung des Erkennenden verlangt» (8, 1028, vgl. 1393): der Tatsachensinn trägt sich ab und entbindet den 'Möglichkeitssinn'.

Für diese «Umkehr» des Blicks liefert der *Mann ohne Eigenschaften* zahlreiche Illustrationen. Fast alle Figuren befinden sich in beständiger Umwandlung und Verwandlung, so, als gravitierten sie gegen einen ihnen unbekannten Sinn, den Musil, in Opposition zur gleichförmigen Wiederkehr des Moralischen, «ethisch» nennt.

Aber nicht erst das Leben insgesamt, sondern auch Augenblicke des Lebens können in bestimmten Konstellationen unversehens «eine umstürzende Bedeutung» erhalten (1, 126). Wie an jenen «unruhigen Tagen» in Tiecks *Leberecht*-Erzählung[5a] verändert die Welt plötzlich ihr Gesicht, und zwar mit einer Heftigkeit, die dem Erlebnis der religiösen «Bekehrung» ähneln kann (1, 155/6). Es ist eine Art und Weise der Wirklichkeit selbst, sich zu transzendieren, jäh den Gesichtspunkt zu wechseln, unter dem sie bis dahin erschlossen war. «Strom und Herzschlag» der scheinbaren Abhängigkeiten setzen dann aus, ein bestimmter Zustand des Funktionsganzen gruppiert seine Elemente neu und demonstriert die Nicht-Notwendigkeit, das Von-ungefähr seines Bestehens (vgl. 1, 128).

[5] «Die regierende Moral ist immer die Altersform eines Kräftesystems (implizite: u. ist zu unterscheiden vom Ethos)» (5, 1881). «Moral ist ihrem Wesen nach an wiederholbare Erlebnisse gebunden» (8, 1093). Vgl. auch 5, 1930; 3, 959; 8, 1305; 3, 1021, 1024 ff.; 5, 1435, 1790.

[5a] *Ludwig Tieck's Schriften*, Bd. 15, Berlin 1829, 30 (f.).

Von hier wende ich nun den Blick auf Machs Ansichten über die *psychische* Welt, um gleich wieder zu fragen, wie Musil sie literarisch verarbeitet.

Nun, erwartungsgemäss leugnet Mach einen prinzipiellen Unterschied zwischen physikalischen und psychologischen Befunden. Alle psychischen Daten: «Farben, Töne, Wärme, Düfte, Räume, Zeiten usw.» hängen teils untereinander zusammen, teils unterhalten sie Beziehungen zur «räumlichen Umgrenzung *U* unseres Leibes» (*EuI*, 8). Diese letzteren — die Empfindungen — scheinen insofern «subjektiv» zu sein, als sie nur für denjenigen gelten, der sie hat.

Allein, bei genauerer Analyse, enthalten auch die Empfindungen Elemente der physischen Welt, indem sie teils «an die historischen Schicksale des Grosshirns gebunden (sind), welches ein Teil der physischen Welt ist» (*EuI*, 65), teils unmittelbar Befunde der physischen Welt aufnehmen (l.c., 9). Die im engeren Sinn mentalen Akte sind davon nicht unabhängig, denn sie bauen sich ja aus zurückgelassenen Empfindungs-Spuren auf.

Nun gilt für die Elemente *innerhalb* der Leib-Umgrenzung das gleiche wie für die Elemente ausserhalb derselben, dass sie — sobald sie gewusst werden — einem funktionalen Zusammenhang eingeschrieben sind, dessen Elementarbestandteile ausufern und eine definitive Feststellung von Ich-Konstanz und Ich-Identität nicht zulassen.

Daraus ergeben sich aufregende Konsequenzen, die etwas mit der Situation der Seele in der jüngsten Moderne zu tun zu haben scheinen. Wenn nämlich das Ich die Kenntnis, die es jeweils von sich hat, keiner vorgängigen «Vertrautheit mit sich» verdankt (4, 1318), sondern aus den Elementen lernt, als deren Zusammenhalt es besteht, dann gibt es kein konstantes oder inhaltsgleiches Selbstbewusstsein. Die Empfindungen sind auch nicht *jemandes* Empfindungen, sondern gehen, wie Mach scherzhaft sich ausdrückt, «*allein* in der Welt spazieren» (*EuI*, 460).

Die Parallelen dieser Ansichten Machs zu Ulrichs Räsonnements über die Natur des Ich springen in die Augen.

Da ist erstens die Rede von einer Welt aus Eigenschaften ohne Mann, d.h. «ohne jemanden, der sie erlebt»: ein freies Zitat aus Machs *Sinn und Wert der Naturgesetze.* Dabei handelt sich's um eine Konsequenz aus der Anonymität des Denkens, von dem Ulrich feststellt, man könne darin nie «den Moment zwischen dem Persönlichen und dem Unpersönlichen erwischen» (1, 112). Denn jede Erfahrung, die gedanklich verarbeitet wird, wird eben damit einem Komplex von Elementen eingefügt, d.h. sie hört in dem Masse, wie sie objektiv begründet ist, auf, die Eigenschaft einer bestimmten Person zu sein. Im Idealfall, meint Ulrich, werde der Mensch «überhaupt nichts mehr privat erleben» (1, 150), denn das (metaphysische) Ich hat seine angestammte Bedeutung als «ein Souverän, der Regierungsakte erlässt», unter den Hieben der Wissenschaft längst verloren und ist zu einem «ima-

ginären Treffpunkt des Unpersönlichen» geworden (1, 150). (Heute nennt man das — modischer — «Dezentrierung von Subjektivität».)

