

UNIVERSITÄT BELGRAD  
PHILOGISCHE FAKULTÄT

Ivana Z. Bogdanović

**MYSTISCHES PRINZIP UND  
WELTGEFÜHL IN MUSILS ROMAN ‚DER  
MANN OHNE EIGENSCHAFTEN‘**

Dissertation  
JointPhD

Belgrad/Hamburg 2019

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

Ивана З. Богдановић

**МИСТИЧНО НАЧЕЛО И ОСЕЋАЊЕ  
СВЕТА У МУЗИЛОВОМ РОМАНУ  
‘ЧОВЕК БЕЗ СВОЈСТАВА’**

докторска дисертација

Београд/Хамбург 2019.

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOLOGY

Ivana Z. Bogdanović

**MYSTICAL PRINCIPLE AND  
*WELTGEFÜHL* IN MUSIL'S NOVEL 'THE  
MAN WITHOUT QUALITIES'**

Doctoral Dissertation

JointPhD

Belgrade/Hamburg 2019.

## **Подаци о менторима и чланови комисије**

### **Ментор:**

Проф. др Јован Делић, катедра за Српску књижевност са јужнословенским књижевностима, Филолошки факултет, Универзитет у Београду

Проф. др. Доерте Бишоф, Институт за Германистику, Факултета друштвених наука, Универзитет у Хамбургу

### **Чланови комисије:**

**Датум одбране:**

## Изјаве захвалности

Овај рад је настао у оквиру међународног заједничког коменторства, те своје успешно окончање дугује низу институција и појединаца, којима овом приликом желим да се захвалим.

Посебну захвалност дугујем својим менторима проф. Доерти Бишоф и проф. Јовану Делићу, као и проф. Оливери Вучо, продекану за међународну сарадњу Филолошког факултета у Београду. Ништа мање успомени на приватног доцента др Бернда Хамахера и проф. Срдана Богосављевића.

На могућности да истражујем на хамбуршком Универзитету захвљујем се ДААД-у, као и проф. Миодрагу Ломи, проф. Ради Станаревић и проф. Клаудији Бентин. Захваљујем се Институту за Германистику Универзитета у Хамбургу на могућности да учествујем не семинарским вежбама за докторанте, као и да два пута будем учесник конференције за докторанте. Такође, желим да се захвалим Универзитету у Хамбургу на троеместралној стипендији, без које наставак рада на тези неби био могућ. Том приликом желим да поменем и подршку проф. емеритуса Хајнца Хилмана. Желим да се захвалим и проф. Стефану Матушеку, што ми је пружио могућност да један семестар будем гостујући истраживач на колегу *Романтика као модел*. На гостопримству и изузетној организацији током конференције *Музил у Тиролу* желим да се захвалим проф. у пензији гдину. Елмару Лохеру и проф. Масиму Салгару. Истим поводом желим да поменем и др Нилса Бернштајна.

Посебну захвалност дугујем Одељењима за међународну сарадњу, како на Универзитету у Хамбургу, гђи. Катрин Таутерман, тако и на Универзитету у Београду, гђи. Милени Шиканић.

На моралној подршци током истраживања желим да се захвалим проф. у пензији гђи. Олги Елермајер-Животић, као и свештенику оцу Николају Волперу из Хамбурга. На дугогодишњој вери у мој таленат од најранијих студентских дана дугујем захвалност мом професору философије, проф. у пензији гдину. Луки Прошићу.

Желим да изразим захвалност мојим теткама, као и сестрама Сузани, Ани и Тамари. Неизмерну захвалност дугујем подршци моје породице, мојој мајци и брату.

# Mystisches Prinzip und Weltgefühl in Musils Roman 'Der Mann ohne Eigenschaften'

## Kurzzusammenfassung

**Untersuchungsgegenstand** folgender Arbeit über den modernen Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* des österreichischen Schriftstellers Robert Musil (1881-1942) wurde vor der Folie der Begriffsbestimmung des Mystischen untersucht. Das Mystische ist ein zentraler Angelpunkt sowohl der erzählten Welt des Romans, als auch der Theoretisierungen, die mit den Essays Musils durchgehend gegeben sind. Die Essays können als Wiege des mystischen und poetologischen Paradigmas, das im Roman seinen Niederschlag findet, aufgefasst werden. Die vorangegangenen Analysen haben gezeigt, dass die Forschungsliteratur das Konzept des *anderen Zustands* hinsichtlich seiner emotionalen Struktur, die sich als komplexer Zusammenhang von Ich und Welt abzeichnet, weitgehend unberücksichtigt ließ. Eine der wichtigsten Schlussfolgerungen der Studie ist, dass der *andere Zustand* als ein mystisches Weltgefühl ausgelegt werden kann. Neben der Analyse der emotionalen Ebene des *anderen Zustandes*, der bei Musil in die Domäne des *irratioïden Gebietes* verortet ist und so nachhaltige Implikationen für die poetischen, ästhetischen und ethischen Lesungen des Romantextes enthält, verfolgt die vorliegende Arbeit auch das Schicksal der Wortkombination *unsichtbares Prinzip* als ein Element des werkiternen mystischen Paradigmas. Es ist eine intertextuelle Übernahme, die aus Musils Maeterlinck-Rezeption in den Roman neoplatonisches Ideengut einfließen lässt, wodurch die Grundlegung der mystischen Dimension um einiges vertieft wird. Im Geiste der plotinischen Schriften ausgelegt, ist das *unsichtbare Prinzip* ein mystisches Prinzip der Schau des Einen oder des Grundes (altgr. ἀρχή). Dieses kann auch als das Prinzip der Weisheit bzw. Urteilskraft in Sachen des Geistes und der Seele ausgedeutet werden. Bei Musil konkret zeugt es von sich als dem idealen moralischen Grundsatz menschlichen Handelns, dem man im *anderen Zustand* mystisch nachspüren kann. Nebst Schlaglichtern auf Potenziale einer psychologischen, vor allem aber einer philosophischen Grundlegung der beiden operativen Begriffe, die u.a. durch Einblicke in die Forschungsliteratur gewonnen wurde, hinterfragt die Arbeit das Weltgefühl auf seine poetologischen Interpretationsmöglichkeiten als einer existentiellen Kategorie hin. Im Ausblick bleibt der interpretative Horizont offen für eine zukünftige

Untersuchung, in der beide operativen Begriffe, sowohl das *Weltgefühl* als auch das *unsichtbare Prinzip*, sich zu einer ganzheitlichen Theorie des Mystischen bei Musil zusammenschließen ließen.

**Methodisches Vorgehen:** Die vorliegende Studie geht bei einer ersten Analyse des Romantextes des *Mannes ohne Eigenschaften* mit vergleichendem Blick von einer (Lexikon-) Definition des Mystischen aus. Im weiteren Verlauf fällt die Entscheidung für zwei Arbeitsbegriffe – Weltgefühl und mystisches Prinzip –, über welche die Fragestellungen zur erzählten Welt, sowie zu deren Interpretationsmöglichkeiten sich profiliert. Das Weltgefühl etabliert sich über Musils Begriff des *anderen Zustands* theoretisch vorrangig im Zusammenhang der ideengeschichtlichen Kontextualisierung. Das mystische Prinzip ist seinerseits bereits Teil eines möglichen Interpretationsschlüssels und ein von der Forschung weitgehend vernachlässigter Begriff, den diese Arbeit zu den Elementen des mystischen Paradigmas bei Musil zählt. Das Vorangegangene wurde mit dem ersten einleitenden und zweiten, theoretischen Teil der Arbeit erfasst. Das unsichtbare Prinzip wurde im dritten, analytischen Teil mit der Methode des *close readings* bis zu den interpretatorischen Grenzen verfolgt, die mit den Autorisierungsgrad des Romans, welcher Fragment blieb, vorgegeben sind. Der analytische Teil erfasst auch ein sog. apokryphes Kapitel, das zum Nachlass gehört. Die Motivation dazu liegt in der Annahme, dass jenes mögliche Antworten enthält, die durch den ausgebliebenen Abschluss des Werkes offenbleiben.

**Fazit:** Als Resultat der Untersuchung lässt sich festhalten, dass das Weltgefühl als philosophisch-poetologische Größe unter dem Aspekt der Emotionalität ein Deutungstool zur Interpretation des Figurenbewusstseins abgeben kann und auch Einblicke in die Struktur des Erzählverfahrens eröffnet. Es wurde erkannt, dass der andere Zustand Musils qualitativ gleichermaßen auf zwei Gefühlszuständen aufbaut: einem “mystischen” und einem “unbestimmten Gefühl”. Folgt man der mystischen Qualität des “anderen Gefühls(zustandes)”, kommt man zum Schluss, dass das Weltgefühl als Bestimmungsgröße seiner emotionalen Struktur auf der als “mystisch” gekennzeichneten Apperzeption aufbaut. Diese begriffliche Neuschöpfung verdankt ihr Zustandekommen zweierlei Einflussnahmen – Novalis’ “magischem Idealismus” und Wundts Apperzeptionspsychologie. Folgt man der unbestimmten Qualität des anderen Zustands, so kommt man zur Poetik der Unbestimmtheit. Innerhalb der vorliegenden Arbeit wurde

zu deren Theoretisierung u.a. Kristevas Begriff der Negativität herangezogen. Das unsichtbare Prinzip wird als mystisches Prinzip/mystischer Grundsatz ausgelegt, wodurch ein Segment des Romanganzes beleuchtet wird, das seitens der Musilforschung unbeachtet blieb. Die Ausgangshypothese von der Erkenntnis eines moralischen (unsichtbaren) Grundsatzes/ Prinzips im anderen Zustand der Hauptfigur Ulrich konnte weitgehend belegt werden, bleibt aber wegen der semischen "Offenheit" des Romans nicht ins letztmögliche greifbar. Eine Interpretationsmöglichkeit ist, dass der andere Zustand eine Umschreibung für jenen der Liebe ist, und dass das ethische Prinzip, das sich offenbart und vom Subjekt als solches erkannt wurde, gleichermaßen als Liebe auszudeuten wäre. So fielen Zustand und die Gesetzmäßigkeit der "Weltempfängnis" gleichwohl in eins, und so in Gott, denn "Gott ist Liebe". Die zweite Interpretationsvariante ist vom Kohärenzbruch getragen und bedeutet objektiv eine Deviation, bzw. einen Missbrauch des Erkannten, der jedoch von dem Subjekt nicht mehr als solcher empfunden werden kann. Augenscheinlich lässt Musils Diskurs der subjektiven Tatsachen es hier nicht zu mit einer bewertenden Dialektik und in Form eines endgültigen Lösungsvorschlags an ihn heranzutreten, um eine letzte womöglich verfälschende Synthese zu leisten, weil im nächsten Schritt der Text, durch das ihm inhärente *movens* vom Unbestimmten, thetisch eine weitere Prämisse einlöst, alles auch als Gleichnis zu nehmen. Durch diesen letzten Schritt bzw. Griff nach der Selbstreferenzialität (Gleichnistheorem) und Metareflexivität (selbstironische Brechung) liefert der Text keinen konkreten Inhalt oder Sinn mehr, sondern eine grenzenlose Selbstbespiegelung des *Es-hätte-eben-auch-alles-anders-sein-Könnens*.

**Schlüsselwörter:** moderner Roman, Weltgefühl, unsichtbares Prinzip, mystische Apperzeption, anderer Zustand, Poetik der Unbestimmtheit, (Prinzip der) Negativität, das Selbst, Plotin, Existenzphilosophie

**Fachgebiet:** Literaturwissenschaft

**Fachrichtung:** Germanistik, Neuere deutsche Literatur

**UDK:**



## Мистично начело и осећање света у Музиловом роману ,Човек без својстава’

### Резиме

**Предмет** истраживања, модерни роман *Човек без својстава* (Чбс) аустријског писца Роберта Музила (1881-1942), анализиран је са аспекта поља *сензитивне мистике* која је препозната као окосница света дела и ауторове теоријске мисли, изнете кроз есеје. Последњи се могу сматрати колевком поетолошке парадигме самог аутора отелотворене романом. Шира анализа је показала да је научно проучавање концепта *другачијег стања* донекле занемаривало његову осећајну структуру, која се показује као комплексан суоднос Ја и Света. Један од закључака истраживања, који се тиче интерпретативних могућности у оквиру самог дела, јесте истицање Музиловог *другачијег стања* као мистичног *осећања света*.

Поред анализе осећајног слоја *другачијег стања*, – које је смештено у домен *ирациоидног* код Музила и преко којег се конституише поетика неодређености, заснована на ”неодређеном осећању” као синониму за ”другачије осећање”, – анализи су подвргнуте и импликације које овај концепт аутора има по читања поетских, естетских и етичких ставова изнетих делом.

Рад такође прати судбину синтагме *невидљиво начело/принцип*, која припада елементима мистичне парадигме садржане романом. Овај појам је интертекстуална позајмица, која преко Музилове рецепције дела Мориса Метерлинка *Благо сиромашних* (1896) уводи неоплатонистичко идејно наслеђе у приповедни ток и продубљује егзистенцијалну ситуацију приповеданог субјекта. У духу Платинових и Порфиријевих списа *невидљиво начело* јесте *мистично начело* сагледавања највишег Почела или Једног, као последње или првобитне стварности. *Само једно начело/један принцип*, као варијанта појма *невидљиви принцип*, такође се може схватити као *принцип мудрости* при расуђивању у стварима духа и душе. У тексту романа оно сведочи и о идеји једног идеалног етичког начела које би могло послужити као путоказ људском поступању, а *које је мистично докучиво и спознатљиво, пре свега у другачијем стању* (хипотеза).

У тој тачки разматрања се кроз мистично начело преламају два утицаја, с једне стране Кантова етика моралног императивна, а с друге стране Аристотелова

еудајмонистичка етика. Иза Музилове синтезе крије се како Ничеова идеја о ”слободним духовима”, концепт “моралне фантазије” Рудолфа Штајнера, тако и хришћански императив о љубави према ближњем.

Поред осврта на потенцијале психолошког, а пре свега философског утемељења оба оперативна појма из наслова тезе, који се остварује и кроз увид у секундарну и општу литературу, рад испитује и могућност интерпретације *осећања света* као поетолошке и егзистенцијалне категорије. Истраживање у назнакама покушава да из спреге оперативних појмова извуче одговор на питање, да ли исти могу да граде једну целовиту теорију мистичног код Музила.

Веза која се успоставила између феноменологије мистичног искуства и осећања света (уводно поглавље), изводи се на основу књиге Карла Албрехта *Мистична спознаја* (1958), а продубљује пре свега преко теоријских погледа философа као што су Кант и Хердер, не запоставивши, како ни епоху немачког идеализма и романтизма, тако ни модерне и постмодерне ауторе као што су М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр, М. Хајдегер, Г. Беме и Х. Шмиц. Иста веза нас је повела трагом најпознатијег немачког раноромантичара Новалиса (Фридриха фон Харденберга) и његовог *магичног идеализма*. Окосницу истог чине Кантови појмови *трансцендентална аперцепција* и *трансцендентално ја* које Новалис претумачује и облачи у рухо „магичног“. Код Музила *трансцендентално ја* затичемо у дневничким записима који нам говоре о младалачкој тежњи за проналажењем ”тачке ослонца” (Музил) у дубоко егзистенцијалном смислу. Још тада код аутора у теоријском смислу долази до прожимања две равни самоспознаје – картезијанског Ја и Ја (Сопства) мистичара.

Одвајањем психологије као научне дисциплине од философије, појам „аперцепције“ бива преузет од стране психолога Вилхелма Вунта и разматран у новом контексту. Музилу, зареченом „новоромантичару“ и писцу у повоју, након што се прославио првенцем *Пометње питомца Терлеса* (1906), појам ”аперцепције” привлачи пажњу током студија психологије и философије у Берлину, и то, на нивоу грађења поетике лика Клаудине (из новеле *Савршенство љубави*, 1911). У раду, који је такође остао фрагмент, *Напомене о аперцептору и томе сл.* (1911/13) могуће је изоловати појам емотивног фактора аперцептора, другим речима претпоставити психолошки феномен емотивне аперцепције света.

Кључни моменат рада чини увид да Музил емотивној аперцепцији света/стварности, попут Новалиса који то исто чини са Кантовим појмом "трансценденталне аперцепције", а уз помоћ појма "магије/магичног", приписује мистични тј. визионарски карактер. Визија света, која се субјекту дешава, те - неретко и мимо своје воље мора да узме удела у њој, - јесте нека врста епифаније Светога Духа или Бога. Визија за своју подлогу, што произлази из ауторових речи, има психолошки механизам који овај рад, по угледу на горепоменути феномен код Новалиса, назива *мистичном (емотивном) аперцепцијом*. Исти механизам може да се означи и именом *другачије стање* или *осећање света*, те последња два под тим углом посматрања постају синонимни и носиоци једне особене естетике.

Крајњи субјективизам као егзистенцијална ситуација модерног човека, који не зна шта му је мислити и чинити, да ли веровати или не веровати својим очима и осећањима, преломљен кроз појам „мистичне (емотивне) аперцепција“ има сложене последице по његов унутрашњи живот и дискурс који га одражава. Главно покретачко начело таквог дискурса постаје "негативитет", који "посредује и укида чисту апстракцију бивства и ништавила" (Кристева) преко конкретног дискурса, у којем оба постају пуке "временске одреднице", а не вредносни судови. Тај дискурс са субјектом који га производи постаје заробљеник "сто огледала" (Ниче), чије се осећање (и мисао) прелама(ју) "кроз хиљаду огледала" (Музил). Истим покушава да се искаже "нека (тајна) повезаност (међу појавама стварности) која се свуда да осетити, а никако докучити" (Чбс).

**Методе** које су у оквиру истраживања нашле примену пре свега су *помно читање* и анализа текста романа, укључујући ауторов есејистички опус. Затим одређење и опис тематског оквира (парадигме сензитивне мистике), укључујући и формулисање хипотезе која се састоји у претпоставци да *невидљиво начело* главном лику Улриху постаје спознатљиво на нивоу мистичне осећајности *другачијег стања*, која је по својој структури препозната као *осећање света*. Самим тиме су одрђена оба радна појма дата насловом дисертације (*осећање свеза и мистично начело*), која су потом и идејноисторијски контекстуализована. Извршен је и одабир књижевнотеоријског и поетолошког аналитичког оквира са појмовним апаратом (наратологија Ж. Женета, поетика Е. Штајгера, фигуре синестезије и поређења, итд.). На самом крају ту су синтеза, интерпретација текста и литературе,

као и извођење закључка на равни увида. (Потоње две методе су употребљаване одвојене или обједињене.)

Методологија истраживања може да се опише и кроз парадокс антагонизма који у савременој науци о књижевности постоји између методе традиционалне херменеутике и постмодерне деконструкције. Тамо где самим текстом метарефлективно и аутоимуно долази до разарања поруке успостављене основним семантичким слојем тј. алузивног разбијања традиционалног логоса текста у име једне, на први поглед, прикривене интенције, можемо рећи, да сам текст излази из оквира модерног и намеће да му се додатно приступи и из угла постмодерне. Ово се потврдило управо при анализи поглавља *Љуби ближњег свога као самога себе* у другом поглављу, трећег, аналитичког дела дисертације, где се напушта тј. первертира традиционално значење ове заповести под претпоставком новог смисла, који текст суптилно нуди преко мотива инцеста. Титрање самог текста између позиција модерне и постмодерне, доводи до тога да се његова поетика може окарактерисати као поетика неодређености.

Сходно претходно поменутом пошло се од шире анализе романа *Човек без својстава*, да би се у једном тренутку у сагласности са тематским оквиром даљи ток истраживања одредио према дефиницији мистичног из *Лексикона књижевних појмова*. Следећи корак се сасатојао у одабиру два оперативна појма, преко којих тече запитаност над приповедним светом романа, а преко којих приступамо и интерпретативним потенцијалима дела. То су појмови *осећање света* и *мистично начело*. *Осећање света* се кроз рад пре свега теоријски утемељује кроз идејно-историјску контекстуализацију, а профилише преко Музиловог концепта *другачијег стања*. Суштински помак се остварио оног тренутка када се на основу записа из дневника, али и структуралних особености романа, успело у ближем одређивању Музилове књижевноисторијске позиције. Аутора можемо сврстати у писце "новоромантичаре" (тј. неоромантичаре), а тек потом и „неомистичаре“ епохе *фин де сијекла*. *Мистично начело* је по себи као формулација већ део интерпретативног кључа, који до тада практично занемарени појам *невидљиви принцип* уврштава у мистичну парадигму дату делом. Претходно поменуто је обухваћено првим, уводним и другим, теоријским делом рада. Кључни појам теоријског дела рада јесте *мистична* "аперцепција".

Појам *мистичног начела* је у првом поглављу, трећег, аналитичког дела дисертације испраћен методом *помног читања* преко својих основних појмова *невидљивог принципа* и *(само) једног принципа*, из којих је и изведен, кроз приповедни ток друге књиге романа, све до граница постављених ауторизованошћу дела које је остало фрагмент. Дакле, закључно са поглављем *Велики догађај је у припреми, само што то нико није приметио*. Стога аналитички део обухвата и једно тзв. „апокрифно“ поглавље тј. *Љуби ближњег свога као самог себе*, које је сачувано Музиловом заоставштином, а мотивација лежи у претпоставци, да су њиме понуђени могући одговори на питања, која су остала отворена због фрагментарног карактера романа.

**Закључак** који рад изводи је показао да *осећање света* као философска величина може под перспективом осећајности бити полуга за поетолошку интерпретацију света књижевних ликова. Да *осећање света* може да послужи као херменеутичка величина показало је дело књижевног историчара и теоретичара Х. А. Корфа *Дух Гетеовог доба* (1923). *Осећање света* заједно са појмовима „мистично осећање” и „неодређено осећање”, које такође срећемо у Музиловом роману *Човек без својстава*, а преко концепта „другачијег стања”, који се користи како синонимно уз претходна два, тако и као обједињујући појам, гради поетику која је у оквиру дисертације описана као поетика неодређености или „(не)прецизности и душе” (Музил). Као унутрашње покретачко начело поетике неодређености узима се појам „негативитета” Ј. Кристеве, код које означава нераскидиву везу између „неизрециве дирнутости (покренутости)” и „посебне (адекватне) одређености”. Овај суоднос рад препознаје као једно од суштинских обележје приповедног поступка оствареног романом, који својим насловом *пар екселанс* одређује субјекат који носи поетику неодређености, главног јунака Улриха као човека без својстава.

Дискурс неодређености изнедрен Музиловом идејом о *области ирациоидног* тако у себи сажима и мистичну апофатичку традицију, а и *самоодношење* као наслеђе епохе романтизма. Последње одређење везано је за Музилову теорију о поређењу као стилској фигури која у себи баштини својеврсни реалидеализам, али и зрачи вишезначношћу у равни текста.

**Кључне речи:** модерни роман, осећање света, невидљиви принцип, мистична аперцепција, другачије стање, поетика неодређености, (начело) негативитет(а), сопство, Плотин, философија егзистенцијализма

**Научна област:** наука о књижевности

**Ужа научна област:** германистика, новија немачка књижевност

**УДК број:**

## ***Mystical Principle and Weltgefühl in Musil's Novel 'The Man Without Qualities'***

### **Abstract**

**The subject** of our research, (which is) the modernist novel 'The Man Without Qualities' by the Austrian writer Robert Musil (1881-1942) was examined against the background of the definition of the mystical. The mystical represents the backbone of the narrated world and of the author's theoretical considerations spread throughout his essays, which could be viewed as the cradle of the poetical paradigm found within the novel. A broader, previously conducted analysis has shown that the research literature largely ignored the concept of the *other state* regarding its emotional structure, which emerges as a complex I-world relation. One of the study's main conclusions is that the *other state* may be interpreted as a mystical world feeling i.e. *Weltgefühl*. Musil places the *other state* in the *domain of the irratioïd*, whereby this study takes into account its implications for the poetic, aesthetic and ethical readings of the novel's text. In addition to the aforementioned, the study tracks the fate of the phrase *invisible principle* as an element of the novel's intrinsic mystical paradigm. The term *invisible principle* is an intertextual borrowing that Musil acquired from Maeterlinck through whom Neo-Platonic ideas are introduced to the narrative flow, deepening the mystical dimension of the novel. Conceived in the spirit of the Plotinian scriptures, the *invisible principle* is considered in this study as a *mystical principle* enabling the vision of the *One* or the *First Principle* (ancient Greek *ἀρχή*). The same can also be interpreted as the principle of wisdom, or one of judgment in matters regarding mind and soul. Specifically, in Musil, it's observed to be a founding moral principle of human action, which one can mystically trace in the *other state*. By gaining insights into the research literature the following study highlights not only the potentials of a psychological approach but in addition to that pays attention also to the philosophical grounding of the two operative terms. In the next step, the work explores the *Weltgefühl* in respect to its poetical potential and as an essential category of human existence. In the outlook, the interpretive horizon remains open, envisioning a future investigation in which both operational concepts, the *Weltgefühl*, as well as the *invisible principle*, could be incorporated to form a holistic theory of the mystical in Musil.

**Methodological Approach:** The following study sets off with a preliminary examination of the novel's text, and within a comparative analysis in regards to a dictionary definition of the mystical. In the further course of the study, two terms become focal – *Weltgefühl* i.e. world feeling and *invisible/mystical principle*. These carry out the questioning upon the narrated world, as well as contour the possibilities of the novel's interpretation. The world feeling rises primarily within the context of Musil's concept of the *other state* and (within) the frame of the history of ideas. The (*mystical*) principle is not only a term largely neglected by researchers but rather in part already a piece of a possible key to the interpretation of the text. As a technical term, it is derived from Musil's *invisible principle* and linked to the more general theme of the mystical in the novel. The previously mentioned has been exposed in the first, introductory part of the dissertation and the second, theoretical part. The *invisible principle* is examined in the third, analytical part of the dissertation. The *invisible principle* was mainly pursued in the third, analytical part with the method of *close reading* up to the interpretive limits given by the authorization degree of the novel's text, which remained fragmentary. The analytic part also reviews a so-called apocryphal chapter, which belongs to Musil's literary legacy. The motivation for this lies in the assumption that it contains possible answers that remain open due to the missing completion (closure) of the work.

**Conclusion:** As a result of our investigation, it can be stated that in terms of emotionality the concept of the *Weltgefühl* (world feeling), (viewed) as a philosophical and poetical factor, can be regarded as an interpretive tool for gaining insights into the figures' consciousness. With that specific frame in mind, it could be said that some light has been shed on the narrative structure of Musil's novel. It has been shown that, regarding its quality, the *other state* is grounded in two emotional states: a "mystical" as well as an "indefinite/indeterminate/vague feeling". Through investigating this mystical quality of a "different (emotional) state" we come to the conclusion, that the *Weltgefühl* is a defining factor of its emotional structure, which the "mystical" apperception rests on. This term constituted within our study owes its existence to two lines of influence on Musil – the "magical idealism" of Novalis and Wundt's Psychology of apperception. By tracing the indefinite Quality of the *other state* we arrive at the poetics of indefiniteness/uncertainty. In order to access it theoretically in this study, we employed J. Kristeva's negativity-term. Hence the *invisible principle* is construed as a *mystical* (grounding/founding) *principle*,



whereby we illuminate an aspect of the novel, that has so far been neglected by Musil-scholars. The starting hypothesis, that within the *other state* the main character realizes a moral, yet *invisible principle*, was by and large verified, but due to the novel's semantic "openness" couldn't be seized in its last certainty. One possible interpretation contends that the *other state* is a circumlocution for one of *love*, thus the ethical principle, which reveals itself and becomes knowable to the subject, also is to be read as a principle of love. Therefore the quality of the *other state* and the principles of the World conception (*Weltempfängnis*, Musil) coincide – they coincide in God, for "God is Love" (1 John 4,7). The second interpretation is based on a break of coherency and reads a deviation, i. e. a misuse of this Knowledge, which the subject isn't perceiving as such. Again, a judgemental dialectic of subjective facts doesn't offer a satisfying answer: in the next step, the text – driven by indefinableness/uncertainty – thetically fulfills one further of its premises – to treat everything as similes. By reaching for self-referentiality (cf. similes term in Musil's) and meta-reflexivity (self-ironic break) the text provides no concrete content or meaning any longer, but a limitless self-reflexion of *It could've all been different*.

**Keywords:** the modernist novel, *Weltgefühl*, *invisible principle*, mystical apperception, *other state*, poetics indefinableness/uncertainty, principle of negativity, the self, Plotinus, existentialism

**Scientific field:** Literary theory

**Scientific subfield:** German studies, Modern German Literature

**UDC:**

## Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen.....	1
1. Vorwegnahmen und Grenzsetzungen.....	1
2. Zur Gliederung und Inhalt der Arbeit .....	2
3. Methoden und Schwerpunkte.....	4
4. Der theoretische Rahmen .....	14
5. Das Mystische: Forschungsstand und Diskussion innerhalb der Musilforschung in einer Auswahl.....	18
I. Einleitender Teil .....	29
1. Über Robert Musils anderen Zustand.....	29
2. Gegenstand und Ausgangsposition der Arbeit: Definition des Mystischen .....	31
3. Der Fokus .....	34
4. Sensuelle Mystik .....	39
5. „Leibhaftige Gegenwart von Mensch und Ding“ (Jaspers 1948: 66f.) .....	45
6. Das mystische Gefühl als „atmosphärische Qualität“ (Peng-Keller 2006: 92).....	46
7. Ekstase des Textes: Das mystische Subjekt als erlebte Intertextualität .....	49
8. Das „unsichere Zittern der Grenze“ (MoE: 765).....	50
9. Syn-ästhetische Welterfassung als Merkmal der sensitiven Mystik .....	52
10. Das andere Empfindungsvermögen Mystik, Kunst oder Pathologie?.....	61
11. Das mystische Weltgefühl und der Atmosphäre-Begriff Böhmes .....	66
12. Mystik als Lebensform.....	72
II. Theoretischer Teil.....	74
II.1. Das mystische Paradigma bei Musil: Die Suche nach dem Selbst und die Unio mystica... 74	
1. Das Selbst.....	74
2. Musil als ‘Neuro-Mantiker’ .....	75
3. Die Suche nach dem transzendentalen Selbst als Novalis’ magische und Musils mystische Selbst-/Ichfindung .....	77
4. Der gespaltene Diskurs der Romantik als Hintertür für Musils Möglichkeitsdenken.....	79
5. Novalis’ magische Apperzeption vs. Musils mystische Apperzeption .....	79
6. Unerwünschte Sakralisierung des „Vertraut-Unvollendbaren“ (MoE: 1182).....	80
7. Der magische Idealismus des Novalis als Präfiguration des Utopischen im MoE.....	84
8. Novalis’ Plotin .....	85
9. Der hybride Diskurs des romantischen ‚Spekulant‘ .....	87
10. Das mystische Ich als eigenschaftsloses Selbst.....	88
11. Das ‘senti-mentale’ Bewusstsein .....	91
12. Rousseau und das kontemplative Naturgefühl .....	93
13. Das Gefühl bei Novalis .....	95
14. Apperzeption: „gefühltes und gedachtes Ich“ .....	98
15. Die poetische Weltform .....	101
16. Das romantische Motiv einer “anderen Welt” .....	102
17. Glaube als transmundaner Actus und „jenes andere“ .....	105
18. Der Welt-Begriff, Plotins einheitsstiftendes Prinzip, Kant und die Gestalttheorie .....	109
19. Das Gefühl als schwebende Evidenz über dem leeren Raum .....	122
20. Unio mystica – Begriffsgeschichte .....	124
21. Der aZ als Unio .....	125
22. Die Emotion als existentielle Grundkategorie.....	129
23. Arbeitsbegriffe der Untersuchung .....	131
24. Theoretisches Raster .....	132

25. „Anthropologisch mögliche Gefühle“ .....	133
26. Sartre und Heidegger .....	135
27. Weltgefühl als kognitive Struktur im MoE .....	141
28. Funktionen des anderen Gefühls .....	155
29. Weitere Spielarten des aZ .....	157
30. Mystische Apperzeption als Grundlage einer Theorie des Mystischen bei Musil .....	161
31. Unsichtbares Prinzip – mystisches Prinzip .....	162
32. Fragestellung .....	172
II.2. Ansätze einer mystischen Theorie: Elemente des mystischen Diskurses im ideenhistorischen Kontext .....	175
1. Eigenschaftslosigkeit und der andere Zustand .....	175
2. Normalzustand vs. anderer Zustand .....	176
3. Weltgefühl als Teil der Apperzeption .....	176
4. Empfindungen vs. Gefühle .....	180
5. Bestimmbarkeit von Weltgefühl .....	181
6. Das Leib-Seele-Problem im Wandel der Disziplinen .....	182
7. Emotionalisierung der Wahrnehmung .....	184
8. Ideengeschichtlicher Kontext: Ich- und Weltgefühl .....	185
9. Das Ich als Grenzgänger zwischen Innen und Außen .....	185
10. Das „Selbst“ als Zerstörer des Ich .....	189
11. Sentio ergo sum .....	196
12. Das Weltgefühl als erzählte Leiblichkeit .....	203
13. „Absolute Identität“ als Kern des mystischen Selbst? .....	204
14. Stellenwert von Emotionalität als Gegenstand der Wissenschaften .....	208
15. Der „[W]ahre[] Mensch“ in „historischer Perspektive“ .....	209
16. Aufbruch ins Reich der Grundsätze .....	211
17. <i>Der Apperceptor undgl.</i> .....	212
18. Sensitive Mystik und das (erzählte und erzählende) Bewusstsein .....	217
19. Zeit-Raum-Einheit .....	225
20. Das (erzählte) Subjekt zwischen (zitatierter) Sprache und Dasein .....	226
21. Die Wiederentdeckung der Mystik und die Germanistik .....	228
22. Der Mystiker als Typus und der falsche Konsens .....	230
23. Ulrich der Mystiker .....	231
24. Der Geist des Wortes und die drei <i>viae</i> .....	231
25. The Cloud of Unknowing .....	232
26. Sprachlosigkeit und -skepsis .....	233
27. Apophatischer vs. kataphatischer Gottesbezug .....	234
28. Die Differenzierung des Mystikbegriffes und die Fehde .....	235
II. 3. Das Mystische in den Essays .....	238
1. Narrative Psychologie .....	238
2. <i>Das Unanständige und Kranke in der Kunst</i> (1911) .....	240
3. <i>Das Geistliche, der Modernismus und die Metaphysik</i> (1912) .....	243
4. <i>Der mathematische Mensch</i> (1913) .....	244
5. <i>Analyse und Synthese</i> (1913) .....	247
6. <i>Anmerkungen zu einer Metapsychik</i> (1914) .....	248
7. <i>Skizze der Erkenntnis des Dichters</i> (1918) .....	252
8. <i>Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind</i> (März 1921) .....	256
9. <i>Das hilflose Europa oder Reise vom Hundersten ins Tausendste</i> (1922) .....	263
10. <i>Ansätze zu neuer Ästhetik. Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films</i> (März 1925) .....	265

11. <i>Rede zur Rilke Feier</i> (in Berlin am 16. Januar 1927).....	274
12. <i>Typus einer Erzählung</i> (Ohne Titel, 1910/11).....	280
13. <i>Form und Inhalt</i> (Ohne Titel, um 1910).....	281
14. <i>R. Profil eines Programms</i> (1912).....	281
15. <i>Über den Essay</i> (ohne Titel, um 1914).....	282
16. <i>Der deutsche Mensch als Symptom</i> (1923).....	283
II.4. Zur Poetik des Weltgefühls.....	293
1. Musils ‚mystische Betrachtungen‘: Zusammenfassung und Überleitung.....	293
2. Die ästhetische Perspektive auf den aZ.....	298
3. Das sentimentale Gefühl als Vorstufe des aZ.....	304
4. Das andere Gefühl als ein moral-ethisches Gefühl.....	308
5. Das Weltgefühl als poetologische Größe.....	315
6. Das Verhältnis von Weltgefühl zu Staigers Begriff der lyrischen Stimmung.....	319
7. Das <i>Weltgefühl</i> ‚persönlich‘ oder ‚der heilige Lärm‘ (MoE: 142).....	326
8. Agathes Weltgefühl.....	328
III. Analytischer Teil.....	330
III.1. Das unsichtbare Prinzip als das ( <i>nur</i> ) <i>eine Prinzip</i> ?.....	330
1. Einführendes.....	330
2. Das 38. Kapitel: Gefühlssache und unsichtbares Prinzip.....	331
3. Moral.....	333
4. „Die Eingebung der Augenblicke“ (MoE: 1025).....	334
5. Das Handeln und der Scherbenberg der Gefühle.....	337
6. Das „nur eine Prinzip“.....	338
7. Der Grenzfall.....	340
8. Das unsichtbare Prinzip als ordnende Kraft.....	342
9. Das unsichtbare Prinzip als Kants moralischer Imperativ?.....	343
10. Hypothese.....	347
11. Das nur eine Prinzip als mystisches Prinzip?.....	348
12. Das unsichtbare Prinzip als Plotins Eine?.....	353
13. Das unsichtbare Prinzip als Aristoteles’ <i>archē</i> .....	355
14. „...d[as] vergeblich Gefühlte[...]...“.....	359
15. „Ein gesteigertes Verhältnis zu Gott“?.....	360
III.2. Erzähltextanalyse des 51. Kapitels MoE aus dem Nachlass: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘.....	363
1. Texthistorisches.....	363
2. Textmystik.....	367
3. Die schwere Last (vgl. Heidegger 1967: 134).....	369
4. Die Spekulation mit der Geschwisterliebe.....	371
5. Der innere Mensch.....	372
6. ‚Der unglückliche (Vor)Abend bei Diotima‘.....	373
7. Selbstmord, Inzest und Krieg als die großen Erlöser.....	374
8. Euch ist es gegeben, zu wissen das Geheimnis des Reiches Gottes; den andern aber in Gleichnissen [...] (Lk 8, 10).....	374
9. Das göttlich Mystische.....	377
10. [V]on der Möglichkeit, so zu leben, wie man liest“ (MoE: 563).....	378
11. Die Schwesterfigur als Gleichnis.....	380
12. „...um einige Tage zu spät“.....	383
13. Im Epizentrum.....	384
14. ... ja, ich ließ Visionen zahlreich sein, und durch die Propheten gebe ich Gleichnisse (Hos 12,11).....	387

15. Die Negation oder “idealistisch, analytisch, vielleicht synthetisch” (MoE: 1600) .....	388
16. Der innere Raum .....	389
17. Negativ vom unbestimmten Leben .....	390
18. Eine Poetik des unbestimmten Gefühls.....	394
19. “Die Kunst der Erhebung über das Wissen” (MoE: 826).....	398
20. Agathe oder sie (vgl. GW7: 974) .....	403
21. Ihr Gewissen.....	405
22. Negative Utopie .....	408
23. Brüderlein und Schwesterlein (MoE: 908, 944) oder er und sie (GW7: 974).....	408
24. Das „[V]ertraut-[U]nvollendbare“ (MoE: 1127).....	413
IV. Literaturverzeichnis .....	419
Биографија .....	449

## Vorbemerkungen\*

„Die Frage“, begann ich langsam, „ob ein Kunstwerk aus Schwäche seines Urhebers dunkel ist oder aus Schwäche des Lesers diesem dunkel erscheint, ließe sich erproben. Man müßte die geistigen Elemente, aus denen es sich aufbaut, einzeln herauslösen. Die entscheidenden dieser Elemente sind – trotz eines bequemen Vorurteils der Dichter – Gedanken“.

(Musil, *Über Robert Musils Bücher*)

### 1. Vorwegnahmen und Grenzsetzungen

Keine Studie zu Musils *Mann ohne Eigenschaften* (weiter im Text: MoE) kann ohne Vorwegnahmen und Grenzsetzungen arbeiten. Was den Neuankömmling in der Musil-Forschung erwartet, ist an erster Stelle eine unüberblickbare Fülle des literaturwissenschaftlich kritisch (un)verwalteten Nachlasses. Das Korpus des Primärtextes, obwohl Fragment geblieben, zeigt scheinbar selbst als Textkadaver einen eigentümlichen Willen, sich am Forscher durch die inhaltlichen und strukturellen, vor allem aber informationsreichen Verzahnungen zu „rächen“. Das am trefflichsten als erudite Fresssucht (vgl. Nübel 2006: 2, 41–46, 275) beschreibbare dynamische Verhältnis des Textes zu seiner zeitgenössischen Realität vermag eine isolierte Studie nicht wirklich in allen Einzelheiten einzufangen und zu beschreiben.

Generell lässt sich beobachten: Selbst wenn es durch ein Netz von Studien innerhalb der Musil-Forschung zu thematisch einheitlichen und gleichzeitig aspektreichen Forschungsergebnissen kommt, ist immer noch keine einheitliche Systematisierung der Fragestellungen, die der Primärtext selbst aufwirft, erreicht. Obschon zu fürchten ist, dass man in einem Meer von Forschungsarbeiten über den MoE untergeht<sup>1</sup> – der Anschein eines systematischen Wissens oder systematisierbaren Wissens über den MoE ist dennoch bei weitem nicht gewonnen. Als illusorisch entpuppt sich auch der Versuch, das Umsichgreifen der Forschungsansätze vors Auge geführt, eine überschaubare Skizzierung derselben zu liefern. Etwas nicht zu übersehen, grenzt an ein

---

\* In Kursiv gesetzte Textpassagen innerhalb von Zitaten anderer sind Hervorhebungen von mir; aus Gründen der Umständlichkeit sei zu Anfang daraufhin verwiesen.

<sup>1</sup> Vgl. die 2017 online erschienene Musil-Bibliographie: „Gerade im Bereich unselbstständig erschienener Arbeiten zu Robert Musil sprengt die Anzahl der Beiträge die Möglichkeiten einer vollständigen bibliografischen Erfassung“ (Gschwandtner 2017: 7).

Kunststück. Zweifelsohne lässt das Weiterforschen eine Vielzahl an Lücken erst erkennen.

Stark vereinfacht lässt sich sagen: Alle Musil-Forschung ist in ihrer Entfernung zu den beiden Bezugspunkten jeder literaturwissenschaftlichen Methodik zu lozieren: Einerseits der Nähe zum Primärtext oder, andererseits, der Nähe zu einem von außen an den Primärtext herangetragenem Theorem resp. Ideologem.