Im *Mann ohne Eigenschaften* jedenfalls erscheint die Substanz des Subjekts aufgelöst in ein Spinnetz aus «Relationen und Funktionen» (8, 1403). Vielleicht, werden Sie einwerfen, hat das Ich zwar keine *ursprüngliche* Identität, erwirbt sie aber doch — wenigstens im nachhinein — als Reflex aus der Anordnung seiner Zustände. Dem würde Ulrich entgegenhalten, dass auch der Widerschein der Erlebnis-Funktionen keine definitive Selbsterkenntnis gestattet, weil die Erlebnisse ja weiterfliessen, weil ihre Anordnung sich auflöst, kurz: weil die Marge der Ich-Identität sich beständig verschiebt. Der Weg der Reflexion, sagt Ulrich, führt nie zum Ausgangspunkt zurück, sondern ähnelt einem «zerbrochenen Kreis», einem offenen Ring oder einem Kreisel ohne Achse (1, 155; 4, 1423).

Aber die Dezentrierung hat einen weiteren, ebenso beunruhigenden Effekt: sie zerstört mit der Möglichkeit, die Bewusstseinserlebnisse einem homogenen Feld zuzuordnen, auch die Möglichkeit, ihre Kontinuität anders als rein statistisch zu begründen (3, 722; 4, 1097ff.). Zur Utopie wird die Idee eines «motivierten Lebens», das die aufbrechende Bedeutungslosigkeit immer wieder in einen Sinnzusammenhang integrieren kann (4, 1424-6). 'Zusammenhanglosigkeit' ist ein Leitmotiv des Romans, übrigens auch dort, wo er, vor stilistisch-formalen Konsequenzen zurückschreckend (vgl. den *Brief an G.*), auf die (Un)möglichkeit seiner eigenen narrativen Kohärenz reflektiert (2, 650; vgl. 1, 177; 2, 359f.; 5, 1936). Inkohärenz tritt unter verschiedenen Namen und in verschiedenen Formen auf: als unzureichende *Konsequenz* zwischen Lebens- und Geschichtsereignissen, wie sie Direktor Fischels «Prinzip des unzureichenden Grundes» witzig pointiert (1, 134); als Indeterminiertheit eines psychischen Zustands, der im Dauern seine Identität einbüsst (4, 1129; 1198): das erklärt die bis zur «Zwangsvorstellung» reichende Sehnsucht der Figuren nach der Identifikation mit einer, und sei's fürchterlichen «Rolle» (2, 652; 5, 1500; 4, 1082); ferner als Verlust eines Begründungszusammenhangs zwischen der Person und ihren Taten (5, 1856), Zuständen oder Eigenschaften: nichts, was Ulrich unternimmt, erscheint «aus seinem Innern heraus notwendig und eindeutig» (1, 131); stets könnte alles «auch anders» geschehen sein (1, 16; 2, 664; 3, 894, 959; 4, 1182; 5, 1851; *TB* II, 91f.); nichts erzwingt, dass er dieses statt jenem tue, aber nichts verhindert ihn auch daran. Mit einem Wort: ein Nichts trennt und verbindet die psychischen Zustände. Immer fehlt dem Bewusstsein — wie dem zerbrochenen Kreis — etwas, um voll und ganz es selbst zu sein; wie es vom Helden der *Tonka*-Erzählung heisst, dass ihm «etwas Ungreifbares fehlte, um (seine) Überzeugung zur Überzeugung zu machen» (6, 297). «Ein feiner Riss» spaltet seinen von Zweifeln angefressenen Glauben (6, 300) und macht ihn, der ganz und gar Glaube sein will, zu einem 'blossen Glauben', dem die volle «Überzeugung», das letzte

«Wissen» fehlt (6, 306). — Auf diese Un(ter)bestimmtheit reagiert ein zuweilen «panischer Schreck» (5, 1664) — eine *Angst* als Grundstimmung, die in entscheidenden Augenblicken oder besser: in Augenblicken der Entscheidung Musils Helden in eine Art Möglichkeitstaumel hineinreisst: «ein(em) Hinabbeugen (ähnlich), ein(em) Schwindeln, vielleicht eine(r) Ahnung von menschlicher Unsicherheit, vielleicht ein(em) Bangen vor sich» (6, 172).

'Ohne Notwendigkeit' und also rechtfertigungslos getroffen zu sein: das schwebt als Schauder über allen Entscheidungen: Ein Nichts verhindert und ermöglicht sie; und dieses Nichts ist das Einfallstor der *Möglichkeiten*, die ja einen Zustand der Wirklichkeit verneinen, indem sie ihn auf das hin überschreiten, was er (noch) nicht ist. Darauf antwortet, was Musil den «Möglichkeitssinn» und das Bewusstsein der Zufälligkeit aller Taten nennt.

Ib

Bis hierher lässt sich die 'Eigenschaftslosigkeit' als Literarisierung gewisser Grundüberzeugungen verstehen, die Machs Empiriokritizismus mit Theorien der Subjektivität verbindet, die die Philosophiegeschichte unter dem Titel des 'Neutralen Monismus' versammelt. Tatsächlich haben wir damit aber nur *eine* Spur, die zu Musils Ansichten über den Ursprung der 'Eigenschaftslosigkeit' führt, freigelegt. Interessanter wäre es nun zu erfahren, an welcher Stelle und aus welchen Motiven er von dieser Spur abweicht und sich mystischen und — noch kaum erforscht — frühromantischen Lektüren zuwendet, die in verschiedenen, meist versteckten Anspielungen auf Texte von Novalis, Fr. Schlegel, Baader, Tieck, Schleiermacher und Schelling belegt sind.

Musil selbst hat zwischen seiner Kritik an Mach und seiner Beschäftigung mit der romantischen Spekulation keine ausdrückliche Verbindung hergestellt. Dennoch lässt sich das Motiv erschliessen. Ich will, um der Kürze willen, die entscheidenden Punkte nur zu benennen versuchen.

Nun: Machs Position lässt seinerseits unentschieden, wie ich Beziehungen zwischen Elementen *ohne* die Eigenschaft des Bewusstseins von solchen unterscheiden kann, die bewusst sind;[6] und sie kann zweitens ohne die Unterstellung eines irgendwie unabhängigen Bewusstseins nicht rechtfertigen, warum vom 'Gegeben-' oder 'Erlebtsein' der Elemente gesprochen werden kann.[7]

[6] Vgl. ROBERT MUSIL, *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs und Studien zur Technik und Psychotechnik*, Reinbek 1980, 118.

[7] L.c. 117 (ff.)

Genau diese Unterscheidungen aber werden möglich durch das, was Musil in einigen Fragmenten des Novalis entwickelt fand. Einerseits gestatten sie, die Beziehungen, die das Bewusstsein zu sich *selbst* unterhält, zu unterscheiden von den Beziehungen, durch die sich die *Welt* differenziert: und zwar so, dass sich das Bewusstsein gegen das, von *dem* es Bewusstsein ist, als relativ «nicht seiend» verhält; andererseits denkt Novalis dies «Nichts» des Bewusstseins gerade nicht als 'souveränen Urheber' des eigenen oder des Seins der Welt, sondern als Grund nur ihrer Eigenschaften. Selbst eigenschaftslos — könnte man sagen —, differenziert und bestimmt es die Welt.[8] — Der wesentliche Unterschied dieser Position zu der des Neutralen Monismus ist, wie Sie sehen, dass hier der Eigenschaftslosigkeit eine eigene (wenn auch negative) Seinsweise zuerkannt wird, während sie dort als metaphysisches Scheinproblem überhaupt verworfen wird.

Ich beeile mich, für diese transzendentale Wendung Belege aus dem *MoE* anzuführen. In dem für Ulrichs Selbstverständnis so aufschlussreichen 40. Kapitel des I. Buchs erscheint der Ausdruck *Ich* (den übrigens auch Novalis fallenzulassen empfohlen hatte [*NS* II, 157])[9] ersetzt durch das «Hauptwort Geist» (1, 152). Vom *Geiste* heisst es, er habe es «gleich nah und weit zu allen Eigenschaften», gegen die er sich «in einer sonderbaren Weise gleichgültig verhalte» (1, 151). Schon früher hatte Ulrich «ohne weiteres angenommen, dass ein Mensch, der Geist besitzt, jede Art davon besitzt, so dass Geist ursprünglicher wäre als Eigenschaften» (1, 116). Nun: um sich gegen seine Eigenschaften indifferent zu verhalten, muss der Geist zuvor irgendwie dasein; und um seinen Eigenschaften zuvorzukommen, muss er sich im Wechsel seiner Zustände irgendwie behaupten. *Was* sich da behauptet, kann und muss freilich keine Substanz oder Einheit sein. Novalis nannte «das Princip Ich (...) eine Einheit, ohne *Schranke* und Bestimmung zu seyn» (*NS* III, 429/30). So wie Musil die Ansicht vertritt, «das Ich sei etwas sehr vag und veränderlich Erlebtes» (8, 1393), so denkt Novalis, «jeder Mensch (sei) ohne Maass veränderlich» (*NS* II, 664). Nennt Musil den Geist den «grossen Jenachdem-Macher» (1, 154; *TB* I, 940; vgl. II, 707-9), so spricht Novalis vom 'allgemeinen Losmacher, der das Universum relativirt, alle festen Punkte aufhebt und aus dem Ruhenden ein Schwebendes macht' (*NS* III, 378). Unter dieser Voraussetzung wird die Kategorie des *Charakters* in Psychologie und Poetik haltlos: Die «Veränderlichkeit der Charaktere und der relative Charakter überhaupt» (*NS* II, 281) verlangen (nach Novalis) vom Künstler «Mannichfaltigkeit in der *Darstellung* von Menschenkaracteren — nur keine *Puppen* — keine sogenannten Karac-

[8] Ich habe diesen Gedanken in Details ausgebreitet in meinem Buch über *Das Problem 'Zeit' in der deutschen Romantik*, München 1972, 130-232.

[9] Unter der Sigle *NS* belege ich hinfort im laufenden Text Zitate aus Novalis, *Schriften*. Die Werke FRIEDRICH VON HARDENBERGS, hg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, 2. Aufl., Stuttgart 1960 ff.

tere — lebendige, bizarre, inkonsequente, bunte Welt!» (*NS* III, 558). Ganz ähnlich wird sich Musil in seiner Skizze über *Charakterologie und Dichtung* (von 1926) äussern, indem er die prätendierte «Eindeutigkeit» des antiken und des bürgerlich-klassizistischen Charakterbegriffs verwirft (8, 1401-4).

Aber es gibt eine weitere Parallele zu Novalis, in der die *mystische* Interpretation des Grund-Verhältnisses vorbereitet ist. Musil unterscheidet mit Novalis ein niederes und ein höheres Selbst: eine *Seele* und eine *Seele der Seele.* Die Seele hat «Risse» (2, 659), der Kreis ihrer reflexiven Bewegung ist unterbrochen. Gerade weil sie «nichtig» ist, fehlt ihr ein «Grund». Nun träumt Ulrich davon, «eine Beschwörungsformel zu finden, einen Griff, den man vielleicht packen könnte, den eigentlichen Geist des Geistes, das Fehlende, vielleicht nur kleine Stücke, das den zerbrochenen Kreis schliesst» (1, 155). Diese Stelle variiert nicht nur ein bekanntes Novalis-Wort (*NS* II, 425, Nr. 28) aus dem *Blütenstaub* (das Musil auch in den Tagebüchern verwendet: *TB* I, 363); sie steht auch mit zahlreichen anderen im Werk des Novalis und bei Musil selbst in engstem Zusammenhang.