Methodisch hieß es darum für meine Arbeit mit dem Primärtext, erstens soweit wie möglich systematisch vorzugehen, zweitens abstraktes Denken immer vom Text aus zu entwickeln bzw. zum Text hin zurückzuführen. Zu Hilfe genommen wurden auch andere Texte aus Musils Œuvre, dort wo ein theoretischer Rahmen seinerseits außerliterarisch entwickelt wurde und nachweisbar in den poetischen Text hineinwirkte, allem voran die Essayistik. (Auto-)Biographisches wie Lebenslauf, Tagebücher, Korrespondenz etc. fand Einlass in meine Arbeit – wieder unter der Bedingung, dass mit ihrer Zurkenntnisnahme ein poetisches Moment verdeutlicht werden konnte, weil dieses durch das (Auto-)Biographische erst begründet wurde, oder grundlegende theoretische Ansichten des Autors vermittelt.

## **2. Zur Gliederung und Inhalt der Arbeit**

Die vorliegende Studie ist in drei Teile gegliedert. Nach einer allgemeinen Einführung in die problematisierte Thematik des *sensitiv Mystischen* enthält der zweite, theoretische Teil vier Unterkapitel. Er umreißt im ersten Kapitel das Zustandekommen der zwei operativen Grundbegriffe *Weltgefühl* und *unsichtbares Prinzip*, die als Teil eines breiter gefassten mystischen Paradigmas im *Mann ohne Eigenschaften* erkannt wurden und als solche Zugangspunkte für die Romananalyse abgeben.

Das *Weltgefühl* dient hierbei als Okular, durch das der *andere Zustand* (im weiteren Textverlauf: aZ) zur Betrachtung kommt, und das *unsichtbare Prinzip* ist ein Begriff, der von der Forschung (vgl. Frank 1983, Goltschnigg 1976: 67) bis jetzt weitgehend unbehelligt blieb. Diesem wird im dritten, analytischen Teil der Arbeit textintern nachgegangen, wodurch gerade seine Intertextualität ins Blickfeld rückt.

Anhand dieser beiden Größen und der durch sie bedingten Untersuchungsstränge (Theorie und Analyse) wird im Groben versucht, Umriss einer mystischen Theorie bei Musil zu skizzieren, was letztlich als Teilhypothese formuliert wird: Die Figur Ulrich

wird im persönlichen Weltgefühl, das im Romantext als *anderer Zustand* codiert ist, (*dem nur*) *einem unsichtbaren Prinzip* mystischerweise teilhaft bzw. wird seiner gewahr.

Der vorangegangene Satz wird als Teilhypothese aufgestellt aus der Vorsicht heraus, dass eine ganzheitliche Beantwortung der Fragestellung im Rahmen eines einzelnen Promotionsvorhabens nicht zu stemmen ist. Von einer pauschalen Verallgemeinerung dieser anfänglichen Grundbeobachtung wurde in diesem Sinn abgesehen.

Der Bogen, der hier gespannt wird, geht so von den für den Bereich des Mystischen im Text des MoE konstitutiven Elementen aus (Einleitender Teil). Anhand des mystischen Paradigmas des Romans und aus dem dazugehörigen ideenhistorischen Kontext heraus (Theoretischer Teil, erstes u. zweites Kapitel) unter Mitberücksichtigung der Essays (Theoretischer Teil, drittes Kapitel) wird der Bereich des Mystischen analytisch herausgeschält. Es hat sich gezeigt, dass das Ideengut der Essays weitgehend den Bereich des Mystischen im MoE vorwegnimmt. Die Erörterung geht an einem Punkt der Untersuchung in eine Möglichkeit der Darstellung mystischer Poetik bei Musil über (Theoretischer Teil, viertes Kapitel).

Das Weltgefühl wird so innerhalb dieser Arbeit u. a. als eine poetologische Größe verstanden, mit der eine bestimmte Existenz-Anschauung innerhalb des MoE angemessen umschrieben ist. Das *unsichtbare Prinzip* (Analytischer Teil, erstes Kapitel), als ein Element des breiter gefassten mystischen und handlungstheoretischen Paradigmas im MoE, wird anhand ausgewählter Kapitel (s. weiter unten) mit der Methode des *Close Reading* textanalytisch erfasst.

Die Analysen verlaufen innerhalb eines weiteren Rahmens durchgehend auf drei Ebenen der Fragestellung, die auch beim Autor angetroffen wurden, weshalb auch die Befunde derart kontextualisiert und diskutiert wurden:

- *werkimmanent* – Was heißt das für den konkreten Text?
- *poetologisch* – Sind darin ‚Ansätze zu einer neuen Ästhetik‘ (vgl. GW8: 1137), um mit Musil zu sprechen, Indizien zu einem ‚anderen‘ Empfinden der Wirklichkeit enthalten?



- *erkenntnistheoretisch* (Metaebene: Wirklichkeitsbezug) – Welche epistemischen Konsequenzen<sup>2</sup> sind aus der Romananalyse zu ziehen?

Im dritten, analytischen Teil werden zu diesem Zweck exemplarisch einerseits das 38. Kapitel – *Ein großes Ereignis ist im Entstehen. Aber man hat es nicht gemerkt* –, als letztes „kanonisches“ (vgl. Fanta 2000: 36) Kapitel des Romans behandelt, wo das Schlüsselwort „unsichtbares Prinzip“ aus dem 32. Kapitel *Die vergessene, überaus wichtige Geschichte mit der Gattin eines Majors* (MoE: 122) eine Wiederaufnahme als das „ein[e] Prinzip“ (MoE: 1029) erfährt (Hypothese), und eine moraltheoretische Klimax markiert. Weiter wird aber auch das „apokryphe“ (Fanta 2000: 36) 51. Kapitel, das thematisch daran anknüpft, durchanalysiert – *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*<sup>\*\*</sup>. Letzteres auch deshalb, weil es ein biblisches Motiv als Motto enthält, das ein wichtiges textinternes Merkmal aufgezeigt: den Kohärenzbruch. Andere Kapitel werden nur auszugsweise behandelt und zur Verdeutlichung herangeholt.

### 3. Methoden und Schwerpunkte

Meine Untersuchung ist vornehmlich theoretischer Natur. Das Mystische als textuelles Phänomen ist ein Merkmal sowohl der signifikanten, als auch der signifikanten Schicht der Sprache auf Textebene (vgl. Genette 2010: 12).

Grundsätzlich baut diese Arbeit narratologisch auf Genettes Unterscheidung von *Geschichte*<sup>3</sup>, *Narration*<sup>4</sup> und *Diskurs*<sup>5</sup> auf. Gleichzeitig orientiert sich diese am

---

<sup>2</sup> In der Umkehrung der Position Schildknechts, bei der von Philosophie als Literatur die Rede ist, kann man bei Musil berechtigterweise von Literatur als Philosophie sprechen (vgl. Feger 2012: 6ff. u. Schildknecht 2007: 32). Schildknecht geht von „literarischen Darstellungsformen“ und ihrer „epistemischen Relevanz“, resp. ihrem nichtpropositionalen Erkenntniswert aus (vgl. Schildknecht 2007: 31). Dabei tauchen „auf der Textebene [...] Essay, Dialog“ etc. und „auf der Satzebene [...] Metapher [...] Begriffs- und Zitatverwendung, Analogie, Gleichnis und andere Formen des Als-ob, Ironie, skeptisches Ausbalancieren von Argumenten und Gegenargumenten, Parataxis und andere stilistische Elemente“ auf (ebd.). Nach Schildknecht gibt es vier Bereiche, deren erkenntnistheoretischer Status als nichtpropositional bezeichnet wird: „Erkenntnis im Bereich des Ethischen, [...] des Subjektiven, [...] des Fundamentalen“ und „des Ästhetischen“ (Schildknecht 2007: 33–36). Intuition gehört als „nicht-diskursive Erkenntnisform“ ebenso zum Bereich „epistemischer Nichtpropositionalität“ (Schildknecht 2007: 36). Was daraus hervorgeht, ist, dass mit dem Begriff des Nichtpropositionalen im Großen und Ganzen das Gebiet des Irratioöden bei Musil umrissen ist.

<sup>\*\*</sup> Alle Zitate, die dem MoE entnommen wurden und eine Seitenzahl höher als die 1041 aufweisen, gehören zum Nachlassteil der einbändigen Frisé-Ausgabe (1974).

<sup>3</sup> Nach Genette ist Geschichte das Signifikat oder narrativer Inhalt, egal ob dieser Inhalt nur von „schwacher dramatischer Intensität“ oder „ereignisarm“ sein soll (vgl. Genette 2010: 12).

<sup>4</sup> Narration ist nach Genette zum einen der „produzierende narrative Akt“ und zum anderen, weitergefasst die „reale [...] oder fiktive [...] Situation [...], in der er erfolgt“ (Genette 2010: 12).

<sup>5</sup> Der narrative Diskurs oder die Erzählung im eigentlichen Sinne ist der narrative Text, den Genette auch noch den Signifikanten oder die Aussage nennt (vgl. ebd.). Der narrative Diskurs ist „die einzige“ der von

*opalisierenden* Sprachgebrauch (vgl. Stojanović 2011 w. u.) des als mystisch verorteten Diskurses (Wagner-Egelhaaf 1995; Largier 2011) und befasst sich mit dessen Symbolik und Intertextualität (Berndt/Tonger-Erk 2013; Kristeva 1972; Wilde 2000).

Der als mystisch charakterisierte Diskurs ergibt sich zum Großteil als intertextuelles Phänomen aus den von Musil vereinnahmten Mystikerzitaten, die er als Exzerpt unter „Grenzerlebnisse“<sup>6</sup> (zwischen 1921 u. 1925/6) zusammenfasst und in den MoE einbaut (vgl. Goltschnigg 1974: 63). Gschwandtner etwa spricht vom MoE als „neomystischem Diskurspanorama“ (Gschwandtner 2013: 41ff). Dieses Panorama hat Spörl ähnlich wie Wagner-Egelhaaf und auch Goltschnigg detailliert erarbeitet und übersichtlich dargestellt (Spörl 1997). Einen Teil der intendierten und mystisch konnotierten *Unbestimmtheit*, hinter der sich Musils essayistische Theoretisierungen zum irratioide Gebiet verbergen, vermitteln die Vergleiche und Gleichnisse<sup>7</sup> im MoE. Ihr unscharfer Bedeutungszusammenhang ist dadurch poetisch-bildhaft unkonkret, weil das Erzählen zwischen einem lyrisch-stimmhaften und reflexiv-darstellendem Modus pendelt. Aus einem „unbestimmten Gefühl“ (vgl. MoE. 1315ff.) heraus als dem mystischen Analysandum schlechthin will Musil vorsätzlich eine Theorie mit Erkenntniswert à la exakte Wissenschaft abstrahieren und keine Erzählung im tradierten Sinne entstehen lassen. Hinzu kommt, dass durch das erzählende und erzählte Subjekt, ein ironisch bis hin zu zynisches Vernunftsprinzip zur Geltung kommt.

Mit dem Adjektiv „opalisierend“<sup>8</sup> charakterisiert Stojanović in seiner Studie *Феноменологија и вишезначност књижевног дела. Ингарденова теорија опализације*, im Kapitel zum *Mann ohne Eigenschaften* (Stojanović 2011: 186-195) das Phänomen der Mehrdeutigkeit der musilschen bildhaften Gleichnisse, für die das Unbestimmtheitskonzept des irratioide Gebietes konstitutiv ist. Damit bewegt er sich entlang derselben Linie wie Gérard Wicht:

---

ihm „unterschiedenen Ebenen“, die sich „direkt einer textuellen Analyse unterziehen lässt“ (Genette 2010: 12).

<sup>6</sup> Nachgewiesen durch Marie-Louise Roth (1972: 100) exzerpiert Musil „nicht unmittelbar aus Bubers“ Anthologie, die er auch kannte, was auch aus dem MoE hervorgeht, „sondern aus dem Buch ‚Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens‘ von Karl Girgensohn, der für seine religionspsychologische Untersuchung“ jene benutzt hat. (Roth, zit. n. Goltschnigg 1974: 63f. Anm. 2)

<sup>7</sup> Zur Unterscheidung zwischen Vergleich und Gleichnis bei Musil vgl. Wicht (1984: 8). Dort wird auch auf ein symptomatisches Merkmal aufmerksam gemacht – trotz Gleichnistheorie und der Frequenz dieses bestimmten Figurengebrauchs gibt Musil nirgends eine klare Definition des Begriffes (vgl. ebd.).

<sup>8</sup> Es handelt sich hierbei um eine Anleihe aus Ingardens *Phänomenologie des Literarischen* (vgl. Stojanović 2011: 67), die in seinem Buch *Das literarische Kunstwerk* (1931) niedergelegt ist.

Obschon sich das Gleichnis Musils formal vom Vergleich nicht unterscheidet, gehorcht es anderen Gesetzen. Es ist der Modus des Vieldeutigen und Unbekannten. Seine Funktion kann deshalb primär nicht darin bestehen, eine Sache zu illustrieren oder zu erläutern. (Wicht 1984: 8)

Denn Musils Gleichnisverständnis ist von „Mehrdeutigkeit“ geprägt und setzt ein „notwendig noch Schwebendes“ und „stets Weiterdeutendes“ voraus (vgl. ebd.). Alle drei Merkmale sind eine Bestätigung für das Unbestimmtheitskonzept Musils, das ein ‚negatives Wissen‘ im Gegensatz zum positiven Wissen der exakten Wissenschaften befördert. Es ist u. a. „das der ‚Eindeutigkeit‘ entgegengesetzte Denk- und Lebensprinzip“ (Wicht 1984: 8f.). Das Paradoxon, dass er für das Gebiet der Unbestimmtheit die gleiche Exaktheit einfordert, wie auf dem Gebiet des Bestimmten/-baren bleibt aporisch. Dabei funktioniert das Gleichnis formell als Konstituent des *anderen Zustandes*, um letzten Endes die Bedingungen der erzählten Wirklichkeit real-idealistisch umzukehren, wie es der *Chorus mysticus* im zweiten Teil von Goethes *Faust* verkündet: „Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis; / Das Unzulängliche, / Hier wird's Ereignis; / Das Unbeschreibliche, / Hier ist's getan; / Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan“.

In Stojanovićs Interpretation des ingardschen Begriffs der Opalisierung kommt dieses Phänomen u. a. bei der Darstellung von „unmöglichen“, widerstreitigen Gegenständlichkeiten“ (Stojanović 2011: 68f.) zustande. Da Ingardens Ansatz im literaturtheoretischen Sinne einen Übergang zur Rezeptionsästhetik markiert, wird dieser Gesichtspunkt auch für die phänomenologische Betrachtung des aZ hin interessant. Ist dieser doch der Erlebnisstruktur nach bereits auch phänomenal ausgerichtet.

Angenommen also, es gibt ein Übereinkommen zwischen dem, wie sich anhand der bildhaften Gleichnisse der aZ als Reflexion im Bewusstsein einstellt, und dem, wie die erzählte Welt in den Aktualisierungen des Bewusstseins ihre sekundäre Seinssetzung im Leser erfährt (vgl. ebd.): Opalisierung ergibt sich dann, etwas verallgemeinert, als ein Effekt der Reflexivwerdung des nicht-diskursiven bzw. erlebten (anderen) Zustandes (oder des Leseerlebnisses). So kommt es zu einer diskursiven Übereinkunft zwischen zwei Seinsebenen: Das Gelesene wird zum Erlebnis.

Ein weiterer Punkt ist, dass im Sinne eines Plädoyers für „ein[en] um nichtpropositionale Aspekte erweiterte[n] Erkenntnisbegriff“ nicht nur „fiktionalen Texten mitsamt ihren metaphorischen oder analogischen Elementen eine erkenntnisvermittelnde Funktion“ (Schildknecht 2007: 34f.) zuerkannt werden könnte, sondern auch Musils theoretische Bemühungen um die Aufwertung des erkenntnistheoretischen Status des *anderen Zustands* könnten gänzlich im Zuge dessen Überdachung finden. Der Begriff des Nichtpropositionalen meint jene “Formen des Erkennens”, die ein Gegenteil zu den propositionalen Formen des Erkennens darstellen, jenen die „assageartige[r] Struktur des Urteils bzw. des Satzes“ (Schildknecht 2007: 32) entsprechen.

Den Bereich des Nichtpropositionalen decken „Begriffe, Gründe und/oder Satz Wahrheiten“ (ebd.) nicht mehr angemessen ab. Dem Begriffspaar Nichtpropositional/Propositional steht in erkenntnistheoretischer Sicht das Begriffspaar ratioid/irratioid Musils gegenüber, die beide wieder nicht präzise genug bestimmt werden. Musil entzieht ständig den Teppich unter den Füßen. Als genauer Leser befindet man sich stets im freien Fall. Dabei ist der nichtpropositionale Bereich genau wie das irratioide vom ratioide Gebiet durch Unklarheit der Begriffe, Unsagbarkeit, Versinnbildlichung und analogisches Denken (vgl. ebd.) vom Bereich „propositionaler Erkenntnisform“ (ebd.) abgegrenzt. Und: In letzter Konsequenz umspannt es auch den Bereich des Mystischen (vgl. etwa Wittgenstein), als Schnittmenge von Subjektivität und Ästhetik im Medium „literarischer Sprachform“. Unter dem Strich ist „das Grund-Verstehen [...] Erkenntnisgrenzen unterworfen, denen auf der Ausdrucksebene Sprachgrenzen entsprechen“ (Schildknecht 2007: 41). Hier sind wir auf der Spur der tieferen Ursachen für das Aufkommen der Sprachskepsis an der Jahrhundertwende. Schildknecht hat vor allem das phänomenale Bewusstsein (Philosophie des Geistes) vor Augen – weil „d[er] qualitative Gehalt von Sinneswahrnehmungen – das [...] *Wie-es-sich-anfühlt*, in einem mentalen Zustand mit qualitativem Gehalt zu sein – [sich] der vollständigen Reduzierung auf einen propositionalen Gehalt widersetzt“ (Schildknecht 2007: 35; vgl. auch Nagel 1974). Einbezogen sind aber auch die Epoche des Deutschen Idealismus bzw. der Romantik. Diesem qualitativen Gehalt entspricht auf der Ebene des Bewusstseins der Begriff der Qualia. Innerhalb der Philosophie des Geistes gelten sie als ausschließlich dem erlebenden Subjekt zugehörig und sind daher nur schwer mit Sprache

wiederzugeben. Das Erleben von Emotionen wird daher auf der Seite des Bewusstseins als „qualitativer Zustand“ charakterisiert. Schmitz’ „subjektiven Tatsachen“ kommen diesem Tatbestand sehr entgegen (Schmitz 2009: 29–47). All dieses verkompliziert sich um einiges, führt man sich vor Augen, dass das Qualitative der erzählten Subjektivität im MoE eigentlich qualitätslos ist, der Ausgangspunkt der Reflexion ein an sich „unbestimmtes/-bares Gefühl“ ist, das darum seinerseits mystisch ausgelegt wird, und der nachfassende Diskurs zu diesem folglich vom Negativismus (vgl. Neymeyr 2009: 163) geprägt ist.

Die Aufwertung des Nichtpropositionalen geht nach Schildknecht einher mit der Emanzipation des „*logos poietikos*“ – seiner „schöpferischen Welterschließung“ – in der Romantik, als in der abendländischen Geistesgeschichte „die philosophische Situation des 18. Jh.s“ mit der „Revision des Wahrheitsbegriffes“ überwunden wird (Schildknecht 2007: 42). Musil greift auf das Schöpferische aus der Perspektive des Möglichkeitsdenkens zu; die Teilhabe am Wirklichen ist durch den ‚Aktivismus‘ (vgl. MoE: 1150, 1181) der möglichen Wirklichkeit bedient. Utopie ist kein wirklicher Sehnsuchtsort, sondern eine mögliche Wirklichkeit im Modus des kommenden Augenblicks (vgl. Neymeyr 2009: 163). Das Verständnis von Wahrheit als einer Summe von Tatsachen, die in stimmigen Sätzen formuliert werden könne, wird durch ein Verständnis von Wahrheit ergänzt, dem eine „schöpferische Welt- oder Sinnerschließung“ „vorgängig“ ist (ebd.). Das Subjekt setzt (s)eine Wahrheit bzw. findet sie im Rahmen „eines poetischen Handelns“, dessen Sprachausdruck als „Umgang mit Bedeutungen“ (ebd.) ein ‚Patchwork‘ sein kann und auf propositionale Wahrheit mit Absicht verzichtet. Die (Schrift-)Sprache kommuniziert weder Lautbild noch Inhalt, sondern eine Art grundlegenden und universalverbindlichen symbolträchtigen Allsinn (vgl. Musils *Rede zur Rilke-Feier*, hier GW8: 1237) – der ganz im Verweis auf ein unbestimmtes Dahinter, Mehr<sup>9</sup> (Adorno 2001: 80) oder Irgendwo liegt. Die Sprache selbst wird zum Medium der Ausschilderung zu einem mystischen Orte resp. einer Brücke-zu

---

<sup>9</sup> Vgl. „Analyse geht auf das Mehr an den Werken; auf das, was sich erst entfaltet durch Analyse hindurch. Sie geht auf das, was man – wenn ich eine literarische Analogie gebrauchen darf – einmal von Dichtungen gesagt hat: nämlich daß das eigentlich Dichterische an Dichtungen das sei, was sich nicht übersetzen läßt. [...] Das oberste ‚Mehr als das, was der Fall ist‘, ist der Wahrheitsgehalt; und den Wahrheitsgehalt treffen kann natürlich nur Kritik. Keine Analyse taugt etwas, die nicht in der Frage nach dem Wahrheitsbegriff der Werke terminiert, und der ist seinerseits vermittelt durch die technische Komplexion der Werke“ (Adorno 2001: 80).

einer anderen Welt, die mit den Sinnstiftungen und -zusammenhängen der gängigen nicht mehr belastet sein will. Da das Leben *ver-bucht* (vgl. MoE: 563, 573–576, 592) wird, wird das Sprachsymbol, das Schriftzeichen mit seinem Dahinter belebt, *soma-tisch* (vgl. MoE: 357f., 635)<sup>10</sup>: tot oder lebendig, oder auferstanden. Über die Zeichen wird das Dahinter durchsichtig gemacht. Die Sprache wird zur Matrix der anderen Wirklichkeit. In ihr, mittels der Worte, erfolgt die Epiphanie, sie ist das mäeutische Instrument der Geburt jeder Vorstellung, jeder anderen Empfindung und darum ist auch die Sprache selbst ‚mystisch-symbolisch‘ oder anagogisch. Sie hat Initiationscharakter; in ihr offenbart sich das Verständnis: „Es liegt im Wesen des Wortes, dass es unverständlich wird, wenn es unbegreiflich ist“ (Balázs 2001: 74). Es geht um Perspektivierung von Sinnzusammenhängen, die das andere Denken offenbaren. Der „Wahrheitsbegriff der Wissenschaften“ wird für einen „absoluten“ einer Subjektivität aufgegeben, die noch dazu (mystisch) fühlt.