Ich kann ihn wieder nur andeuten. Novalis hatte — im Zuge seiner Fichte-Kritik — von einer *Höheren Wissenschaftslehre* gesprochen: In ihr erlebe die Beziehung, die das Ich zu seinen Eigenschaften und zur Welt unterhalte, eine merkwürdige Umkehrung und Inversion: Plötzlich erscheinen ihm seine Gedanken und Taten als Auswirkungen eines «unbekannten, geistigen Wesens», dem gegenüber das Ich sich wie zu einer höheren Instanz, also als passiv gegens Nicht-Ich verhält (*NS* II, 528/9). Das «höhere Selbst» supplementiere gleichsam den Defekt, der dem «niederen Selbst» dadurch eingeschrieben ist, dass es Grund nur seiner Eigenschaften, nicht aber seines Seins ist. Dieser Defekt ist nichts anderes als der «Riss» im Kreis der Selbstheit, aus dem Ulrich die Helligkeit eines 'unmöglichen anderen Zustands' — die «letzte Auswirkung eines geheimnisvollen zweiten Lebens» — entgegenleuchten sieht (2, 659; 3, 752).

Für diese Inversion gibt es zahlreiche Belege auch bei Musil. Eine Passage ist offenbare Novalis-Paraphrase: Im «anderen Zustand», sagt Musil, erleben wir «eine gewisse Umkehrung des Verhältnisses zwischen Ich und Nicht-Ich. (...) Während sich sonst das Ich der Welt bemächtigt, strömt diese in dem andern Zustand in das Ich ein (passiv statt aktiv)» (8, 1393). Ulrich unterscheidet das höhere und das niedere Selbst wiederholt — unter diesem und unter anderen Namen. Und Agathe kennt zwei «geradezu verschiedene Tonarten des Gefühls»: die eine eher «weltlich», die andere eher «mystisch», in der weltlichen «dauernd mit erklingend», ohne 'zur vollen Wirklichkeit' zu gelangen (4, 1236). Mit einem Wort: das eigenschaftslose Selbst hat eine Wurzel im Irrealen, von der auch Musils *Tagebuch* handelt: Verglichen mit der Evidenz des *cogito-sum*, notiert er, ist das «mystische Ich das Ungewisseste» (*TB* I, 138). Nach der Inversion des gewöhnlichen Blicks erscheine aber umgekehrt das niedere Selbst als «ein sehr ungewis-

ser, ja ausgesprochen unwirklicher Zustand» (2, 591). Musil nennt ihn «überichhaft» und «übergegenständlich», aber «nicht subjektiv» (3, 1394). Als sein «schattenhafter Doppelgänger» präge er unserem gewöhnlichen Leben überall «seine Spuren auf» und bilde «das Mark unsrer Moral und Idealität» (8, 1144).

Einen bedeutsamen Beleg für diese merkwürdige Korrespondenz möchte ich noch anführen, bevor ich das Thema verlasse. Wenn Ulrich eines Tages an eine unterbrochene mathematische Arbeit zurückkehrt, fällt sein Blick auf die Formel der Zustandsgleichungen des Wassers, und er bekommt «gleichsam aus dem Nichts heraus den Eindruck, es würde ihn weiterbringen, wenn er augenblicklich wüsste, in wievielen Zuständen Kohlenstoff vorkomme» (3, 687). Das tertium comparationis zwischen der Natur des Selbst einerseits und der des Wassers oder des Kohlenstoffs anderseits liegt in der Vorstellung der relativen Eigenschaftslosigkeit und Verwandelbarkeit. Diese *negative* Bestimmung öffnet sich hier zum erstenmal und unversehens für eine *positive* Interpretation: Die *Un*persönlichkeit des niederen Selbst könnte sich als die niedere Potenz der *Über*persönlichkeit erweisen: als Vorstufe eines mystischen Seins «âne eigenschaften» (wobei daran zu erinnern ist, dass Meister Eckehart es war, der mit «eigenschaft» das lateinische *proprietas* übersetzte, das sowohl *Eigentum* wie *Eigentümlichkeit* und *Selbstliebe* meinen kann.[10] Ulrich ist ja auch darin der *MoE*, dass er sich selbst nicht liebt (1, 153; 3, 899, 907f.; 946; 4, 12, 13f., 1317, 1351].

Ich will das an der Gegenüberstellung eines Musil- und eines Mystiker-Zitats bewähren. «Der Geist», räsonniert Ulrich, «geht durch den Menschen, der ihn aufnehmen möchte, hindurch und lässt nur ein wenig Erschütterung zurück» (1, 152). Fast in den gleichen Worten hatte Schelling ein Wort des Jakob Boehme übers Selbst des Geistes paraphrasiert: «*Durch alles durchgehen und nichts* seyn, nämlich nichts so *seyn*, dass es nicht auch anderes seyn könnte — dieses ist die Forderung.» «Es ist nichts, das es wäre, und es ist nichts, das es *nicht* wäre. Es ist in einer unaufhaltsamen Bewegung, in *keine* Gestalt einzuschliessen, das Unfassliche, das wahrhaft Unendliche.»[11] Hebt man es hoch und sieht es an, so «schweigt es und sieht weg» (6, 258). Man hat das Selbst nur, indem man es nicht hat: das ist die dem Apostel entlehnte Wendung,[12] die in so vielen Gesprächen der Geschwister wiederkehrt.

So wird der «in keine Gestalt einzuschliessende» Kohlenstoff der leeren Seele zum Vor-Schein des Seelendiamants, mit dem die Mystiker den Zustand der Übereigenschaftlichkeit symbolisieren: unzerstörbare Erinnerung

[10] Vgl. JOCHEN SCHMIDT, *Ohne Eigenschaften. Eine Erläuterung zu Musils Grundbegriff*, Tübingen 1975, 46 ff.

[11] F. W. J. SCHELLING, *Initia philosophiae universae.* Erlanger Vorlesung WS 1820/21, hg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1969, 16 und 17.

[12] 1. Kor. 7, 29 ff.

an jenes «Bürglein», in dem, einer alten pythagoreischen Überlieferung eingedenk, die Seele vor ihrem Fall geborgen war.

Auch Gott, sagt Meister Eckehart in mystischer Ausdeutung von Jesu Gang «in quoddam castellum» (*Luk.* X, 38), kann dort nicht hineinschauen, es sei denn, er entschlage sich zuvor aller Eigenschaften und aller seiner Persönlichkeiten.[13] Der Diamant: die «Seele der Seele», ist also der Ort der «Übergottheit»[14] und «Überwirklichkeit» (4, 1429), in dem des Menschen 'Eigenheit gerettet' (1, 47) ist und um dessentwillen er «sich rein halten soll» (3,957).

II

Blicken wir nun zurück auf die zwei Extreme in Musils Deutung der Eigenschaftslosigkeit, so erkennen wir darin die beiden Pfeiler des *Grund-Verhältnisses* wieder: die *Un*persönlichkeit des ratioiden Funktions-Zusammenhangs und die *Über*persönlichkeit dessen, was über ihn hinausgeht. Der «Geist des Geistes» wäre dann die unmögliche Formel für die Einheit des Ratioiden und des Nicht-Ratioiden, weder von seiten der Wissenschaft noch von seiten des individuellen Gefühls zu erreichen. Nur der *Kunst*, meint Musil, gelingt das Unmögliche.

Wenn ich recht sehe, fusst Musils Dichtungstheorie auf folgender Überlegung: Bestimmt man den Begriff des Ratioiden durch die Menge der wiederkehrenden Begebenheiten, dann fällt in die Sphäre des Nicht-Ratioiden 1. das Ethische (im Unterschied zur Wiederholbarkeit des Moralischen), 2. das Nichtwiederholbare oder Veränderliche. Beide Begriffe gründen im Individuellen.

Ich will nun zunächst belegen, dass und in welcher Weise Musil den Erscheinungsweisen des Individuellen ästhetische Dispositionen zuerkennt.

Zunächst: *ethisch* ist die Kunst, indem sie nicht sagt, was immer war und auch morgen sein wird, «sondern was sein soll» (7, 970). «Sie ist Sinngebung, (...) ohne Frage (...) dem Religiösen verwandt; sie ist religiöses Unterfangen ohne Dogmatik» (7, 970f.). Darum lebt, «was es tatsächlich heute an Ethik gibt, (allenfalls) unzulänglich in der Kunst» (8, 1152).

Die Kunst ist ferner, und zwar im «Prinzip», «unaufhörliche Variation» (7, 868). So korrigiert sie die «Teillösungen» der begrifflichen Arbeit, die immer an der Grenze des Individuellen haltmachen. Die Kunst steht der innovativen Erfahrung, und also auch der 'induktiven Gesinnung' bei. Sie hat — und fast in den gleichen Worten liest man's bei Novalis (*NS* II, 568) — «die Aufgabe unaufhörlicher Umformung und Erneuerung des Bil-

[13] MEISTER ECKEHART, in: *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, 2. Bd., hg. von F. Pfeiffer, Stuttgart 1924, 35, Z. 34 f.

[14] SCHELLING, *Initia philosophiae universae*, l.c., 17.

des der Welt und des Verhältnisses zu ihr, indem sie durch ihre Erlebnisse die Formel der Erfahrung sprengt» (8, 1152).

Dies «Grundvermögen der Kunst» (l.c., 1151) entfaltet sich vornehmlich dort, wo es seinen natürlichen Ort hat: im und als «Gleichnis». Das Gleichnis entspringt in einem der beiden Lebens-Bäume, dessen anderer die Wahrheit ist (2, 593f.). Nennt man «unwirklich» nicht nur das Nicht-Seiende, sondern vor allem das, was *noch* nicht ist, dann nähert man sich Ulrichs Idee, dass die Wirklichkeit die Tendenz verfolge, sich abzuschaffen (1, 289; 2, 590, passim). Dem Advent dieses Nicht-Wirklichen steht das Gleichnis bei: es entbindet die Potentialität des Aktuellen oder, wie Ulrich sagt, das «unsinnige Verlangen nach Unwirklichkeit», das in der Wirklichkeit steckt (1, 228) und unser ganzes Leben zum blossen Gleichnis des Überwirklichen werden lässt (5, 1834).

Es ist klar, dass für die überwirkliche Einheit beider weder das Ratioide noch das Nicht-Ratioide den passenden Ausdruck stiften kann. Es besteht zwischen der überwirklichen Einheit (einerseits) und dem Gegensatzpaar (andererseits) ein Verhältnis radikaler «Inkommensurabilität» (8, 1149), das nach einer «unersetzbaren Ausdrucksmöglichkeit» verlangt, wie sie nur das Gleichnis liefern könnte. Das Gleichnis ähnelt — mit einem von Musil in vielen Kontexten abgewandelten Bild — «einer Brücke, die vom festen Boden sich so wegwölbt, als besässe sie im Imaginären ein Widerlager» (8, 1154; 6, 73f.; 5, 1937, 4, 1072; 5, 1502).

Analysiert man dieses Gleichnis des Gleichnisses, so entdeckt man eine prekäre Verkopplung von Identität (der feste Grund, das Eindeutige, das Wiederholbare) und Alteration (das Bodenlose, das Nichtwiederholbare, das Unwirkliche). Genau diese Struktur prägt die Analogie, in der «noch ein Rest des Zaubers steckt, gleich und nicht gleich zu sein» (8, 906).

Es ist dieser minimale, aber entscheidende Abstand zwischen Selbigkeit und Ähnlichkeit, der die wissenschaftliche Formel vom poetischen Gleichnis trennt. Die Formel vollbringt die restlose Versinnlichung eines Begriffs; im Gleichnis dagegen übertrifft der Reichtum des Dargestellten jeden möglichen Begriff: die sinnliche Wiederholung des Unsinnlichen gerät zur seiner Entstellung. Darin gründet die Gefahr eines Sichverlierens, die das wissenschaftliche Denken von je an der metaphorischen Rede irritierte.