Zwischen Neoromantik und Avantgarde geschieht die Umkehrung der Existenzmodi von Dichtung und Wirklichkeit – das Leben soll gleichnishaft genommen werden, die poetischen Gleichnisse werden zu Knotenpunkten Dichtung gewordener Leiblichkeit<sup>11</sup>. Der sensorisch empfindende Leib steht der Welt psycho-somatisch gegenüber. Der Welt steht als Kürzel für die Summe der Dinge. In diesen Dingen, im sichtbaren Ausdruck dieser Welt „zeigt sich Seelisches“ (Fuchs 2014: 19). Balázs will darin „gar nicht etwas von vornherein Gegebenes“ sehen, sondern „es ist immer nur unsere eigene Seele“ (Balázs 2001: 68), der wir entgegenblicken. Nicht so bei Musil, für den das „symbolische Gesicht der Dinge“ (GW8: 1143) „irgendeinen Gefühlston“ (von) der Welt meint (ebd.: 1142), einen *sensus mysticus* affiziert. Mystik ist für Musil (durch

---

<sup>10</sup> Hier rekurriere ich auf Musils Gleichnistheorie (vgl. dazu Wicht 1984), die zu einem Zeitpunkt des Romangeschehens (vgl. den Nachlassteil des MoE), das Inzestmotiv in sich auflöst, indem es die Körperlichkeit des performativen Aktes des Koitus, in die Ebene des Gleichnisses aufnimmt, d. h. der sprachlichen Figuration. Dadurch gewinnt die Figur des Gleichnisses eigens geheimnisvolle Körperlichkeit, die wiederum zum einen eine analogische Daseinsform zur tatsächlichen Wirklichkeit darstellt. Sie aber auf diese Weise auch um eine Metaebene der Betrachtung erweitert. Zum zweiten ist aber durch die Metareflexivität, dass das Dasein auf einmal als Gleichnis für etwas anderes zu nehmen wäre, die Schnittstelle zwischen gelebtem und gelesenen Dasein porös für mystische Implikationen geworden. Ob die Lebensform im Gleichnis zusätzlich zum analogischen Prinzip auch nach der Formel „die Ungetrennten und Nichtvereinten“ zu verstehen ist, bleibt offen. Auf jeden Fall verweist diese auf die theologische Fragestellung bezüglich der zwei Naturen Jesu hin (Maximus der Bekenner, *Ambigua* 7., PG 91, 1097A-S, zit. n. Pantelić 2011: 122 u. Anm. 26). Im Geiste christologischer Überlegungen heißt es dort vom Menschsein Jesu, dass die menschliche Natur von der göttlichen ungetrennt war, zugleich aber auch unvermischt, daher nichtvereint mit jener.

<sup>11</sup> Vgl. das Daphne-Mythos, konkret das Bild der Verwandlung Daphnes in einen Lorbeerbaum.

die Kunst) daher das „bewußt[e] [Berühren] der Grenze zweier Welten“. Das Erkennen dieser Grenze gehört noch dem Normalzustand „unserer Beziehungen zur Welt“, doch das Erleben nach deren Überschreitung ist dem anderen Zustand vorbehalten, der einen „anderen, apokryphen Zusammenhang [der Eindrücke]“ offenlegt (GW8: 1143).

Sowohl Herders Formel des *sentio [ergo sum]* als auch Baumgartens Aufwertung des unteren Seelenvermögens bzw. der sinnlichen (dunklen) Erkenntnis<sup>12</sup>, und auch Kants Theoretisierungen (vgl. Zima 1991: 20f., Anm. 10 u. 11) zeugen von einem Paradigmenwechsel, in Folge dessen das Gefühl innerhalb der Philosophie immer größer werdenden Zuspruch erhielt.

Dem entspricht nun in Einigem Musils „dunkle[s] Gebiet des ‚anderen Zustands‘“ (vgl. GW8: 1147) mit seiner Emotionalität, denn auch das „vergeblich Gefühlte“ (MoE: 1038) ist äquivalent dem unendlich facettenreich selbstbespiegelndem Gefühl der Romantiker, das kein Satz fassen kann – weil es sich aus sich heraus fortwährend perpetuiert und daher als *Ouroboros* versinnbildlicht werden kann: als Gefühl vom Gefühl an sich.

Stojanović verweist im Zusammenhang der *Opalisierung* als einem durch Unbestimmtheit gezeichneten Begriff, der ein Sprach-/Textphänomen meint, auf Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), obschon er sich gewissermaßen von dessen Position auch distanziert (vgl. Stojanović 2011: 225):

Wie aber kann ich eine Erfahrung der Welt als aktuell existierenden Individuums haben, da doch keine meiner perspektivischen Ansichten von ihr sie je erschöpft, die Horizonte stets offen bleiben, und andererseits keinerlei Wissen, auch wissenschaftliches nicht, uns je die invariable Formel einer *facies totius universi* gibt? Wie kann je irgendein Ding uns ein für allemal *sich vorstellen*, da seine Synthese doch nie vollendet ist und ich immer darauf gefaßt bleiben muß, daß es sich auflöst und zur bloßen Illusion zerfällt?“ (Merleau-Ponty 1966: 381)

Das Schlüsselargument liegt hierbei nicht in der Beweisführung, dass ein Ding außerhalb unseres Bewusstseins Existenz hat, sondern darin, dass seine ‚wahre‘ Erkenntnis uns

---

<sup>12</sup> Vgl. etwa bei Zima (1991: 17–22), dass auch die Ästhetik zu Anfang noch „eine Kunst der analogisierenden Vernunft ist“ (Zima 1991: 18). Dies ist als Vorwegnahme unter jenem Aspekt wichtig, der das Gleichnis Musils als ein auf analogem Denken beruhendes In-Beziehung-Setzen versteht.

entgleitet, dass die Synthese durch das ins potentiell-unendliche Getriebenwerden der Perspektive(n), die immer neue Ansichten vom Gegenstand liefern und immer neue Horizonte aufbrechen keine Eindeutigkeit mehr zu stiften vermag (vgl. Stojanović 2011: 225) – „da eine jede von ihnen ins Unendliche durch ihre Horizonte auf weitere Perspektiven verweist“ (Merleau-Ponty 1966: 381). Merleau-Pontys Lösungsvorschlag ist, dass die Synthese der Horizonte eine wesentlich zeitliche sei. Der Gedankengang Merleau-Pontys führt über die Negation zur Entzeitlichung des Bewusstseins in Bezug auf die reale Zeitmaterie, in der man Präsenz<sup>13</sup> hat. Die Intentionalität des Bewusstseins ist gleichzeitig seine Metaphysik und seine Ontologie. „[D]ie lebendige Gegenwart ist zerrissen in die Vergangenheit, die sie übernimmt, und die Zukunft, die sie entwirft“ (Merleau-Ponty 1966: 384). Musil spricht von einem „Nochnicht und Nichtmehr“<sup>14</sup>.

So ist es dem Ding und der Welt wesentlich, nur „offen“ gegenwärtig zu sein, uns über ihre bestimmenden Bekundungen hinaus zu verweisen, *und stets noch 'anders zu sehen' zu versprechen. Dies wird zuweilen durch den Satz zum Ausdruck gebracht, Ding und Welt seien geheimnisvoll. Sie sind es in der Tat, sobald man nicht allein an ihren objektiven Anblick hält, sondern sie zurückversetzt in den Bereich der Subjektivität. Sie sind selbst absolutes Geheimnis [...] Die Welt im vollen Sinne ist kein Gegenstand, sie hat eine Hülle objektiver Bestimmtheit, doch ebenso sehr Risse und Leerstellen, [...] die die Subjektivitäten selber sind.* So wird nunmehr verständlich, warum die Dinge, die ihr ihren Sinn verdanken, nicht der Intelligenz dargebotene Bedeutung sind, sondern verschlossene Strukturen, *und warum ihr letzter Sinn nebelhaft bleibt. Ding und Welt existieren nur als von mir oder mir gleichen Subjekten erlebte, denn sie sind die Verkettung unserer Perspektiven [...]* (Merleau-Ponty 1966: 384f.)

---

<sup>13</sup> Man kann sagen, dass im Falle Musils das bewusste Subjekt neben der apperzipierten Präsenz noch ein Potenzempfinden, d. h. einen *Möglichkeitssinn* aufweist, der sich nicht bloß negativ, sondern gerade potenziell im Sinne einer Wahrscheinlichkeitsrechnung zur Wirklichkeit verhält. Die Realität wird depotenziert zugunsten eines Möglichkeitsdenkens, dass in einem Utopiedenken endet. Die Realität entwickelt sich historisch immer dystopisch zu den gegebenen Möglichkeiten (vgl. MoE: 360ff.).

<sup>14</sup> Vgl. den frühen Entwurf Musils *Die Reise ins Paradies* „[...] Aber welche Welt?! Ein kalter dunkler Streif zwischen den zwei Feuern des Nochnicht und Nichtmehr!“ (MoE: 1420).



Die Welt und die Dinge sind mehrdeutig, sie laden uns zu einem „anderen Sehen“ (GW7: 484) ihres ‚geheimnisvollen‘ Daseins geradezu ein (vgl. GW8: 1142f.). Das geheimnisvolle Dahinstehen der Welt ist dem Wortlaut nach auch einer mystischen Ausdeutung nicht verschlossen, Musil spricht so bei der „Symbolik“ der Dinge von ihrer „Mystik oder Romantik“ (GW8: 1143), doch läge diese gleichwohl im „Bereich der Subjektivität“. Der „letzte[] Sinn“ der Dinge, ist also „nebelhaft“ und Erlebnis (vgl. auch den aZ Musils u. etwa GW6: 159), d. h. nicht-diskursiv (nichtpropositional), und ähnlich verhält es sich mit dem Sinn der mehrdeutigen literarischen Strukturen auf Satz- und Textebene, den Stojanović als unbestimmt, undeutlich, letztlich mehrdeutig benennt (vgl. Stojanović 2011: 67ff.). Das Unbestimmte, Unfeste ist gleichzeitig Merkmal des nicht ratioïden Gebietes bei Musil, wie bereits erwähnt; Weshalb auch die Sprache, die diesem entstammt oder auf dieses hinweist, *opalisierende* Züge trägt. Das Opalisieren als streckenweises Merkmal der Sprache und auch des Diskurses im MoE, das Stojanovic kenntlich macht, hat maßgebend den Fokus der vorliegenden Arbeit auf das Mystische gelenkt und erst dazu berechtigt, von einem mystischen Diskurs bei Musil auszugehen.

Ein weiterer wichtiger Punkt bei Musil wird die Frage der Diskursvielfalt (ausführlicher hierzu Moser 1980, Neymeyr 2009: 166), die ein Anzeichen immenser Erudition ist. Selbst ein oberflächlicher Blick in die Tagebücher, Rezensionen und Kritiken lässt daraufhin schließen, dass der alltägliche Textkonsum Musils ein mehr als respektables Ausmaß annahm. Moser definiert das Phänomen wie folgt:

Im literarischen Diskurs findet statt, was in der nichtliterarischen Diskurspraxis höchst selten oder gar nicht zugelassen ist: Das In-Berührung-Bringen, die Interaktion, das Mischen von Diskursarten. Diese Möglichkeit, Trennungslinien zu überschreiten und die Zwischenräume zu erforschen, ist das Privileg des Schriftstellers. Dank dieser interdiskursiven Dimension seiner Arbeit kann er auf das gesamte Diskurssystem Einfluß nehmen (Moser 1980: 170).

In dem Maße, in dem Musil selbst andere Diskurse vereinnahmt, ist auch der Rahmen der vorliegenden Untersuchung interdisziplinär. Das Mystische mit seiner „Interdiskursivität“ zeugt daher von einer Schnittmenge verschiedener

Interessensbereiche des Autors, wie es Philosophie, Psychologie, Ästhetik, Ethik und Theologie, allen voran aber auch Mystik als eigenständiges Gebiet, sind.

Im Ansatz ist meine Studie auch interkulturell resp. interkonfessionell ausgerichtet; es wird Rekurs auf die in der Forschungsliteratur vernachlässigte Differenzierung<sup>15</sup> des Mystik-Begriffes und deren Implikationen für den Zusammenhang des MoE genommen. Die weitgehende Vernachlässigung der Traditionen des byzantinischen Christentums hat zufolge, dass eine zu starke abendländische Prägung des Mystik-Begriffes innerhalb der Forschung stattfindet, rückgekoppelt an die Vorstellung von einem einheitlichen Christentum bzw. einer einheitlichen Theologie und Mystagogie desselben.

Beim genauen Blick auf die Mystikerbezüge<sup>16</sup>, die bereits Goltschnigg mit seiner revolutionären Studie *Mystische Tradition im Roman Robert Musils. Martin Bubers „ekstatische Konfessionen“ im „Mann Ohne Eigenschaften“* offenlegt, zeigt sich so z. B. der nicht große aber durchaus interessante Einfluss des byzantinischen Mystikers und ‚Ketzers‘ Symeon Neos Theologos auf die Darstellung des aZ im MoE. Diese Impulse dürften in ihrer Auswirkung auf die Struktur und Qualität des mystischen Erlebens im aZ, erst vor dem Hintergrund einer gewissen Explikation bedeutsamer Ansätze der morgenländischen Mystagogie, in ihren grundlegenden Zügen, Würdigung finden. Ein Motiv für eine solche Untersuchung, die hier im Rahmen einer zukünftigen Studie in Aussicht gestellt sei und im Rahmen der vorliegenden nur in Ansätzen anzutreffen ist, läge in der Absicht, zur Perspektivierung des Verständnisses des aZ beizutragen.

Exemplarisch werden im Rahmen der Analysen in dieser Arbeit stellenweise Passagen aus Texten der Mystiker thematisiert. Diese geben plakativ den diskursiven Hintergrund für die Figurenrede der Protagonisten wieder, welche Musil in seinen Epochenroman einbaut (vgl. Goltschnigg 1974). Mit ihnen ist aber auch eine strukturelle Grundlage für eine Theorie der Mystischen bei Musil gegeben. Das ‚Gotteserlebnis‘ im MoE entlehnt – vermittelt durch die mittelalterlichen Quellen – diskursiv nicht nur vom Corpus Dionysius (Abk. CD), sondern geht mit seinen Bezügen noch weiter zurück und

---

<sup>15</sup> Vgl. hierzu Reinhardt (2003) und Deibler (2003), die ein Schlaglicht aus Sicht der protestantischen resp. katholischen Theologie auf den MoE werfen.

<sup>16</sup> Musil fertigt so eigens ein Typoskript, betitelt „Grenzerlebnisse“, wo er aus Bubers *Ekstatischen Konfessionen* exzerpiert. Das Verhältnis der Textbezüge zum Hypotext (vgl. Berndt/Tonger-Erk 2013: 120) beschreibt Goltschnigg als „Brücke zwischen“ Bubers Original „und den Mystikerworten im ‚Mann ohne Eigenschaften‘“ (Goltschnigg 1974: 67).

reicht über Plotin in die altgriechische Antike, bis hin zu den Vorsokratikern. Wichtige Referenzen sind in diesem Zusammenhang Bubers *Ekstatische Konfessionen* (vgl. Goltschnigg 1974), die Musil bekannt waren, und auch Eckharts *Predigten* (vgl. Spreitzer 2000). Zur ersteren, wie auch zur letzteren Lektüre Musils liegen bereits einschlägige Arbeiten vor. Dabei problematisiere ich die angetroffenen theoretischen Ansätze und versuche neue Positionen zu erproben. Auch ist ein ganzer Motivkomplex bibelbezogen, was eine Kontextualisierung in diese Richtung verlangt, vor allem da dies in der Musil-Forschung bis jetzt nur eingeschränkt der Fall gewesen ist.

Den Gottesbezug im MoE bzw. die Gottesfrage verorte und untersuche ich begrenzt: Zum einen im theoretischen Rahmen der Negativen Theologie und zum anderen im bereits oben erwähnten Kontext der Bibelbezüge. Hierzu gab mir das Titelsyntagma „ohne Eigenschaften“ Anlass. Den wichtigsten Anstoß lieferte Jochen Schmidts Arbeit zu diesem Begriff, welche „ohne Eigenschaften“ als eine Entlehnung aus Eckharts *Predigten* herausstellt. Ich erkenne das Syntagma vor allem als apophatischen Diskurs, der über die christliche Mystik (und nicht nur diese) zurückverfolgbar bis in die griechische Antike ist. Da das Syntagma bei Eckhart in sich zweideutig ist, sowohl Gott, als auch sein Abbild, den Menschen meint, stellt sich die Frage, ob diese Zweideutigkeit im musilschen Gebrauch Bestand hat.

#### **4. Der theoretische Rahmen**

Das theoretische Fundament meiner Untersuchung gründet auf keiner isolierten literaturwissenschaftlichen Theorie, sondern wurzelt in deren Pluralität. Ich werde auf Begriffe verschiedener theoretischer Provenienz zurückgreifen, wo es die Analyse dies nachvollziehbar macht.

Dem mystischen Kontext des Werkes versucht diese Studie gerecht zu werden auch indem auf Voruntersuchungen zurückgegriffen wird, worunter meine Magisterarbeit *Die Gottesidee bei Friedrich Schiller* (2010) mitverstanden ist. So wird von der Theorie und Praxis der Negativen Theologie als vorausgesetzt ausgegangen: Rubenstein versucht einen Zusammenhang zwischen dem CD und Derrida's *differance* in *Unknown Thyself. Apophatism, Deconstruction and Theology after Ontotheology* (2003) aufzuzeigen, und Sells versucht in *Mystical Languages of Unsayings* (1994) gewissermaßen den sprachlichen Bereich des Apophatischen kenntlich zu machen, was wiederum für die

Literaturwissenschaft fruchtbar gemacht werden kann. Auch Yannaras' Studie *Person und Eros* (1982) und Losskys *Mystische Theologie der morgenländischen Kirche* (1961) standen am Anfang meiner Untersuchung, so wie das von Ingarden beschriebene Phänomen der Opalierung, das Stojanović an Musil (s. o. Anm. 3) exemplarisch elaboriert. Dem intertextuellen Ansatz von Kristeva kommt an der Stelle auch Gewicht zu, vor allem aber auch ihrem Negativitäts-Begriff. Dies geschieht im letzten Kapitel dieser Arbeit, wo jener neben Staigers Begriff der „Stimmung“ (im dritten Kapitel des zweiten Teils der Arbeit) zur Bestimmung des poetischen Diskurses im MoE herangeholt wird. Wittgensteins Position zum *Wort Gott* (Wittgenstein nach Ramharter 1999: 177, u. MoE: 357), als auch der Aufsatz *Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens* von Karlheinz Ruhstorfer (2004) waren nicht ohne Einfluss auf den Verlauf der Untersuchung. Einige dieser Studien beeinflussten bloß die Vorarbeiten, andere haben es auch in die hier aktuell vorliegende Endfassung des Textes geschafft und sollen aus diesem Grund mindestens mit Namen genannt werden.

Als eine letzte interpretative Hilfestellung für das Begründen des Weltgefühls als einer poetologischen Kategorie erwies sich, wie mit dem Begriff der Stimmung bereits angedeutet, das in der Fachdiskussion der letzten Jahrzehnte, zuletzt bei Schläffer (2003), leider viel gescholtene Buch Emil Staigers – die in der internationalen Germanistik aber wie zuvor geschätzten *Grundbegriffe der Poetik* (1946) (vgl. Škreb 1969). Aufschlussreich war auf ganz ähnliche Weise das Kapitel *Impressionistische Kultur* mit dem darin behandelten Begriff der Stimmung und die damit zusammenhängende impressionistische Subjektivität (Žmegač 1995: 270ff., 272).