Nimmt man freilich an — und das beschreibt die Richtung, in der *Musils* Überlegungen verlaufen —, nimmt man an, dass der Gedanke sich selbst erst zu fassen bekommt, wenn er sich einem Ausdruck anvertraut, dann wird es unmöglich, seine Wahrheit durch einen Vergleich mit dem Urbild zu bewähren: Dichtung — als Reflexion auf unser In-der-Sprache-Sein — ist (ich zitiere Musil) 'urbildlose Mimesis', d.h. «Bildsein ohne Ähnlichkeit» (4, 1342).

Im nicht-identischen, nämlich von jedem zufassenden Begriff wegstrebenden Bilde nur kann sich aussprechen, was Ulrich «die gleitende Logik

der Seele» nennt (2, 593). Die Seele *gleitet*, weil nie eine Formel — ob wissenschaftliches Gesetz, moralische Norm oder sprachlicher Ausdruck — noch die Abweichung voraussehen kann, die dem Universellen durch die individuelle Konstellation widerfährt. (Musil betont das immer wieder in ähnlichen Wendungen; denken Sie auch an den peinlich akkuraten Wetterbericht im ersten Kapitel, der eigentlich nur die Unangemessenheit der Formel ans Erlebnis ironisch vorführen will.) Nur im und als Gleichnis vermag sich der Begriff in jene «andere Dimension» (8, 1151) zu überschreiten, vor der er sich sonst verschliesst.

III

Sich dieser anderen Dimension, nämlich «der Unwirklichkeit zu bemächtigen [,] ist [freilich] ein Programm» (5, 1937), das über die Möglichkeiten des Ästhetischen hinausgeht. Die poetische Phantasie appelliert — geradezu oder gleichnishaft — an die gesellschaftliche Wirklichkeit oder, wie Musil sagt: «Der Dichter eilt der politischen Entwicklung voraus» (7, 838).

Sieht man die Dichtung so leidenschaftlich auf die Seite der individuellen Erfahrung sich schlagen, so darf man ein reales Bedürfnis der Zeit hinter der Phantasieproduktion vermuten. Dies Bedürfnis auslotend, betritt die Reflexion des Romans übers Schicksal der «Eigenschaftslosigkeit» eine neue Dimension, der ich mich im letzten Teil meines Vortrags zuwenden will.

Es ist vor allem *ein* Zeitphänomen, das dem Bestand des Individuellen in Ulrichs Augen bedrohlich wird. Er nennt es — in abwandelnder Anspielung auf Jean Paul — «den Geist der Eingeistigkeit» (4, 1452) und versteht darunter die Zerstörung des labilen Grund-Verhältnisses, indem eines der beiden Prinzipien — dasjenige, das auf Formel und Eindeutigkeit drängt — gewaltsam auf den Platz der anderen übergreift und dessen Fähigkeit zur Innovation erstickt. So entsteht die Vision einer «vollkommenen zivilisatorischen Ordnung» unter den Auspizien des «Kältetods», der «Leichenstarre» und der «Mondlandschaft» (2, 464).

Erscheinungsformen der Eingeistigkeit sind die militärische Ordnung, die auf die 'Lösung' der Sinn-Krise durch den Krieg drängt (4, 1453); die Moral, in der Seinesgleichen geschieht und die nicht in Gott, sondern — nietzscheanisch — in Gewalt und Übermächtigung ihren Ursprung hat, also «selbst nicht moralisch» ist und die Grenze zum Verbrechen nicht trennscharf ziehen kann (3, 1024; 5, 1863); und schliesslich der Rationalismus in jenem weiten Sinne, den Max Weber vorschlug, um nicht nur den Sieg der Aufklärung im wissenschaftlichen Bereich, sondern auch in den angewandten Formen der kapitalistischen Wirtschaftstätigkeit, des Privatrechtsver-

kehrs und der bürokratischen Herrschaft formelhaft zu bezeichnen. Dieser Rationalismus entzaubert « das liebe Privatich » in eine « wertlose Illusion », für deren Äusserungen die Psycho-*Statistik* zuständig ist (5, 1574; 1, 159; 5, 1889). Sie parodiert gleichsam die mystische Überbestimmtheit der Selbst- und Eigenschaftslosigkeit, von der die Geschwister träumen.

Politisch weicht « das Zeitalter der (...) Individualitäten » (5, 1867; vgl. 1938, 1525, 1888) dem « Kollektivismus » in Gestalt der feindlichen Brüder des Stalinismus und des Nationalsozialismus einschliesslich des Führerstaats (5, 1521ff.; 1575, 1861; 4, 1451f.; 5, 1890). Beide entwickeln sich in der Perspektive des Romans als Extreme aus der Tendenz der Eingeistigkeit, die das Unwiederholbare/Individuelle methodisch eliminiert. Die Mittel dazu stehen — wie Arnheim Ulrich auseinandersetzt (3, 637ff.) — bereit « im Prinzip der Arbeitsteilung und der Indirektheit », das in der « kapitalistischen Wirtschaftstätigkeit » alle menschlichen Verhältnisse ergreift, Dinge und Individuen zu Funktionsträgern neutralisiert und den Anspruch des « menschlichen Gewissens » zerklüftet in die Apparaturen der Verwaltung, die nicht handelt, einerseits, und die Handlungen, die — nichts verantwortend — exekutieren, andererseits (3, 638; vgl. 5, 1833 und 8, 1068).