Außerdem ist wichtig darauf aufmerksam zu machen, dass das Weltgefühl als Begriff unverhofft gerade im literaturgeschichtlichen Kontext der Germanistik bei H. A. Korff zu Anfang des 20. Jh.s. innerhalb seiner vierbändig angelegten Literaturgeschichte *Geist der Goethezeit. Versuch Einer Ideellen Entwicklung der Klassisch-Romantischen Literaturgeschichte* auftaucht und sich profiliert. Dort wird anhand des Begriffs Weltgefühl der Versuch unternommen einen weltanschaulichen Paradigmenwechsel aufzuzeigen, der seit Rousseau auch die deutsche Epoche des *Sturm und Drang* prägte. Nach Korff ist das Weltgefühl eine „lebendige Weltanschauung“ oder die Objektivierung eines besonderen „Naturgefühls“ (vgl. Korff 1954b: 15), das seit Rousseau langsam das Vernunftdenken abzulösen beginnt.

Dieses Weltgefühl [des Sturm und Drang] ist im wesentlichen ein Naturgefühl, in dem ein neues Lebensgefühl sich objektiviert. Die Weltanschauung, die sich unmittelbar aus dem Weltgeföhle von Sturm und Drang entwickelt ist daher folgerichtig Naturphilosophie. Allein dem idealistisch-pantheistischen Charakter dieses Naturgeföhls entsprechend hat auch diese Naturphilosophie einen ausgesprochen idealistisch-pantheistischen Charakter (Korff 1954b: 11).

Folgende Charakterisierung erfährt das (neue) Weltgefühl und seine Zeit bei Korff, die auch für einschlägige Theoretisierungen bei Musil Gültigkeit haben dürfte: Es ist ein Naturgefühl, das die Welt in einem besonderen Lichte erscheinen lässt (vgl. Korff 1954b: 15). Aus diesem heraus entwickelt sich eine entsprechende Naturphilosophie, die ihre Fragestellungen nun der Theologie entlehnt; daher ist dieses Naturgefühl auch ein philosophisches (vgl. ebd.). Zudem wird dasselbe als ein natürliches Gefühl des Lebens resp. ein Lebensgefühl empfunden und aufgefasst, dass ein Gefühl für die innere (seelische) Unendlichkeit des Lebens meint (vgl. ebd.). Es ist die Projektion des Geföhls für die innere Unendlichkeit des Lebens in die Natur hinein welche für Korff die Welt- und Lebensauffassung der Stürmer und Dränger wesentlich mitträgt (vgl. ebd.). Und, hinter jeder Wirklichkeit stünde die unendliche Fülle der Möglichkeiten, die ins Leben drängten (vgl. ebd.). Alles sei ein Prozess, die Welt sei im Wandel der Formen und Gestalten begriffen, wobei die ihr unterliegende Unendlichkeit eine „unaufhebbare Spannung zwischen der jeweiligen Wirklichkeit und den dahinter drängenden Möglichkeiten, die jene verdrängen wollen“, hervorbringt (vgl. ebd.: 16). Das Wesen des Lebens sei seine „Transzendenz“ bzw. diese sei das Gestaltungsprinzip, mit dessen Zuhilfenahme das Gesetz der Entropie, d. h. der Auflösungsprozess der endlichen Gestaltung überwunden werden soll. Das Wort „Transzendieren“ umschreibt Korff zufolge diesen Vorgang angemessen (vgl. ebd.).

Ein weiteres Grundmerkmal der Stürmer und Dränger war aus demselben Zusammenhang heraus der Vorbehalt dagegen, dem „dunklen Gefühl[]“ (Korff 1954b: 16) ein festes philosophisches Korsett anzulegen, wobei sein „Inhalt höchstens in aufblitzenden dichterischen Visionen in den Lichtkegel des Bewußtseins“ (vgl. ebd.) aufleuchtete. Man fürchtete nicht minder den Vorgang der „Rationalisierung [...] die ein

innig Gefühltes so leicht in ein kühl Bewußtes verwandelt und damit das Glück des lebendigen Besitzes tötet“ (ebd.). Korff ist der Meinung, dass

[d]er Sturm und Drang [...] noch keine Weltanschauung im Sinne einer zusammenhängenden und ausgebildeten Philosophie [hatte]. Ja, sein Irrationalismus widerstrebte jeder philosophischen Formulierung des neuen Weltgefühls, von dem man ein deutliches Bewußtsein noch nicht hatte, noch zu haben wünschte. [...] Zur Weltanschauung aber bildete dieses Weltgefühl sich erst allmählich aus. Und in dieser Umwandlung eines gefühlsmäßig unmittelbar Gegebenen in die Form begrifflichen Denkens zugleich mit der daraus hervorgehenden Erweiterung der Einsichten in die damit verbundenen Probleme besteht ganz allgemein der erste Schritt der Klassik. (ebd.: 11).

Wie erklärt sich aber die Verwandtschaft zwischen dem von Korff<sup>17</sup> ideengeschichtlich kenntlich gemachten Weltgefühl am Übergang der zwei literarischen Epochen – des Sturm und Drangs zur Klassik einerseits – und dem Aufkommen einer weltgefühlartigen Tendenz in einem Roman der Moderne, d. h. bei Musil? Die Ausformulierung des Weltgefühls bleibt an die Kontinuität gebunden, die mit der Beschäftigung mit dem engeren Bereich des Gefühls einhergeht und seit der Epoche der Aufklärung und des Deutschen Idealismus bis in die Romantik hineinwirkt. Dies geschah über die Einflussnahme von Philosophen wie Baumgarten, Kant, Fichte, Schelling und Herder auf angesehene Romantiker wie Novalis und Schlegel. Zu Anfang des 20. Jh.s kam es aber eigens zu einer Revitalisierung der Romantik unter dem Schlagwort der Neuromantik, wobei auch die Mystik ihre Renaissance erlebte. Diese zwei Inspirationsquellen mit ihren Überschneidungen, die im weiteren Verlauf herauszuarbeiten sind, wurden von der Entwicklung und dem wissenschaftlichen Fortschritt der modernen Psychologie durchdrungen, deren einer Forschungsschwerpunkt das personale Bewusstsein mit seiner Subjektivität war. Alle drei Punkte bilden die Grundlage für die Suggestion eines Weltgefühls sowohl als eines strukturkonstitutiven Elementes des Figurenbewusstseins im Romantext, als auch in den begleitenden Theoretisierungen aus dem Umfeld seiner Entstehung. Ein Sammelpunkt ist sicherlich, dass das „neue“ Naturgefühl, das Korff

---

<sup>17</sup> Vgl. ausführlicher zum Weltgefühl als geistesgeschichtlicher Größe Korff (1954b: 10f. u. 16).

herausschält, von einer besonderen Naturästhetik mitgetragen wird, die über eine Naturmystik der Emanation leicht Anbindung an moderne (vgl. Béla Balázs), sogar postmoderne Tendenzen qua *Neuen Ästhetik* eines Gernot Böhme findet. Wenn das Naturgefühl Korffs in Böhmes Verständnis von Naturästhetik als ästhetische Theorie der Natur (vgl. Böhme 2007: 288) Einlass finden kann, dann schwingt mit dem einhergehendem Lebensgefühl des ausgehenden 18. Jh.s immer schon auch eine Aura mit:

Ein sonderbares Gespinst aus Raum und Zeit: einmalige Erscheinung einer Ferne [...]. An einem Sommernachmittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgen, der seinen Schatten auf den Ruhenden wirft – das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen (Benjamin 1991: 440).

Was Benjamin in seinem Aufsatz *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936) unter Aura veranschaulicht, ist für Musil ein mystisches Natur-/Weltgefühl bzw. ein „Gefühlston“, der über der Welt liegt (GW8: 1142)<sup>18</sup>.

## **5. Das Mystische: Forschungsstand und Diskussion innerhalb der Musilforschung in einer Auswahl**

Die Thematik des Mystischen bei Musil wurde in der deutschsprachigen Germanistik erstmals in den 1960er Jahren behandelt. Es war die Dissertation Elisabeth Albertsens *Zur Dialektik von ‚Ratio‘ und ‚Mystik‘ im Werk Robert Musils* (1966), die in erweiterter und überarbeiteter Buchform als *Ratio und „Mystik“ im Werk Robert Musils* zwei Jahre später erschien. Diese vermag es aufzuzeigen, dass Musils ganzes Schaffen zwischen den Brennpunkten Ratio und Mystik zutage tritt. Es versucht Antwort zu geben, „wie im einzelnen die strukturelle Spannung rationaler und mystischer Elemente in der Dichtung Musils Ausdruck findet“ und auch „wie es [das Werk] Suche ist nach einer Lösung, der Synthese des Auseinandergefallenen“ (Albertsen 1968: 11). Mit „Synthese des Auseinandergefallenen“ hat Albertsen die Hauptdichotomie, die des *ratioïden* und des

---

<sup>18</sup> Fuchs' Ausgangspunkt der „affektiv getönte[n] Umwelt“ (2014: 19) ist ganz ähnlich und führt ihn zum Theorem vom „affektiven Raum“ (vgl. auch ebd., Anm. 8). Der „erlebte Raum“, d. h. die erlebte Welt, lässt die Einzeldinge im Gefühl erscheinen, aber auch der „Umraum insgesamt [...] erfasst uns“ als Atmosphäre oder Stimmung.

*nicht-ratioiden Gebietes* Musils vor Augen, welche sie als eine „dialektische Einheit“, als die „getrennten Hälften eines Ursprünglich-Ganzen“ sieht (ebd.).

Aus der Liste der Forschungsliteratur zu Musils MoE, welche die Universität Saarland (*Arbeitsstelle für österreichische Literatur und Kultur*, s. Literaturverzeichnis) und das *Robert-Musil-Institut Klagenfurt (Musil-Bibliographie Online 1994-2011)*<sup>19</sup> online veröffentlicht haben, geht deutlich hervor, dass dieses Interesse sehr bald wieder abriß und erst zu Beginn des 21. Jh.s wieder aufgenommen wurde.

Besonders relevante Studien wie Wagner-Egelhaafs *Mystik der Moderne* (1989) und Reinhardts *Religion und moderne Kunst in geistiger Verwandtschaft. Der Mann ohne Eigenschaften im Spiegel christlicher Mystik* (2003), haben einen immensen Beitrag zum Thema des Mystischen im MoE in den letzten zwanzig, dreißig Jahren geleistet. Aber auch weiter zurückliegende Dissertationen, wie Schmidts Untersuchung zum Begriff „ohne Eigenschaften“ bei Musil und Eckhart und auch Goltschniggs Arbeit über die Zitiertechnik von Autoren verschiedener mystischer Traditionen im MoE aufgrund der *Ekstatischen Konfessionen* Bubers haben das Bild über den Mystik-Begriff bei Musil weitgehend geprägt.

Goltschnigg bespricht vor allem „theoretische Beschreibungen“ aus dem MoE, die an die „Grenzerlebnisse“ der Geschwister Ulrich und Agathe gebunden sind und mit den Kapiteln *Heilige Gespräche. Beginn* und ihr *Wechselvoller Fortgang* (MoE: 747–771) gegeben sind – „wo Ulrich [...] sich in die mystischen Schriften vertieft“, um die „Wege des heiligen Lebens“ auszukundschaften, mit klarem Anspruch auf A-Moralisierung und Grenzüberschreitung in Fragen der Moral. Die letztere findet zu Ende nur im Gleichnis oder präziser im gleichnishaften Erleben des *anderen Zustandes* statt, wenn man vom frühen Entwurf einer *Reise ins Paradies* (um 1921, MoE: 1407–1428) absieht, die eher als Schreibübung zu lesen ist, und die vom sexuellen und erotischen Erleben zwischen Musil und seiner Frau Martha (geb. Heimann, verh. Marcovaldi) angehaucht ist. Denn schon bald wird Agathe, als die Gute, für den Schriftsteller zur Chiffre für Martha, seine Frau. Obwohl unter einem anderen Blickpunkt auch die Erinnerung an die frühverstorbene Schwester die Figur der Agathe durch die utopische Stilisierung mitgestaltet. Das „wechselvolle“ Verhältnis zu Martha, wird den leisen Motor

---

<sup>19</sup> Die Fassung der Bibliographie, die in dieser Arbeit Berücksichtigung gefunden hat. Eine aktualisierte Version wurde im August 2017 online veröffentlicht, wo meine Untersuchung zum Großteil bereits abgeschlossen war.



für Musils ganzes schöpferische Dasein abgeben (vgl. GW7: 974). Seit 1906, als er sie während seiner Studienzeit in Berlin als Frau eines anderen kennen lernt um 1911 in eine Ehe mit ihr einzugehen, bis zu seinem Tode 1942 im Schweizer-Exil bleibt Marta eine mehr oder weniger ‚treue‘ Begleiterin, eines genauso anspruchsvollen künstlerischen Charakters, wie es der Musils war. Nichtsdestotrotz ist dieses komplexe Verhältnis des Ehepaares, wo die Realität in das Romangeschehen hineinwirkt, mit der Markierung „Grenzfall“ gegeben, der bei Musil „ebenso mathematischen wie mystischen Ursprungs ist“ (vgl. Goltschnigg 1974: 67) und als Instrument der Suche nach „einem welterklärendem Prinzip“, mit anderen Worten der „Wahrheit“, wird (vgl. ebd.).

Die *Unio* die hier textuell vollzogen wird ist jene zwischen dem gottähnlichen Subjekt des Mannes ohne Eigenschaften mit dem Taufnamen Ulrich und dem höchsten Gut, für das Agathe mit ihrem Namen steht (vgl. altgr. ἡ ἀγαθή). Beide repräsentieren im Gleichnis Robert und Martha Musil und die „letzte Liebesgeschichte [überhaupt], die es geben kann!“ (MoE: 1094).

Für die Letztbegründung eines rätselhaften Erlebniszustandes (zum Letzten ausführlicher bei Beckmann 2003: 18ff., 23ff.), der z. T. „mystisch“ konnotiert und motiviert wird und als *anderer Zustand* theoretisch<sup>20</sup> eingeführt wird, sucht sich Musil Unterstützung bei den Mystikern: er exzerpiert maschinell auf vier Seiten, die mit „Grenzerlebnisse“ überschrieben sind, Martin Bubers *Ekstatischen Konfessionen*, eine Anthologie ekstatischer Erlebnisse bekannter Mystiker aus aller Welt. Das Typoskript ist als Vorlage im Text des Romans, den als intertextuellen Einschub weitgehend erkennbaren Passagen, unterlegt (vgl. Goltschnigg 1974: 67). Der andere Zustand wird teilweise diskursiv an gleichnishaften Sprechen festgemacht<sup>21</sup> (vgl. 115. Kapitel *Die*

---

<sup>20</sup> Goltschnigg spricht von der „Abhängigkeit“ des *anderen Zustands* auch von Bubers Essay *Ekstase und Bekenntnis*, der den *Ekstatischen Konfessionen* vorangestellt ist (vgl. Goltschnigg 1974: 64 u. 122).

<sup>21</sup> „Vielleicht hatte er wirklich auch davon geträumt, daß die Spitze ihrer Brust [gemeint ist Ulrichs Geliebte Bonadea] wie ein Mohnblatt sei; etwas Unzusammenhängendes, das für *das suchende Gefühl* recht wohl breite Zackigkeit, dunkel malvenfarbiges Blaurot sein konnte, löste sich aus einem noch nicht erhellten Winkel des Traumbilds wie ein Nebel. In diesem Augenblick trat jene Helle des Bewußtseins ein, wo man mit einem Blick seine Kulissen sieht, samt allem, was sich dazwischen abspielt, auch wenn man diesen Eindruck bei weitem nicht darlegen kann. *Die Beziehung, die zwischen einem Traum und dem, was er ausdrückt, besteht, war ihm bekannt, denn es ist keine andere als die der Analogie, des Gleichnisses, die ihn schon des öfteren beschäftigt hatte. Ein Gleichnis enthält eine Wahrheit und eine Unwahrheit, für das Gefühl unlöslich miteinander verbunden.* Nimmt man es, wie es ist, und *gestaltet es mit den Sinnen, nach Art der Wirklichkeit aus, so entstehen Traum und Kunst*, aber zwischen diesen und dem *wirklichen, vollen Leben* steht eine Glaswand. *Nimmt man es mit dem Verstand und trennt das nicht Stimmende vom genau Übereinstimmenden ab, so entsteht Wahrheit und Wissen, aber man zerstört das Gefühl.* Nach Art jener Bakterienstämme, die etwas Organisches in zwei Teile spalten, *zerlebt der Menschenstamm den*

*Spitze deiner Brust ist wie ein Mohnblatt*, MoE: 576–583), und weitet sich als Bewusstseinszustand auch auf Agathe aus – was sie zur ‚Mittäterin/-schuldigen‘ oder ‚Verbrecherin‘ im Sinne der ‚Grenzüberschreitung‘ ins ‚Tausendjährige Reich‘ (MoE: 1144) macht. Die Grenzüberschreitung wird aus dem anderen Zustand heraus und auch seiner Gleichnishaftigkeit im Sinne von Musils Gleichnisverständnis motiviert: Ulrich versucht, die Einswerdung mit Agathe zu erläutern. ‚Es ist ein Gleichnis. ‚Wir waren außer uns‘, ‚Wir hatten unsere Körper vertauscht, ohne uns zu berühren‘‘ (MoE: 1084). Möchte man die Rede hier wörtlich nehmen, so führt diese zum Inzest der Geschwister. Dadurch geschieht die Sichtbarmachung der Grenze, die zwischen Eindeutigkeit und Unbestimmtheit des Diskursiven verläuft.

Die Ethik des anderen Zustands ist mit dem Adjektiv ‚allozentrisch‘ (MoE: 1174) umschrieben: ‚Allozentrisch heißt, überhaupt keinen Mittelpunkt mehr haben. Restlos an der Welt teilnehmen und nichts für sich zurücklegen. Im höchsten Grad, einfach aufhören zu sein‘ (ebd.). Es ist eine Variante zum Vorsatz *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*, auch wenn es sich um ein ‚Scheusal‘ (vgl. MoE: 1173–1178) handeln sollte – denn der Imperativ einer mystisch inspirierten Moral ist eigentlich eine alte Binsenwahrheit – *Liebe* ist ihr Gesetz: ‚Und obwohl die Ekstase scheinbar ein Auswuchs des gesunden Lebens ist, darf man scheinbar auch sagen, dass die moralischen Begriffe des gesunden Lebens eine Verkümmerng ursprünglich ekstatischer sind‘ (ebd.). Die große Frage des ‚andersartigen Gefühls‘ formuliert Ulrich geheimnisvoll bedrohlich und ambivalent unbestimmt:

Aber Agathe und ich fühlen an unserer Umgebung die eingeschlossene Unheimlichkeit, das Auseinanderstreben des beisammen Befindlichen, den Widerruf im Ruf, die Wanderschaft der vermeinten festen Wände; wir sehen und hören das plötzlich. Es erscheint uns als Abenteuer und verdächtige Gesellschaft, ‚in eine Zeit‘ geraten zu sein. Wir befinden uns im Zauberwald. Und obwohl wir ‚unser‘ Gefühl, dieses andersartige, noch gar nicht übersehen, ja kaum kennen, leiden wir Angst um dieses Gefühl und möchten es festhalten. Wie aber hält man

---

*ursprünglichen Lebenszustand des Gleichnisses in die feste Materie der Wirklichkeit und Wahrheit und in die glasige Atmosphäre von Ahnung, Glaube und Künstlichkeit. Es scheint, daß es dazwischen keine dritte Möglichkeit gibt; aber wie oft endet etwas Ungewisses erwünscht, wenn man ohne viel Überlegen damit beginnt!‘ (MoE: 581f.)*

ein Gefühl fest? Wie könnte man auf der höchsten Stufe der Glückseligkeit verweilen, falls sich überhaupt zu ihr gelangen läßt? Im Grunde beschäftigt uns nur diese Frage. Wir ahnen ein Gefühl, das der Hinfälligkeit der übrigen entrückt ist. Es steht wie ein wunderbarer regloser Schatten im Fließenden vor uns. Aber müßte es nicht die Welt auf ihrem Wege anhalten, um bestehen zu können? Ich komme zu dem Schluß, daß es kein Gefühl sein kann in dem gleichen Sinn wie die übrigen.' Und plötzlich schloß Ulrich: 'So komme ich auch auf die Frage zurück: Ist Liebe ein Gefühl? Ich glaube nein. Liebe ist eine Ekstase. Und Gott selbst müßte sich, um die Welt dauernd lieben zu können, und mit der Liebe des GottKünstlers auch das schon Geschehene zu umfassen, dauernd in Ekstase befinden. Nur als ein solcher wäre er zu denken' Hier hatte er diese Aufzeichnungen abgebrochen (MoE: 1245f.).

Die Frage des Buches könnte daher auch heißen „Wie liebt man beständig“, wie empfindet man unnachgiebig das ‚eine Richtige, Wahre oder Rechte‘ um ethisch handeln zu können und um glücklich zu sein? Der Mangel an absolut vertretbaren Überzeugungen des Menschen ist für seine Wandelbarkeit verantwortlich – das Resultat ist mit dem Bild einer sich selbst abschaffenden Wirklichkeit gegeben. Das Defizit an Aussagbarkeit des eigens Vertretbaren und die existenzielle Not führt beim Menschen zu Kreativität und dem Bedürfnis Geschichten zu erzählen:

Nur aus einer Schwäche hat er [der Mensch] sie [eine Geschichte] also, scheint mir; [...] Geschichte wird, Geschehen wird, sogar Kunst wird – aus einem Mangel an Glück [...] Ein solcher liegt aber nicht an den Umständen [...] sondern an unserem Gefühl. (MoE: 1245)

Der andere Zustand öffnet uns eine Hintertür in den Bereich des Mystischen als Anschauungsform der menschlichen Existenz überhaupt. Diesen Zugang nimmt die vorliegende Untersuchung als Ausgangspunkt für die Hypothese über die Existenz eines Weltgefühls allgemein, in der hermeneutischen Theorie und konkret, im Schaffen Musils.

Trotz reichlichen Indizien und Spurenlegung, ist eine einheitliche Theorie des Mystischen bei Musil nirgends als eigenständiges Ganzes aus dem Roman als

Hauptuntersuchungsgegenstand zum Vorschein getreten. Obwohl von einem solchen Ansatz bei Gerhard Wehr gesprochen werden kann in „*Nirgends, Geliebte, wird Welt sein als innen*“. *Lebensbilder der Mystik im 20. Jh.* (2011) im Kapitel zu Musil. Diese erhebt jedoch kaum den Anspruch einer wissenschaftlichen Arbeit.

Innerhalb der Forschungsliteratur schieden sich die Geister an einer von vorneherein festen Stellungnahme des Forschers zum Problem der im Roman vorgefundenen Religiosität, so war die Mystik entweder „gottlos“ oder „christlich“, mit einer rein westlichen Prägung des Christentums. Diese schloss dann automatisch andere Einflüsse auf die Darstellung von mystischen Erlebnissen im Roman aus. So z. B. auch jene des Sufismus, wo Musil doch eigens in seinem Nachlass auf dessen Relevanz hinweist:

Wichtig: die Auseinandersetzung mit Laotse, die Ulrich, aber auch meine Aufgabe, verständlich macht, von Ulrich nachträglich durchgeführt. (Abd'dul Hasan Summun und der Sufismus.) Als eine Geschichte über ihn erzählt, wäre die Geschichte von Agathe und Ulrich eindrucksvoller geworden. (MoE: 1609)

Ähnlich wie bei Eckhart, ist auch in der sufistischen Mystik eine gewisse Idee der Eigenschaftslosigkeit nachweisbar: „The Sufis believe that the Sufi' is absent from himself and present with God. The Sufi's absence from his Self means that he attains total detachment from human qualities, so that he can experience the divine presence in his heart“ (Hanif 2000: v). Dasselbe gilt auch für fernöstliche Einflüsse.

Andererseits operierte man entweder zu dekonstruktivistisch und psychoanalytisch mit der Narration, oder mit einer zu oberflächlichen Analyse des eigentlichen Inhaltes. Bei den meisten wurde die Methode oder Theorie dem Gegenstand dermaßen einverleibt, dass man alles außer Betracht ließ, was dem Schnitt des Schneiders nicht passte. So kann man fast schon mehr von einer Ideologie der Methoden sprechen, als von einem Werkzeug zum Zwecke der kritischen Auseinandersetzung mit dem Primärtext. Eine interessante aber wenig beachtete Studie zu diesem Thema, die besondere Aufmerksamkeit verdient, ist sicherlich jene von Deibler *Ist der Mann ohne Eigenschaften ein Gottsucher?* (2003). Sie operiert auch mit Bibelbezügen und dem Begriff einer Theologie bei Musil, geht auch weitgehend auf den Primärtext ein, jedoch

mit einer vom Resultat her zu kurz gekommenen Definitionsschärfe. Nur vom Titel her angeführt sei hier die Dipl.-Arbeit Arno Russeggers aus 1984 *Vorstellung und Funktion „Gottes“ in den letzten Kapiteln von Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“*.

Speziell im serbischen Sprachraum gibt es mit Ausnahme der Arbeiten Srđan Bogosavljevićs nahezu keine Forschung zu Robert Musil und gar keine zum Bereich des Mystischen, obwohl der Roman 2007 eine Neuauflage erlebte, mit einer kompletten Neuübersetzung ins Serbische (s. Literaturverzeichnis).

Eine Ausnahme stellt sicherlich die Magisterarbeit von Katarina Vešović *Über den Zusammenhang von Liebe und Metapher* (1997) dar, die als Buch unter dem Titel *Liebe ohne Eigenschaften* (1998) erschien. Der Begriff des Mystischen spielt dort eine wichtige Rolle, wie auch aus den Kapiteln: 3.1. *Der andere Zustand von Liebe: Die Mystik des Kontemplativen* und 5.3. *Mondstrahlen bei Tage: helle Mystik*, hervorgeht. Das Mystische ist jedoch nicht Hauptthema der Untersuchung. Svetomir Janković ist wegen seines frühen Todes ein in der serbischen Germanistik weitgehend vergessener Name, dessen Übersetzungsarbeiten und wissenschaftliche Beiträge<sup>22</sup> auch zu Musils MoE nicht unbeachtet gelassen werden sollten, so etwa sein Titel *Utopie als Wirkungskonzept. Methodischer Versuch zu dem im Mann ohne Eigenschaften strukturierten utopischen Konzept am Beispiel der Urlaubsmetapher* (vgl. Janković 1982). Sowohl Bogosavljević, als auch Janković haben Musil ins Serbische übersetzt. Die einzige Auswahl an Musils Essays hat so dank Bogosavljević Einlass ins Serbische gefunden. Janković hat seine Übersetzung der *Grigia* aus 1965 in der Zeitschrift *Vidici* veröffentlichen lassen.

Erwägenswert ist auch der Artikel von Aleksandra Kostić betitelt *Jacques Derrida, Robert Musil: Different approaches to the realm beyond reality*, da er an aktuellen Wissensstand der westeuropäischen Intellektualität anschließt, indem er das derridasche *peut-être* dem musilschen *Möglichkeitssinn* vor dem Hintergrund von

---

<sup>22</sup> Vgl. u. a. Janковић, Светомир (1965): „О Роберту Музилу“, in: *Видици*, Bd. 8, Nr. 98–99; (1972): „Карактер Музилових Дневника, њихово место и улога у његовој теорији и приповедној пракси“ [Туроскрипт für Radiosendung, am 08/08/1972], in: *Радио Београд III*; (1975): „Свесни утопизам“ Роберта Музила“, in: *Дело. Књижевни месечни часопис*, Bd. 21, Nr. 11/12; (1975): *Роман Човек без својстава и проблем историјског тумачења Музилова песништва*, Mag., Univ. Belgrad.; (2014): „Утопија као концепт деловања“, in: *Бдење. Часопис за књижевност, уметност и културну баштину*, Jg. 12, Nr. 41/42.

Sloterdijks Begriffsbestimmung des „musil’schen“ in *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft* (2001) entgegenhält.

Obwohl auf den ersten Blick nicht in den engeren thematischen Bereich des Mystischen dazugehörig, welcher Schwerpunkt der vorliegenden Studie ist, gibt es eine weit längere Liste von Studien zum MoE, die an das Thema Mystik bei Musil anknüpfen. Ihr Gegenstand sind Begrifflichkeiten, die sich als Elemente des Mystischen verstehen ließen.

Als ein Bezugspunkt bei den textanalytischen Vorarbeiten am Romantext erwies sich die textlinguistische Studie Wolfgang Friers *Die Sprache der Emotionalität in den „Verwirrungen des Zöglings Törleß“ von Robert Musil* (1976) vor allem in methodologischer Hinsicht, da es dank ihr möglich wird den Begriff der Emotionalität ausgeweitet auch auf die Sprache des MoE – in unserem Falle speziell (hinsichtlich) des Weltgefühls – pragmatisch und konkret am Text zu überschauen. Gemeint sind jene Kapitel der Studie, die von der sprachlichen Basis der Emotionalität handeln, und die im Rückschluss auf meinen Untersuchungsgegenstand den als *mystisch* definierten Gefühlsbereich bei Musil von anderen Gefühlsbereichen abgrenzen lassen. Sowohl Kapitel über die *Funktion des Raumes in der Emotionalität*, wie z. B. *Emotional getönter Raum* und *Verräumlichung des Gefühls*, die auf einen *Atmosphäre*-Begriff oder eine besondere Art der Leiblichkeit bei Musil schließen lassen, als auch die Kapitel zu impressionistischen Merkmalen des emotionalen Sprachstils bei Musil können analoge Betrachtungsweisen im Hinblick auf den MoE motivieren.

Über ‚Verräumlichung‘ der narrativen Ebene, d. h. das Aufgehen des Zeitlichen – der erzählten Abfolge – ins Räumliche der Darstellung (vgl. Nübel 2006: 71 ff.) und ‚Konfiguration aus Worten‘<sup>23</sup> (Bense, zit. n. Nübel 2006: 71), d. h. Konfiguration des narrativen Diskurses (Genette), spricht auch Birgit Nübel in ihrer Habilitationsschrift *Robert Musils Essayismus als Selbstreflexion der Moderne* (2006). Die Autorin versucht dem strukturellen Aufbau der dargestellten Welt bei Musil durch den Essay(ismus)begriff bzw. das „essayistische Subjekt/Ich“ (vgl. Nübel 2006: 196 ff.) gerecht zu werden. Gemeint ist „der Spaziergang der Gedanken“ als Sinnbild des Essayistischen (vgl. Nübel

---

<sup>23</sup> Bei Nübel ist hiermit eine „erkenntnistheoretische Kategorie“ gemeint, die analog zum chemischen Modell der Moleküle den Essay als „essayistische Textur“ bestimmt, und zwar als variabel im Hinblick die auf „räumliche und zeitliche Anordnung seiner Elemente“, wobei dies mit der „literarischen ‚ars combinatoria‘“ erreicht wird (Nübel 2006: 71).

2006: 71), wobei das Zeitliche höchstens Reflexivwerdung erfährt, weil im eigentlichen Sinne “die zeitliche Koordinate in ein vierdimensionales Konfigurationsmodell” überführt wird (Nübel 2006: 72). Interessant für mein Projekt wurde diese Studie durch die inneren Verkettungen, die der essayistische Schreibstil bzw. Darstellungsmodus Musils mit dem Aufbau des gefühlsbetonten Diskurses im MoE hat. Diesen Diskurs nehme ich als Mittler des Weltgefühls wahr. Das letztere ist vom gleichnishaften Sprechen, dessen Substanz auch der Vergleich ist, gezeichnet. Grundmerkmale des Essayistischen bei Musils sind Textphänomäne wie Intertextualität, (Meta-)Reflexivität, die damit einhergehende Unbestimmtheit/Mehrdeutigkeit und antiepische Struktur. Das Resultat entspricht sowohl Musils Vorbild einer „senti-mental“ (Text-)Subjektivität, als auch jenem der Überwindung des „primitiv Epischen“ ‚Verhaltens‘ des fiktiven Erzählers. Das „essayistische Ich“ (Nübel 2006: 199), das als solches auch den Diskurs des aZ konstituiert, geht im Gefühl auf (vgl. Musil-Zitat in ebd.) und ist über den aZ auch mit dem Bereich des Irratioïden verbunden. Ein Bezug besteht auch zur im MoE erbrachten mystisch anklingenden metapoetischen Theorie des Essayismus – „ein Essay ist die einmalige und unabänderliche Gestalt, die das innere Leben eines Menschen in einem entscheidenden Gedanken annimmt“ (MoE: 253). Die ‚entscheidenden Gedanken‘ kreisen um das Konzept des Utopischen – unter anderem als Theorie des aZs konkretisiert – und das Konzept des Versuchs (Essayismus als Lebenshaltung), d. h. Möglichkeitssinns, der unter anderem die Motivation des „hypothetischen/potentiellen Menschen“ begrifflich fasst. An einer Stelle des Nachlasses Musils stellen sich beide Konzepte als identisch heraus: „Die Utopie des anderen (nicht ratioïden, motivierten und so weiter) Lebens in Liebe. Auch Utopie des Essayismus“ (MoE: 1579). Nübels interpretativ-theoretische Schlüsselworte im ersten Teil der Studie sind Konfiguration, Verräumlichung und Entzeitlichung des Diskurses. Gewisse Nähe ergibt sich aus den Ausführungen zum Raumzeit-Modell der Speziellen Relativitätstheorie, d. h. der Minkowski-Welt. Weiterführende Perspektivierung zum Verhältnis des Naturwissenschaftlichen zum Poetischen bei Musil findet sich vor allem im Umkreis der Studien zu Musil ‚als Mathematiker‘ (vgl. Musil-Bibliographie) in Anbetracht seiner Ingenieurausbildung, und der Interpolationen, die sich aus diesem Umstand für den Text ergeben. Die Zeitstruktur des musilschen Diskurses ist für uns in dem Maße interessant, in dem sie in irgendeiner Art und Weise von einem mystischen Element zeugt. Besonders

hebt sich die Veranschaulichung hervor, in der bei Musil der Logos zum Lous wird (vgl. Nübel 2006: 198), die als mögliche Verallgemeinerung natürlich zu hinterfragen wäre.

Zusätzliche weiterführende Studien, die unser Thema tangieren, seien hier aus Platzgründen in einer Auswahl exemplarisch angeführt. In Sabine Dörings *Ästhetische Erfahrung als Erkenntnis des Ethischen. Die Kunsttheorie Robert Musils und die analytische Philosophie* (1997) sind es die sogenannten ‚Gefühlpsychologie‘-Kapitel aus der Fortsetzung des zweiten Bandes des Romans, die hier im ersten Teil ihrer philosophischen Arbeit erörtert werden und Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

Thomas Hakes *„Gefühlserkenntnis und Denkerschütterung“*. *Robert Musils Nachlaß zu Lebzeiten* (1998) spricht im Kapitel *Ichzustand und Weltbild- Ekstatische Perspektiven* von einem „emphatischen Ich“ (Hake 1998: 60ff.) und handelt die Erscheinungsweisen ekstatischer Subjektivität ab. Auch ist die Rede von „Weltbildern des Gefühls“ (Hake 1998: 64ff.), wobei ein paar Grundgefühle ekstatischer Befindlichkeit herausgearbeitet werden: Willenslosigkeit, Angst, Fremdheit, Aggressivität, Glück. Obwohl die Untersuchung sich nicht auf den MoE bezieht, sondern auf den *Nachlass zu Lebzeiten* NzL, sind gewisse Überschneidungen dennoch klar erkennbar. Inwieweit hier „ekstatisch“ als ein Begriff aus dem Umkreis des Mystischen verstanden wird, ist nicht expliziert. Hier findet sich auch eine detaillierte Analyse der religiösen Motivik und der biblischen Topoi in der musilschen Skizze *Schafe, anders gesehen*, die als „vielleicht das rätselhafteste Stück des NzL“ (Hake 1998: 88) eingestuft wird.

Ina Hartwigs Buch *Sexuelle Poetik* (1998) durchläuft mit dem darin enthaltenen Kapitel zu Musil *Poetik der Übereinstimmung. Der Geschwisterinzeß in Robert Musils ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘* alle Applikationen der Funktion der Schwesterfigur Agathe für das Inzestmotiv.

Für den Begriff des Weltgefühls erwies sich die Studie *Musils Konzepte des sentimental Denkens* von Annette Gies (2003) dort dienlich, wo emotionales Erkennen in den Vordergrund der theoretischen Schlaglichter tritt. Harald Gschwandtner nimmt seinerseits als Bezugspunkt bei der Arbeit mit dem Text des MoE das Konzept Uwe Spörls von der „Neomystik“: *Ekstatisches Erleben. Neomystische Konstellationen bei Robert Musil* (2013), dem ich mit dem Akzent ihrer „gottlosen“ Verortung im Falle Musils nicht ganz zustimmen würde. Diese spiegelt sich auch in der Überschrift der Monographie *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur der Jahrhundertwende* (Spörl



1997) in der Umschreibung als „gottlose Mystik“ wider. Die Mystik ist Jahrhunderte lang durch eine bestimmte religiöse oder rituelle Praxis mitbestimmt worden, so dass es unmöglich erscheint sie ganz außerhalb dieses Zusammenhangs zu rekonstruieren, außer als künstlerisches Programm oder vorsätzlicher Lebensentwurf. Dabei hebt sie sich immer schon bewusst oder unbewusst von einer Folie ab, ohne die sie gar nicht neu gedacht werden kann. Sobald sie „gottlos“ wird, ist sie bereits in ein Dialogverhalten mit einem bestimmten Gottesverständnis getreten. Eine Welt ohne das tradierte Gottesbild ist zwar gewiss möglich, selbst unter der Fahne „Gott ist tot“, doch eine Welt ohne jegliche Gottesidee ist kaum vorstellbar. Selbst der ‚tote Gott‘ der Weltwirklichkeit bleibt ein in der Sprachwirklichkeit lebendig, solange der Mensch das Bedürfnis verspürt, dieses „Wort Gott“ mit Inhalt und Sinn zu versehen.

## I. Einleitender Teil

Mystik: Man kann nur jedem Leser raten: leg dich an einem schönen oder auch an einem windigen Tag in den Wald, dann weißt du alles selbst. Es darf nicht angenommen werden, daß ich nie im Wald gelegen bin.

(Musil, MoE)

... der Mensch findet heute das Schaf dumm. Aber Gott hat es geliebt. Er hat die Menschen wiederholt mit Schafen verglichen. Sollte Gott ganz unrecht haben? Zur Philosophie des Schafes: Der sichtbar gestaltete Ausdruck hoher Zustände ist dem der Blödheit nicht unähnlich.

(Musil, *Nachlaß zu Lebzeiten*)

### 1. Über Robert Musils anderen Zustand

Robert Musil (1880–1942), einer der bedeutendsten Romanciers (vgl. Osthöchner 2005: 299 u. Rönisch: 926) des deutschsprachigen Raumes im 20. Jahrhundert, gab mit seinem fragment gebliebenen Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* (im weiteren Textverlauf: MoE) einen einmaligen Beitrag zur existenziellen Fragestellung<sup>24</sup> des modernen Menschen (vgl. Rönisch 1984: 929):

Der Mensch ist deshalb auch ein weitaus interessierterer Metaphysiker, als er gemeinhin heute zugibt. Ein dumpfes Begleitgefühl seiner sonderbaren kosmischen Situation verläßt ihn selten. Der Tod, die Winzigkeit der ganzen Erde, das Fragliche der Ichillusion, die mit den Jahren aufdringlicher werdende Sinnlosigkeit des Daseins: das sind Fragen, die der gewöhnliche Mensch mit Spott

---

<sup>24</sup> In der *Conclusio* zu seiner Studie über den klassisch-modernen Roman in Deutschland, am Beispiel Manns, Döblins und Brochs, schreibt Koopmann (1983), dass die behandelten Romane, „die Konturen ihrer Epoche nur unvollkommen erkennen [lassen]“, und dennoch „Signale sind dessen, was ein Zeitalter bewegt hat“. Koopmann erkennt zwei Grundmerkmale die den Romanen gemeinsam sind: Einerseits erkennt er ihre philosophische Qualität an: „ohne den existenz-philosophischen Hintergrund, vor dem sie geschrieben wurden“, wären sie gar nicht zu verstehen, und zweitens handeln alle „von der Problematik des Ich. [...] Sie enthalten eine bestimmte Ich-Philosophie, eine Variante der modernen Existenzphilosophie, und es ist das Ich, das das eigentliche Thema und Zentrum der Romane abgibt“ (Koopmann 1983: 164). Koopmann hat v. a. Jaspers Existenzphilosophie vor Augen und zitiert diesen: „Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält“. (Vgl. auch etwa Korff 1956b: 16) Eine Grunderfahrung der Moderne wird zudem zu einem Hauptmotiv der Literatur und Philosophie – die Einsamkeit des Einzelnen und das wuchernde Entfremdungspotenzial des Kollektiven zeigen zwei Dynamiken auf: Die Ichentfremdung, als die Entfremdung des Ich von sich selbst und die Schablonisierung sozialer Umgangsformen. Damit gehen utopische Konzepte einer „existentiellen Gemeinschaft“ bei Jaspers (ebd.: 167) bzw. eines „eigentlichen Mitseins“ im Sinne Heideggers einher (ebd.).

abweist, und die er dennoch wie die Wände eines schwarzen Raumes sein ganzes Leben umschließen fühlt. (GW8: 1380)

Das Werk kennzeichnet sprachliche Virtuosität, die auf komplexe Gedankenstrukturen zurückführbar ist. Dabei neigt Musil zu einer Art Kompilation von poetischen, essayistischen bis hin zu wissenschaftlichen Ansätzen, die seinen Schreibstil charakterisieren, und zeigt uns den gelehrten Ingenieur und doctor philosophiae hinter dem Schriftsteller (vgl. Rönisch 1984: 930).

Auffälligerweise kreisen Musils schriftstellerische Bemühungen konsequent um ein nach wie vor suspekt anmutendes Interessensgebiet – das des religiös getönten Mystischen<sup>25</sup>. Dies geht vor allem aus Musils zentralem Konzept eines „anderen Zustands“ im MoE hervor, das seinerseits ein Hauptthema der Musil-Forschung abgibt.