Hinter all diesen Erscheinungsformen, die der Roman als Oberflächenphänomene behandelt, steht ein einziges tiefes Motiv. « Betrachtet man den geistigen Inhalt der Gegenwart », schreibt Musil im Essay über den *Deutsche[n] Mensch[en] als Symptom* (von 1923), « so zeigt sich ein Gemenge der widerspruchsvollsten Gedanken, Gefühle und Richtkräfte. Der ideologische Zustand ist ungeheuer partikularistisch [ja atomisiert]. Keine Ideologie herrscht. Individuelle Teile werden individuell aufgelesen. Man kann es eine unausdrückliche Vielspältigkeit [oder soziale Eigenschaftslosigkeit] nennen (...) Die Wissenschaft hat den Glauben zerstört, der Kapitalismus hat die älteren Formen zersetzt, ohne selbst neue noch gebildet zu haben. Und endlich war der Krieg der Zusammenbruch dieser unterhöhlten Menschlichkeit » (8, 1381; 1386).

Im Privaten fehlt ein Ziel, im Politischen eine Legitimationsbasis. Das verselbständigte System zweckrationalen Handelns weiss sich nicht länger mehr von einer « Ethik » in Dienst genommen, im Hinblick auf welche die Individuen als über die tragenden Werte ihres Zusammenlebens übereinkommen.

In vormoderner Zeit konnten Mythos und Religion die Aufgabe der Sinn- oder Legitimationsbeschaffung erfüllen. Sie gaben den Menschen « something to hold to »[15], wie Clyde Kluckhohn sagt. Seitdem die europäische Aufklärung (und der aus ihr entwickelte Staat) diese Ressourcen teils verbraucht, teils verschüttet hat, beschäftigt mit wachsender Intensität der Gedanke von der Notwendigkeit einer « Neuen Mythologie » die Köpfe der

[15] CLYDE KLUCKHOHN, in : John B. Vickery, *Myth and Literature*, University of Nebrasca Press, Lincoln 1971, 43.

nach-romantischen Schriftsteller: bald in Form emanzipatorischer Sozialphantasien auf religiöser Grundlage, bald in den 'völlig korrupten Abformen' säkularer Religions-Substitute, von denen der nur scheinbar anachronistische «Mythus des XX. Jahrhunderts» von Musil besonders erwähnt wird (8, 1145; 7, 845). In Herders Nachfolge war der Ruf nach einer «Neuen Mythologie» zuerst von Schelling und Fr. Schlegel erhoben worden — damals als «eine Idee, die [,] noch in keines Menschen Sinn gekommen»,[16] alsbald das Sinnen und Trachten des 19. und des 20. Jahrhunderts nicht mehr freilässt.

Musil ist sich dieser Tradition wohlbewusst. Wie die Romantik, auf die er sich beruft (8, 1145), protestiert er gegen die Vorstellung, die ganz auf eigene Füsse gestellte Rationalität könne ihre eigene Rechtfertigung vollbringen. «Nicht einmal in den rein rationalen Naturwissenschaften», sagt er, lässt sich auf rein induktiver Grundlage eine Theorie erbauen «ohne Hilfe eines in entgegengesetzter Richtung verlaufenden Gedankens, der immer einen Akt des Glaubens, der Phantasie, der Annahme einschliesst. (...) Ein viel grösserer Umfang des Glaubens, Unterstellens, vorweg Annehmens ist zum privaten und öffentlichen Leben nötig» (8, 1379f.).[17] In den nachgelassenen Notizen zum *MoE* macht Musil «das Fehlen jeder Deduktionsgrundlage» im demokratischen Staat mit verantwortlich fürs Gedeihen totalitärer Ideologien, die den fehlenden Halt «eingeistig» zu liefern versprachen und den Untergang des Abendlandes beschleunigten (5, 1860; vgl. *TB* I, 819).

Sie erinnern sich an Musils Entgegensetzung von Moral und Ethik. Erst in diesem Zusammenhang, nämlich vor dem Hintergrund der «Neuen Mythologie» oder, wie Musil sagt, «religiösen Renaissance» (8, 1145), entfaltet sie ihren vollen Sinn. Wenn Ulrich und Agathe nach der Formel des richtigen Lebens oder der «neuen Moral» suchen (5, 1883, 1864; 8, 1305f.; 7, 942), durch welche die Menschen wie eine «Bruderschaft» in einer «gemeinsamen Idee» verbunden sind (4, 1428): einer Idee noch über dem, was das Abendland 'Gott' genannt hatte (3, 1022; 8, 1399) —, so verlangen sie nach dem, was der modernen, d.h. der nach-nietzscheanischen 'Moral' fehlt: jene äusserste Verbindlichkeit, die bald «Ruhe» und «Glück», bald «Liebe» und «anderer Zustand» heisst.

Es liegt nahe, diese Ideale als privatistisch und weltflüchtig zu verwerfen; und in der Tat ist die Musil-Literatur ja zu einem nicht unerheblichen Teil damit beschäftigt, die Irrealität der Lösung des «anderen Zustands» zu

[16] *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in: M. Frank u. G. Kurz (Hg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt/M. 1975, 111.

[17] J.-P. SARTRE, *Sartre par Sartre*. In: *Situations IX*, Paris 1972, «von ihnen [von den Dingen] galt, dass der Glaube an sie früher da sein musste als sie selbst; wenn man die Welt nicht mit den Augen der Welt ansieht und sie schon im Blick hat, so zerfällt sie in sinnlose Einzelheiten, die so traurig getrennt voneinander leben wie die Sterne in der Nacht» (6,298).

betonen und den Autor entweder vom Glauben an solche Visionen freizusprechen oder des Konservativismus zu bezichtigen.