Die Forschung lässt uns Musil als einen „gegenüber der Religion entdeckungsfreudigen Intellektuellen“ erkennen, der sich „bereits um 1900 vornahm, die ‚Religion der Religionslosen‘ aufzuspüren“ (Osthövner 2005: 299).

Es waren zumeist Lebensbeschreibungen und persönliche Äußerungen von Mystikern, was er vor sich hatte, oder wissenschaftliche Arbeiten über sie, und gewöhnlich zweigte er mit den Worten ‘Laß uns einmal so nüchtern wie möglich nachsehn, was hier vor sich geht’ das Gespräch davon ab. Das war eine vorsichtige Haltung, die er freiwillig nicht so leicht aufgab, und so sagte er denn auch einmal: ‘Wenn du diese Beschreibungen ganz durchlesen könntest, die Männer und Frauen vergangener Jahrhunderte vom Zustand ihrer Gottesergriffenheit hinterlassen haben, so würdest du finden, daß zwischen allen Buchstaben Wahrheit und Wirklichkeit ist, und doch würden die aus diesen Buchstaben gebildeten Behauptungen deinem Gegenwartswillen aufs äußerste widerstreben.’ Und er fuhr fort: ‘Sie sprechen von einem überflutenden Glanz. Von einer unendlichen Weite, einem unendlichen Lichtreichtum. Von einer schwebenden

---

<sup>25</sup> Vgl. „Daß Musils Interesse in den letzten Jahren so gut wie ausschließlich der mystischen Idee vom Tausendjährigen Reich galt – ‘das auch das Reich der Liebe genannt’ wird [...] und ‘das Reich Gottes auf Erden’ geht aus einer sehr persönlichen kleinen Notiz hervor, die sich rot umrahmt auf einem der Korrekturblätter zu den letzten Kapiteln findet: ‚Bedenke: Mit der Erschöpfung der aZ-Frage hat der Motor der schriftstellerischen Existenz RM keine Essenz mehr‘“ (Kaiser/Wilkins 1962: 297).

‘Einheit’ aller Dinge und Seelenkräfte. Von einem wunderbaren und unbeschreiblichen Aufschwung des Herzens. [...] (MoE: 753)

Möchte man auf seine Beziehung zur religiösen und mystischen Fragestellung näher eingehen, wird ersichtlich, dass die stets durch innere Widersprüchlichkeiten gezeichneten Texte Musils uns dazu zwingen ganz neue Maßstäbe zu setzen, um nicht in pauschalisierenden Paradoxien zu enden.

## **2. Gegenstand und Ausgangsposition der Arbeit: Definition des Mystischen**

Das Hauptkorpus der vorliegenden Studie bildet der Romantext des MoE im Einband der Frisé-Edition (1974) mit themenspezifischem Lektürefokus. Der Primärtext wurde daher rasterartig, auf der Folie einer allgemeinen Definition des Mystischen (vgl. u. a. Heiler 1954: 161ff.) aus dem Literaturlexikon, mit der vergleichenden Methode auf seine mystischen Elemente hin untersucht:

Mystik, mystisch (vom altgr. *μυστικός*) – Der Glaube an eine übernatürliche und immaterielle Ursache allen Seins, deren Erkenntnis nicht rational oder begrifflich, sondern intuitiv und aus unmittelbarer Erfahrung erfolgt, wobei das Ziel die Vereinigung der menschlichen Seele mit der irrationalen Gottheit, einem absoluten Wesen, oder in der pantheistischen Variante, mit dem Universum oder der Weltseele ist. Man spricht von verschiedenen Arten der Mystik, in Abhängigkeit vom Teil der Psyche, das betont wird: so unterscheidet man z. B. *sensitive Mystik, in der die Gefühle betont werden*, von der voluntaristischen, welche den Willen hervorhebt, und der spekulativen, in der die Reflexion dominiert. Mystik existiert in allen Völkern und allen Religionen und in allen Geschichtsepochen der Menschheit. Zu den mystischen Bewegungen zählen so: Der Taoismus in China, der Buddhismus und Hinduismus in Indien, der Sufismus im Islam, und in der Antike die Sieben Weisen, der orphische Kult, auch Plotin und der Neuplatonismus, und im Christentum die Offenbarung des Johannes (die Apokalypse), der Manichäismus, die Werke des Hl. Augustin, des Dionysius Areopagita, Boetius, Ignatius von Loyola usw. In der Literaturgeschichte ist die Mystik bedeutsam, da sie den Pietismus nachhaltig prägte, sowie den Sturm und

Drang und die Romantik, und in der Philosophie beeinflusste sie die Denker des deutschen Idealismus. (nach autorisierter Übersetzung, Popović u. a. 2007)

Eine Notizskizze Musils sucht den aZ als eine Schnittmenge innerhalb einer Vielzahl von Wissensgebieten zu veranschaulichen und zeugt gleichzeitig von Interferenzen zwischen Philosophie, Theologie, Psychologie, Ästhetik, Anthropologie, Poetik etc. – um nur einige zu nennen. Mein Anliegen war es indessen, die Relation aZ–Mystik unter der Prämisse des (Welt-)Gefühls zu durchleuchten. Innerhalb der Musilforschung wurde bereits vereinzelt darauf aufmerksam gemacht, dass “das Gefühl [...] sozusagen das Grundelement für den ‘anderen Zustand’ ist” (Heinz, J. 2002: 240), doch ohne weitreichende Eindringlichkeit, sodass eher von randläufigen Bemerkungen gesprochen werden kann. Sofern sich der aZ primär aus dem Bereich des Mystischen speist – worüber einigermaßen Konsens in der Diskussion um die Stellung der Mystik im MoE besteht –, kann auch das Mystische selbst folgerichtig als Schnittstelle bzw. als Element derselben Teilthemen des Werkes wie der aZ zur Betrachtung kommen.

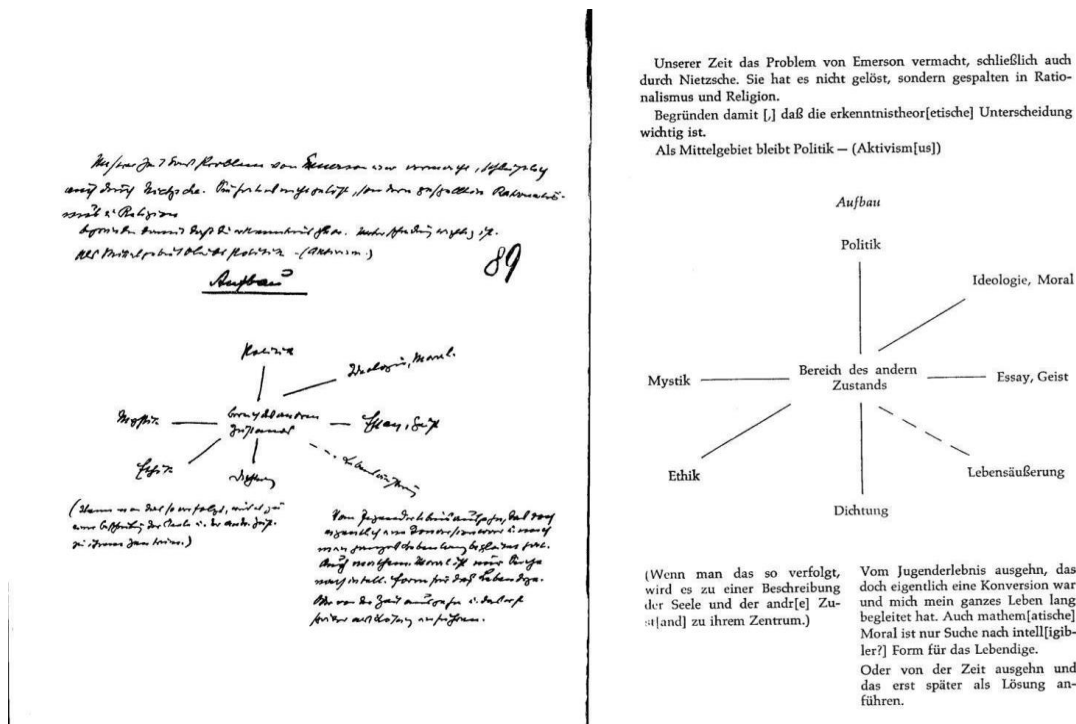


Abb. 1 (nach Kaiser/Wilkins 1962: 298f.)

Innerhalb der Narration hat dies meistens eine Implementierung der verschiedenen bzw. dazugehörigen Diskurse zur Folge. Damit ist gleichzeitig ein Hauptproblem der Analyse und Interpretation des MoE angerissen: Um das Mystische

samt seinem Paradigma als ein übergreifendes Phänomen zu konstituieren, scheint Musil sich intertextuell in verschiedene disziplinäre Diskurse zu verzetteln und führt dem Leser gleichzeitig seine ungeheure Erudition vor Augen. Liebrand beschreibt das Phänomen als „Programm der Diskursenzyklopädie“ (Liebrand 1997: 298), indem sie es an ähnliche Impulse aus der Romantik anbindet, v. a. an Novalis Idee einer *Enzyklopädistik*. Daran schließt gleichzeitig auch die von Novalis vertretene „Wechselrepräsentationslehre des Universums“ an (vgl. Kubik 2006: 216-229). Das vom Mystischen und Romantischen beseelte Paradigma führt Musil dann aber erzähltechnisch so in die narrativen Strukturen über, dass es unmöglich wird dessen synchrone Auffächerung innerhalb der Reflexion als Nacheinander darzustellen, und auch der Versuch dasselbe mit einem planimetrischen<sup>26</sup> Parallelismus des Erscheinens zu fassen gelingt nicht wirklich (vgl. Nübel 2008: 71–74). Nichtsdestotrotz entspricht gerade dies Musils eigens gesetztem poetischem Ideal: Denn seit dem Beginn des Romans als Form konstatiert Musil das Festhalten an einem Begriff des Erzählens, den er als “reaktives Nocheinmalabtasten guter und schlechter Geister von Erlebnissen” eines “starken begriffsarmen Menschen” beklagt (vgl. GW8: 1001). “Und die Entwicklung will, dass die Schilderungen der Realität endlich zum dienenden Mittel des *begriffsstarken* Menschen werden, mit dessen Hilfe er sich an Gefühlserkenntnisse und Denkerschütterungen heranschleicht” (ebd.).

Die Gegenentwürfe zum “reaktiven Nocheinmalabtasten” “starker begriffsarmer Menschen” sind im MoE im poetischen Sinne der Essayismusbegriff und das Gleichnis (vgl. auch Analogie)<sup>27</sup>. Mit diesen zwei Eigenschaft seines Schreibstils, der essayistischen und der gleichnishaften Ausdrucksform übernimmt Musil noch ein Element mystischer Texte bzw. nährt sich deren analoger Ausdrucksweise, die “eine Vorliebe für Vergleiche [...] und insbesondere für Metaphern” enthält (vgl. Spörl 1997: 21). Beide strukturieren die Reflexionsgehalte und die Bewusstwerdung des Wahrnehmens entschieden anders. Sie entsprechen dem Konzept vom “anders sehen”

---

<sup>26</sup> Dies beklagt ‚Musil‘ dann auch durch seine Figur Ulrich, wenn er davon spricht, dass die meisten Menschen „im Grundverhältnis zu sich selbst Erzähler sind [...] sie lieben das ordentliche Nacheinander von Tatsachen [...] Und Ulrich bemerkte nun, daß ihm dieses primitiv Epische abhandengekommen sei, woran das private Leben noch festhält, obgleich öffentlich alles schon unerzählerisch geworden ist und *nicht einem ‚Faden‘ mehr folgt, sondern sich in einer unendlich verwobenen Fläche ausbreitet*“ (MoE: 650).

<sup>27</sup> Die Einzelverweise für die wichtigsten Arbeiten zum Gleichnisbegriff des MoE sind in den Vorbemerkungen angeführt. Es liegt nicht in der Zielsetzung dieser Arbeit eindringlicher auf diesen Zusammenhang einzugehen. Im Nachlassteil des Romans findet sich z. B. folgende Aussage: “Unsere ganze Existenz ist nur eine Analogie” (MoE: 1467).

(vgl. GW7: 484), von dem aus es rein begrifflich zum “anderen Zustand” nur ein Katzensprung weit ist.

### 3. Der Fokus

Der Leitbegriff meiner Untersuchung ist das Mystische, wobei ich zwei seiner Aspekte besonders betonen möchte – den sensuellen<sup>28</sup> und den sensitiven (das mystische Gefühl). Die Frage danach von der Peripherie der Erscheinung her, was genau unter Mystik oder mystisch zu begreifen ist, wurde nach aktuellem Forschungsstand bloß immer wieder aufgenommen, um bis jetzt von keiner wissenschaftlichen Disziplin eindeutig geklärt zu werden (vgl. etwa Seyppel 1961: 153f.). Bis zum heutigen Zeitpunkt ist einzig und allein eine etymologische Zurückführung mit Sicherheit abgesteckt: das altgriechische *μύειν* heißt so viel wie „die Lippen, die Augen schließen“ (vgl. Wagner-Egelhaaf 1998: 41).

Mystik scheint einen Zwitterbegriff darzustellen, dessen Fixierung sich dem reinen Materialismus und der Ontologie gleichermaßen entzieht, wie es mit der Metaphysik und der Theologie der Fall ist (vgl. Seyppel 1961: 153f.). Unter anderem hängt dessen Umbestimmtheitsstatus mit dem Wandel des Gottesgedankens des frühen Christentums<sup>29</sup> (ca. 2. Jh.) zusammen – als die Apologeten an den Gottesbegriff der hellenistischen philosophischen Tradition anknüpften (vgl. Pannenberg 1979: 298). Die mystische Erkenntnis musste eine philosophische Begründung über sich ergehen lassen:

---

<sup>28</sup> Nach Duden (<sup>4</sup>2001): Die Sinne, die Sinnesorgane betreffend; sinnlich wahrnehmbar. Wenn ich hier von sinnlich wahrnehmbarer Mystik spreche, dann tue ich das mit Vorbedacht im Hinblick auf jene wahrnehmbaren Manifestationen mystischen Erlebens, die von den Subjekten solcher Erfahrung auch als solche bestimmt werden. In der griechisch-orthodoxen Tradition des Christentums spricht man in diesem Fall vom Phänomen der „Vermischung“ (gr. *χεράννυμι*, vgl. Rōmanidēs 2005: 86). Hinter diesem theologischen Begriff verbirgt sich eine Theorie der Theosis, der Vergöttlichung des Menschen, die eine starke ‚Lichtmetaphorik‘ des Hesychasmus (altgr. *ἡσυχασμός*) beinhaltet. Es ist dem Menschen, nach eigenen Kräften, selbst bei aller Mühe nicht möglich Gott zu sehen. Erst wenn Gott den Menschen an seiner Gnade teilhaben lässt, ist dies im gewissem Umfang möglich. Erst wenn er am ungeschaffenen Licht, als der Energie Gottes, gnadevoll teilnimmt, sieht er das Licht auch. Die Lichtschau ist dann auch die Gottesschau, die jedoch ihre ganze Umgebung miterleuchtet. Das Licht Gottes erfasst dann das ganze Umfeld des Menschen – das ist das Phänomen der ‚Vermischung‘, dass eine mystische Union von ungeschaffener (Licht-)Energie Gottes und geschaffener Natur meint (vgl. ebd.). Auch in Plotins *Eneade* II 7 *Die durchdringende Mischung* (Plotin IIIa: 234–244) ist von einer “Vermischung” (der Begriff taucht auch bei Novalis auf, Novalis I/II: 289/666f.) die Rede. Diese Idee stammt von den Stoikern und bezieht sich auf den Analogieschluss, dass das Mischen zweier Substanzen miteinander ohne Volumenänderung nahelegt, dass die angenommene Vermischung der Seele mit dem Körper genauso zu denken ist (Plotin IIIb: 470–475). Vgl. dazu auch “Gott gibt sich in geheimnisvoller Weise zu erkennen, so dass die [...], die Gott suchen, ihn geradezu als unbeschreibbares Gotteslicht fühlen und erfahren” (Simijonović 2004: 53). Und Weiers Ausführungen zum Gemütsbegriff des Novalis (Weier 1968: 550–553).

<sup>29</sup> Weiterführendes hierzu im Kapitel *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie* (Pannenberg 1979: 296–347).

Es durfte von nun an nicht mehr bloß geglaubt, sondern es sollte vielmehr auch gewusst werden. Das Unbegreifbare begreifbar und nicht bloß mystisch greifbar zu machen, war der intellektuell-spekulative Vorsatz der gebildeten Kirchenväter. Sowohl die durch die Aufklärung erfolgte Säkularisierung eines bis dahin selbstverständlichen ‚gotterfüllten‘ *Naturgefühls* des Mittelalters, das als rousseausche Figuration von Naturmystik in die Ästhetiken der Epochen der Romantik und des Symbolismus Einlass findet (vgl. Korff 1954a: 99–121), als auch das Aufgreifen dieses Naturgefühls durch kunsttheoretische Überlegungen zur (Natur-)Ästhetik des 20. Jh.s trug zum Unbestimmtheitspathos des Mystikbegriffes bei (vgl. G. Böhme etwas weiter unten im Text).

Die Neuromantik und Neomystik<sup>30</sup> der Jahrhundertwende sind hier mitbegriffen und bilden in diesem Zusammenhang das unmittelbare Diskursfeld Musils ab, auf das er zurückgriff. Dabei greifen Natur und Welt als Gegenstand der Kunst bis zu einem gewissen Grad ineinander. Alle drei: Mensch, Natur und Welt haben ihren tradierten Gottesbezug. Ein Verhältnis, das ambivalent bleibt und das nicht selten *mystisch* ausgedeutet wird. Die Unschärfe der Definitionsversuche von Mystik ist eine für die Forschung produktive ‚Schwebe‘, die durch die breite Auffächerung des neuzeitlichen Wissenschaftspantheons immer neue Ansätze generiert.

Im Sinne der heutzutage überwundenen und verdächtig erscheinenden geistesgeschichtlichen Interpretation ist es sinnvoll einen Paradigmenwechsel dennoch nicht unerwähnt zu lassen, der sich am Epochenumbruch der Aufklärung zum Sturm und Drang ereignete. Dessen Markierung verdankt diese Arbeit die fachspezifische Begründung ihres wichtigsten Arbeitsbegriffs – das „neue Weltgefühl des Sturm und Drang“ (Korff 1954a: 99ff.), das teilweise auch in die Romantik-Epoche überschwappte. „[D]er rousseauistisch erschütterte Mensch“ gehört nach Korff „mit seinem Herzen eben nicht mehr dem Kultur-, sondern dem Naturzusammenhang. [...] Das Herz seines neuen

---

<sup>30</sup> Die Bedeutung der Mystik im Kontext der Literatur um 1900 legt nicht erst Uwe Spörls *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende* (1997) offen, das mittlerweile gern zum Ausgangspunkt für das Forschen im Bereich des Mystischen genommen wird (vgl. etwa Gschwandtner 2013). Bereits davor liegen Studien zu den einzelnen Autoren vor. Am markantesten ist innerhalb der Musilforschung im gegebenen Rahmen mit Rückblick auf den nicht-literarischen Diskurs sicherlich Wagner-Egelhaafs *Visionäre Ästhetik der Jahrhundertwende* (1989). Einen Schritt nach vorne in der Bestimmung des Spezifikums der Mystik um 1900 hat Spörl mit der Einführung des Begriffes der „Neomystik“ gemacht. Der Begriff wird erst in der Überschrift des Buches zugespitzt als „[g]ottlose Mystik“ umschrieben, was etwas Verwirrung stiftet. Immerhin definiert Spörl den Begriff in Absetzung zur mystischen Tradition, einerseits, und andererseits bleibt die „Gottlosigkeit“ der Intentionalität des einzelnen Autorenspektrals immer als Privatum vorbehalten.



Lebensgefühls liegt nicht in einem neuen Kultur-, sondern einem neuen Natur-, d. h. einem neuen Weltgefühl“ (ebd.: 99). Die Neuerung ist unter anderem im Perspektivwechsel enthalten, nachdem der „Kulturmensch der Aufklärung“ im Zeitlichen sich verwurzelt fühlt, der Stürmer und Dränger hingegen „wie die Natur selbst im Ewigen“ (Korff 1954a: ebd). Dadurch, dass diese Kulturbewertung Rousseaus eigentlich „in ihrer letzten seelischen Tiefe als eine religiöse Erschütterung“ zu verstehen ist, kommt es zu einer „neuen religiös-philosophischen Auffassung der Natur“ (ebd.).

Um etwas vorzugreifen: Nachdem Gott aus seiner Schöpfung restlos vertrieben wurde, bleibt seine Aura der Natur anhaftend. Diese atmosphärische Adhäsion ist die Grundstimmung des neuen (pantheistischen) Weltgefühls.