Mir scheint hier ein *category mistake* zu walten. Ulrichs «feriale Existenz», seine «profane Religiosität» (8, 1398) und sein Abrücken von der Moral spielen ja nicht im Kontext des Realen, sondern der Poesie. Die Dichtung aber klagt mit ihren «Gleichnissen» genau den Mangel ein, den das ideenlose Funktionieren der Alltagsmoral verdrängt, aber nicht eingesteht. Als Zielpunkt der innersten Tendenz dieser ideenfeindlichen Hochschätzung des Realistischen prophezeit Musil den Untergang «der Kultur (und des Kulturgedankens)» (5, 1904). Der von manchen Kritikern vermisste Zusammenhang des «'anderer Zustand'-Kreises» mit dem Sozialen (vgl. 5, 1851)[18] besteht — wie Musil notiert — also darin, dass in dieser Phantasie der Wunsch nach einem «Richtbild» der Zeit, nach etwas, «wozu sie da ist» (5, 1851), sich ausspricht. «Was Dichtung ist, wird später Politik» (7, 838). In die Dichtung flüchten sich die Sehnsüchte der wirklich existierenden moralischen Welt nach etwas «Festem», nach einer verlässlichen «Überzeugung», daraus sich «die Moral (...) ableiten lässt» (3, 1036; vgl. 5, 1856f., 1845, 1858, 1864, 1883). Diese Sehnsucht beseelt — wie im einzelnen zu zeigen wäre — alle Figuren des Romans, und noch ihr Verbrechen, als Mord oder Krieg, bekundet, wie Musil betont, korrumpierte religiöse Aspirationen (5, 1902). Die Religion ist ohnehin — nach Schleiermacher, den Musil gern zitiert — «moralisch indifferent» (4, 1478; vgl. 5, 1905; 1, 121). «Ein steigendes Verhalten zu Gott» (3, 1038): das ist der Inhalt jenes 'im Entstehen begriffenen grossen Ereignisses', auf das alle warten und von dem zu befürchten steht, 'niemand habe es bemerkt' (3, 1022). Unbemerkt aber tut es seine Wirkung und offenbart sich in dem 'unaufgelösten Rätsel', das Agathe in der eigenen Seele fühlt (3, 857; 5, 1746; *TB* I 137; II, 31f., 817), ebenso, nur authentischer, als in dem «ungekochten» Verlangen des Philisters nach dem Wunderbaren, wie es sich in der Erbauung an Gartenzwergen, -elfen und -rehen oder im Genuss von Bergeinsamkeit, «Blümelein und rauschenden Wässerchen» ausspricht (*TB* I, 374; *MoE* 3, 752). Als Agathe Ulrichs Spott tadelt, bekennt er: «Ich spotte nur, weil ich es liebe» (3, 752).

Damit bin ich am Ende. Vielleicht werden Sie es mir danken, wenn ich statt eines Résumé abschliessend verrate, wie sich mir die Einheit der drei Gesichtspunkte darstellt, unter denen ich die «Eigenschaftslosigkeit» betrachtet habe. Nun, nach meiner Überzeugung besteht eine Homologie-Beziehung 1. zwischen der Realität des eigenschaftslosen und der Irrealität des übereigenschaftlichen Selbst, 2. zwischen dem poetischen Gleichnis und der unmöglichen Idee einer Koinzidenz von Eindeutigkeit und Anarchie unse-

[18] R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Sonderausgabe, hg. von A. Frisé, Reinbek 1970, 1341. (Ich habe dieses Zitat in der Neuedition des Romans nicht wiederfinden können.)

rer Erfahrungen und 3. zwischen der Haltlosigkeit der gesellschaftlichen Moral und ihrer unmöglich gewordenen Legitimation. In allen drei Fällen handelt sich's um Beziehungen, die vom Gegebenen ihren Ausgang nehmen und im Imaginären ihre Fundierung suchen. Das lässt die Dichtung, die — wie Musil meint — die bindende Kraft des Mythischen unter Bedingungen der Aufklärung beerbt (8, 1141), zum Vor-Schein einer Lösung werden. Sie verlängert nicht nur die der Wirklichkeit eingeschriebene Tendenz aufs Unwirkliche, sondern auch die Sehnsucht des Menschen, von der Sartre sagt, sie gleiche entweichendem Gas, das ins Imaginäre strebt.[18]

Vielen Lesern und Kritikern von Musils Roman ist dieser Ausgriff ins Unwirkliche bedenklich und — tautologisch gesprochen — unrealistisch erschienen. (Die Diskussion um den möglichen Ausgang des Geschehens belegt dies auf fast komische Weise.) Dabei vergisst man zu leicht, dass das Irreale als Fundament für eine Ethik hinreicht: Das, was sein soll, ist nie gegeben, sondern aufgegeben. Nur im Nicht-, d.h. im Noch-nicht-Seienden ist das Seiende gerechtfertigt: freilich bedarf es dazu eines Umwegs über eine Praxis, die uns, den Rezipienten des «ästhetischen Imperativs» (*NS* III, 413), aufgegeben bleibt. Sachverhalte von der Natur des Symbolischen, sagt Novalis, 'afficiren nicht unmittelbar, sie veranlassen Selbstthätigkeit' (*NS* III, 693). Das Kunstwerk ist also nicht selbst schon die Tat, zu der es aufruft. Darum verfehlt die Polemik gegen den Irrealismus der Dichter ihr Ziel. Ein Gott, der — wie Ulrich glaubt — nicht da war, «sondern erst kommt», ist nur so lange gesellschaftsferne Utopie, wie die Gesellschaft aus 'realistischer Gesinnung' sich weigert, «ihm den Weg kürzer zu machen» (3, 1022). Der Realität die Stirn bietend oder — wie Musil sagt — 'das wirkliche Leben verneinend' (8, 1140), wird die Kunst zur letzten Fluchtburg der Glücksphantasien, deren die wirkliche Gesellschaft sich entschlagen hat. Das aber teilt Kunst mit der Religion, von der Schleiermacher sagte, sie sei «immerwährendes Polemisieren gegen alles Wirkliche». Die Kunst gibt Sinn; ob er irreal bleibt oder ob wir seine Wirklichkeit vorbereiten wollen: das hängt an uns.