Korff führt es so aus, dass der Aufklärung eine Tendenz inhärent war, „deren ideelles, wenn auch nicht immer bewußt erstrebtes Ziel in der Entgötterung der Welt“ bestand (ebd.: 100). Die rechthaberischen Festschreibungen der Naturgesetze haben das Weltbild der Intellektuellen des Epochenumbruchs dramatisch verändert. Die „mechanische Naturauffassung [...] bedeutete eine Emanzipation der Natur von Gott und zugleich [...] eine Entmächtigung und langsame Entwirklichung Gottes, deren theoretisch-theologischer Reflex der Deismus“ war (ebd.: 101). Doch als dialektische Antwort auf die „Entlebendigung und Entseelung der Welt durch die Naturwissenschaft der Aufklärung“ – welche mit dem Gegensatzpaar „Gesetz“ vs. „Leben“ noch einmal auf den Punkt gebracht ist – „beginnt also nunmehr die Verlebendigung und Weltbeseelung durch das Weltgefühl einer neuen Religiosität“ (ebd.: 102). Korff holt noch weiter aus, bevor er auf den „weltanschaulichen Voraussetzungen der Zeit“ fokussiert: „[W]enn die Welt als eine lebendige Welt empfunden wurde“, dann nur unter der angenommenen Voraussetzung, dass ihr „Grund [...] ein lebendiger Gott sein müsse“ (ebd.: 103). Jedoch ist dieser „nicht mehr christlich [...] oder deistisch verstanden“, sondern als „ein in der Welt selber lebendiger Gott“, der „von Anfang an und in eigener *Weltleidenschaft* ‚Fleisch geworden‘“ ist (ebd.). Ähnliches lässt auch Musil in seinen Gefühls-Kapiteln antönen, wo er ein Gottesbild zeichnet, das auf der Analogie zwischen Gott und einem ekstatischen Künstler beruht.

Es ist interessant, dass Korff in der Erstausgabe seines „in der Welt der Germanisten berühmte[n] Werke[s]“ (Pongs 1996: 130) *Geist der Goethezeit* (1923), das die Zeit zwischen 1750–1830 „revolutionär definiert“ (ebd.: 134), aus dem ‚Geist der

Jahrhundertwende‘ – also der Zeit Musils schreibt und es schafft – dem philosophischen Diskurs der Nachfolgezeit bis tief in die 1960er (den Einfluß der schmitzschen *Neuen Phänomenologie* vor Augen sogar bis in die Gegenwart) vorzugreifen:

Psychologisch gesehen ist unser Weltbild ja eine Funktion unseres Ichgefühls, und als was uns die Welt erscheint, das ist zutiefst darin begründet, als was wir uns selber fühlen. Unsere Welt ist unsere Vorstellung von uns. Aber freilich unsere Vorstellung von uns steht wiederum in Wechselwirkung mit unserer Vorstellung von der Welt. (Korff 1954a: 104)

Weitere Merkmale des korffschen Kernbegriffes „neues Weltgefühl“ sind Subjektivismus und Irrationalismus. Den ersten bezieht er darauf, dass

hinter allem Objektiven etwas Subjektives, in allem Körperlichen etwas Seelisches, in allem Seienden etwas werdendes steckt – kurz, *daß die Welt als etwas anderes empfunden wird, als sie dem aufgeklärten Verstande notwendigerweise erscheint, so daß sie infolgedessen auch als etwas anderes verstanden werden muß [...] Ebsogut läßt sich daher auch von einer symbolischen Weltauffassung reden* (ebd.: 103).

Unter Irrationalismus hingegen versteht der Autor die „Vergöttlichung der Natur [...] aus dem Boden des Gottesgefühls“ (ebd.: 105). Es fällt nicht schwer diesem Gottes- bzw. Naturgefühl eine Mystik nachzuweisen, denn „die ganze neuzeitliche Kultur [ist] von einer mystischen Religiosität [durchdrungen]“ (Korff 1956a: 111).

Bemerkenswert erscheint, dass beide Tendenzen, die hier gegensätzlich zueinander stehen, Aufklärung–Sturm und Drang, als Paar eine koextensive Konstante abgeben: Vernunft–Gefühl, Sein–Werden, Tot–Leben, Dionysios–Apollo, naturwissenschaftliche Erkenntnis–mystische Erkenntnis und sind unter dem Strich in Musils Gegensatzpaar vom ratioïden und irratioïden Gebiet wiederzuerkennen. Aber warum scheint sich dahinter ein Zusammenhang zu verbergen? Immerhin liegen fast eineinhalb Jahrhunderte dazwischen. Zum einen scheint dieser Eindruck dadurch zu entstehen, dass Korff seiner geistesgeschichtlichen Studie der Goethezeit wohl

(un)bewusst das Zeitverständnis der eigenen Gegenwart unterlegt (vgl. die Gegenüberstellung Hamanns mit Augustinus und Nietzsche, Korff 1956a: 112). Zum anderen scheinen die sich abzeichnenden Parallelen der ideengeschichtlichen Situationen einen tatsächlichen Zusammenhang zu bekunden. Es mutet an, dass die Künstler der Jahrhundertwende 1900 zur naturwissenschaftlichen Prädominanz und zu ihrer einseitigen Ausrichtung sich ähnlich verhielten, wie schon die Stürmer und Dränger mit ihrem neuen Weltgefühl zur Aufklärungszeit. Spörl hält mehrere Tendenzen um 1900 fest, deren Zusammenführung als Geburt eines „neomystischen“ Bewusstseinszustands der Jahrhundertwende zu verstehen wäre. Da er diese Prädikation im Nachhinein, wahrscheinlich unter Einfluss des Aufsatzes Raschs (1967), mit „gottlos“ gleichsetzt, bin ich gezwungen mich von diesem Begriff in diesem Sinne zu lösen. Ich spreche dann von neumystischen Tendenzen, um den atheistischen Aspekt, der mir bei Musil nun nicht vordergründig erscheint und der bei Spörls Begriff etwas inkonsequent, aber immerhin mitklingt, nicht überzubetonen.

So ist, einmal, der Unglaube an der rein (natur)wissenschaftlichen Welterschließung zum Ausdruck gekommen: „[D]er Sprache und den Wissenschaften oder der mit ihnen in Verbindung gebrachten Rationalität des Menschen überhaupt sei der Zugang zur eigentlichen Wirklichkeit verwehrt“ (Spörl 1997: 9). Über den Weg der mystisch angehauchten Lebensphilosophie, wie sie Maeterlinck vertrat, kam es zu einer neomystischen Atmosphärenbildung, in die die Werke um 1900 folglich getränkt sind. Eine Rezeptionsmanie traditioneller Mystiker, ausgelöst durch Neuauflagen alter Mystikertexte, kam dem zugute. Zusätzlich kam es zur Revitalisierung romantischer und symbolistischer Poetiken, die eigens ein Zurück zur mittelalterlichen Mystik implizierten. Der gefeierte Mystiker der Romantikepoche war Jakob Böhme (vgl. Korff 1956a: 100). Darum erscheint das Weltgefühl des MoE stellenweise neuromantisch und neomystisch. Die Gegenteilstendenz, die innerhalb des Romans wirkt und eine eindeutige Bestimmung unterhöhlt, ist sicherlich das Erbe des ernüchterten modernen Subjektes, das ironisch und reflektiert nicht nur an der Ideengeschichte, sondern auch an der eigenen Zeitgeschichte teilhat. Die Wiederaufnahmen der verschiedenen Traditionen haben etwas authentisch-modernes gezeitigt.

#### 4. Sensuelle Mystik

Mich am Leitlemma des Mystischen entlang orientierend, möchte ich von einem seiner Aspekte ausgehen, der jenen den Sinnen zugänglichen Bereich hervorhebt. Im Kontext der *sensuellen Mystik* wird hier zuerst auf eine wichtige Referenz zurückgegriffen: das Buch *Das mystische Erkennen* (1958) von Carl Albrecht. Albrecht war von Beruf Arzt<sup>31</sup> und hat in seiner ersten Studie *Psychologie des mystischen Bewusstseins* das mystische Erleben im Bereich der Bewusstseinspsychologie untersucht. Die Relevanz für die nachfolgenden Erörterungen besteht in der wissenschaftlichen Verortung des Phänomens bei Albrecht, die bei Musil als promoviertem ‚Psychologen‘<sup>32</sup> am Beispiel des aZ ganz ähnlich<sup>33</sup>, wenn nicht sogar genau so, jedoch ohne systematische Ambition anzutreffen ist. Einem systematischen Zugang verweigerte sich Musil nicht nur aus der Praxis des Schreibens an einem unmöglich zu Ende zu schreibendem Roman. Dahinter stand nicht weniger sein vorsätzlicher Glaube an ein „prinzipiell offenes System“<sup>34</sup> bzw. eine „offene Ideologie“ (MoE: 1584). Vor dessen Folie scheinen das Konzept vom Möglichkeitsdenken und die „Utopie des anderen Lebens“ (ebd.) sich als eigentliches Endziel abzuzeichnen. Für Musil „[deckt] ein System immer nur einen Teil des Möglichen“ ab (MoE: 1467) und so kann und vielleicht will der Möglichkeitsheld Ulrich nicht anhand der aus dem aZ gewonnenen Einsichten die Utopie vom anderen Leben zusammenpuzzeln.

---

<sup>31</sup> Weiterführendes auch zur Biographie Albrechts bei Peng-Keller (2006).

<sup>32</sup> Eine sehr detaillierte Untersuchung hierzu liefern v. a. die Arbeiten von Bonacchi, Silvia (1992): *Robert Musils Studienjahre in Berlin 1903–1908* (= Musil-Forum. Beilage, Bd. 1), Saarbrücken: Internationale Robert-Musil-Gesellschaft; (1998): *Die Gestalt der Dichtung. Der Einfluß der Gestalttheorie auf das Werk Robert Musils* (= Musiliana, Bd. 4), Bern: Lang; (1999): „Na Vronerl, [...] und wann werden denn wir so dastehn?“ Zur Rolle der Gefühlspsychologie in einer Vorstufe der Novelle Robert Musils *Die Versuchung der stillen Veronika*“, in: Daigger u. a. (Hgg.): *West-östlicher Divan zum utopischen Kakanien*, Bern: Lang, S. 317–331; (2008): „Robert Musils Berliner Studienjahre“, in: Daigger, Annette/Henninger, Peter (Hgg.): *Robert Musils Drang nach Berlin. Internationales Kolloquium zum 125. Geburtstag des Schriftstellers*, Bern: Lang, S. 37–84; (2010): „Robert Musils Vereinigungen als Erzählexperiment“, in: Calzoni, Raul/Salgaro, Massimo (Hgg.): „Ein in der Phantasie durchgeführtes Experiment“. *Literatur und Wissenschaft nach Neunzehnhundert* (= Interfacing Science, Literature, and the Humanities/ACUME 2, Bd. 3), Göttingen: V&R unipress, S. 191–213; (2014): „Robert Musils Dissertation *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs* im Lichte der Klagenfurter Ausgabe“, in: Salgaro, Massimo (Hg.): *Robert Musil in der Klagenfurter Ausgabe*, Paderborn: Fink, S. 135–154. Oder etwa: Janßen, Sandra (2013): *Phantasmen. Imagination in Psychologie und Literatur 1840–1930. Flaubert, Čechov, Musil*, Göttingen: Wallstein-Verlag, und: Brüning, Karen (2015): *Die Rezeption Der Gestaltpsychologie in Robert Musils Frühwerk*, Frankfurt/M: Lang.

<sup>33</sup> Vgl. *Anmerkungen über Apperzeptor undg.* und etwa das Essay *Der deutsche Mensch als Symptom*. Auch Heinz sieht in Musils frühen Theoretisierungen zum Apperzeptor einen Versuch „dem ‚anderen Zustand‘ eine psychologisch-begriffliche Struktur unterzulegen“ (Heinz 2002: 240, Anm. 9).

<sup>34</sup> Weiterführendes hierzu ist bei Enrico De Angelis (1997): *Musils offenes System* (el. Ausgabe [https://www.academia.edu/37067065/Musils\\_offenes\\_System](https://www.academia.edu/37067065/Musils_offenes_System) [10.1.2018]) zu finden.

Zwei weitere Parallelen zwischen Albrecht und Musil sowie der Figur Ulrichs<sup>35</sup> sind zum einen die eigene mystische Erfahrung Albrechts (vgl. MoE: 1601 u. 751) und zum anderen die Kenntnisnahme Symeon des Neuen Theologen seitens beider Autoren<sup>36</sup>.

Ich darf an dieser Stelle, persönlich sprechend, meine eigene Ausgangssituation nennen: Ich selber stand jahrelang im mystischen Erlebnisbezug. Wie jeder ernstzunehmende Mystiker wurde ich von der Frage gequält, ob das mystische Erleben 'echt' sei. Da ich nicht im 16. Jh., sondern im zwanzigsten lebe, bin ich nicht wie Theresa zu meinem Beichvater gegangen, sondern *musste* versuchen, das Phänomen in der Sphäre des kritischen Denkens zu prüfen (Albrecht nach Peng-Keller 2006: 90).

In seinen Beschreibungen der erörterten Phänomene und Betrachtungen<sup>37</sup> dazu geht Albrecht von einem „mystischen Bewusstsein“ und dessen „Struktur“ aus, unter deren Aspekt er dann Mystik „als Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewusstsein“ definiert. Das „mystische Ich“ Albrechts ist ein „nur noch rezeptiv erlebendes Ich“<sup>38</sup>, dem die „Innenschau“, im Nachhinein auch die „Schau“ allgemein, zugeordnet ist (Albrecht 1958: 5). Das „Umfassende“ ist hier ein vom „Versunkenen“ so erlebtes – „als ob es ein aus fremder Sphäre herkommendes – schlichthin letztes unbekanntes Sein ist“ (ebd.). Das mystische Erleben bei Albrecht ist „Ereignis“ im Sinne eines „Widerfahrnis[ses]“ (vgl. Albrecht 1958: 112) und hat die

---

<sup>35</sup> „Du brauchst nicht zu lachen“ sagte er [Ulrich]. „Ich bin nicht fromm; ich sehe mir den heiligen Weg mit der Frage an, ob man wohl auch mit einem Kraftwagen auf ihm fahren könnte!“ (MoE: 751).

<sup>36</sup> Goltschnigg konnte die Bezugnahme zu Symeon im MoE hinsichtlich des aZ und anhand des Typoskriptes *Grenzerlebnisse* nachweisen (1974: 33, 65, 86ff., 122, 125f., 132, 135, 147f., 157f., 162). In der Forschung wird allgemein angenommen, dass die Geschwister im Kapitel *Heilige Gespräche. Beginn* aus Bubers Buch zitieren (MoE: 750ff.). Die *Ekstatischen Bekenntnisse* Bubers zitiert auch Albrecht in seiner Studie.

<sup>37</sup> Für Albrecht ist „eine ‚ecstasis‘ nur dann [...] mystisch [...] wenn sie verbunden ist mit der ‚revelatio‘ der Gegenwart Gottes, die sich in einer ‚visio‘ vermittelt“ (Peng-Keller 2006: 92). Die Gegenwart wird mit Präsenzerleben umschrieben (vgl. ebd.). Die *Visio* findet bei Peng-Keller Anbindung an die Imagination. Doch für Albrechts Fall eines „bildlosen“, und deshalb „unmittelbaren“ Präsenzbewusstseins“, der in seiner „mystischen Variante“ „für Albrecht das zentrale Phänomen darstellt“, scheint m. E. Peng-Kellers Explikation nicht plausibel genug. Eine „bildlose Schau“ entspräche eher der apophatischen Denkweise, die gerade eine Negativform der Imagination anstrebt: Vgl. etwa die 67. Meditation des Evagrios Pontikos (fälschlicherweise Nilus von Sinai zugeschrieben, vgl. dazu *KPHK*: 187, Anm. 4) bezüglich des Gebets: „Laß das Göttliche in dir nicht bildhaft werden, wenn du betest, noch gestatte, daß dein Geist zu einer bestimmten Form ausgeprägt wird. Vielmehr nähere dich dem Immateriellen auf immateriellem Wege, und du wirst Einsicht besitzen“ (*PHKI*: 297).

<sup>38</sup> Beim Adjektiv „rezeptiv“ ist auch auf seine emotionale Dimension zu verweisen (vgl. Vetter 2010: 22f.).

gnoseologische Qualität einer „Phänomenletztheit“, die „eine im Erkenntnisvorgang nicht mehr weiter auflösbare, der ‚intellektuellen Anschauung‘ gegebene Letzttheit“ (Albrecht 1958: 112) bezeichnet.

Albrecht meint seine Bestimmung der Mystik „im Horizont positiven Wissens“ (vgl. Musils Konzept von *Genauigkeit und Seele*) vorgenommen zu haben und verfolgt in seinem zweiten Buch *Das mystische Erkennen* vor der bereits vorgestellten Bestimmung der Mystik ein phänomenologisch-gnoseologisches Ziel mit Ausblick auf philosophische Implikationen desselben und spricht dabei im nächsten Schritt von einer „mystischen Relation“, die „zunächst nur gesichtet ist“, dann auch davon, dass das „Wesen der Relation“ dunkel bleibt (ebd.). Den einen Pol dieser Relation, deren Großteil ein „irrationaler Bezug“ ausmacht, stellt der Mensch dar bzw. das Subjekt, wobei deren anderer Pol als „mystischer Pol“ gekennzeichnet ist. Dieser ist „[...] psychologisch in der Erlebnisqualität des Umfassens repräsentiert [...]“ (ebd.: 7). Der geringere Teil dieser „Relation“, den Albrecht für rationalisierbar hält und als Ziel der Untersuchung anstrebt – „hat seine Entsprechung in der [...] aufgewiesenen psychologischen mystischen Struktur“ (ebd.). Dabei unterscheidet er zwischen einer Vielzahl verschiedener mystischer „Erfassungsformen“, deren Intentionalität „ein mystisches Objekt“ ist.

Albrecht Studie ist weitgehend von der Phänomenologie und der Philosophie Heideggers und Jaspers’ geprägt (vgl. Jaspers 1953: 28ff.). Obwohl das mystische Erleben überwiegend phänomenologisch in seiner Struktur ausgelegt wird, birgt der Begriff des „mystischen Gewahrens“ die größte Nähe zum „sinnhaften Wahrnehmen“ und wurde analog zu diesem gebildet. Er betont den „wahrnehmungsartigen“ Gehalt des mystischen Erfassens, „wenn seine konkrete Unmittelbarkeit“ betont werden soll. Dennoch verneint Albrecht die Zugehörigkeit bildhaften, wahrnehmenden Sehens zum Bereich des Mystischen, was ich gerade unter dem Aspekt der Lichtschau als mystischen Bereich in meinen Fokus nehmen möchte und durch den Bereich des Spürens zusätzlich zu erweitern suche. Albrecht spricht auch in diesen Fällen, wenn er sie zu mystischem Erleben zählt, von bildhaft Geschautem, und transponiert die Inhalte auf eine phänomenologische Ebene. Dennoch gibt Albrecht zu, dass,

wer den Bereich des Schauens von dem Bereich des Sehens abgrenzen will, an dem Sachverhalt zu scheitern [droht], dass man keine Kriterien auffinden kann,

die angeben könnten, ob ein visuelles Erlebnis geschaut oder gesehen worden ist [...] Für die beiden Begriffsbereiche gibt es Überschneidungen und Mischzonen (Albrecht 1958: 58ff.).

Im weiteren Verlauf seiner Erörterungen spricht Albrecht davon, dass sich in vielen *Vitae* christlicher Mystiker „neben unzweifelbar echten mystischen Ereignissen eine Fülle von äußeren Visionen“ finden lässt, „die eher in den Bereich des Sehens als in den Bereich des Schauens einzuordnen sind“ (ebd.: 63). Grundsätzlich lässt er die Möglichkeit dennoch offen, dass auch in „gesehenen Visionen [...] einmal das Umfassende [uns] ereignishaft begegnen kann“ (ebd.: 63). So ist „ein Sonderfall der ‚visio‘ [...] die *Lichtschau*“ (Peng-Keller 2006: 92). Dabei hält Albrecht fest, dass „das ‚Wort Licht‘ auch im mystischen Wesensbereich immer nur eine symbolisch-metaphorische Aussageweise ist, mit der niemals ein ‚wirkliches Licht benannt‘ wird“ (ebd.), und distanziert sich so von der byzantinischen Tradition der Ostkirche und ihrer Interpretation der Lichtschau: „Nach Albrecht sind die Mystiker selber uneinig, wie sie das von ihnen geschaute Licht deuten sollen“ (Peng-Keller 2006: 93). Peng-Keller beleuchtet diese Fragestellung Albrechts knapp innerhalb der Auseinandersetzung Gregor Palamas’ und Barlaams, bekannt unter dem Namen Hesychastenstreit (14. Jh.), und beantwortet diese mit den Worten des Johannes von Lykopolis (eines der frühchristl. Wüstenväter), dass niemand in der Lage wäre dies zu erklären (vgl. Peng-Keller: 93, Anm. 28).

Im Kapitel über die Lichtschau befasst sich Albrecht dann konkret mit dem Hesychasmus und dessen Urvater Symeon Neos Theologos (949–1022). Gregor Palamas (1296–1359), der Begründer des Hesychasmus, unterscheidet in Berufung auf Symeon in der Theorie und Praxis in Konsequenz des Streites mit Barlaam zwischen dem „schlechthin unzugänglichen Wesen (ousia) Gottes und den ungeschaffenen ‘Energien’, die von ihm ausgehen und in den Bereich der menschlichen Sinne dringen“<sup>39</sup> (Heiler 1937: 406).

Die Sinnlichkeit des Erlebten fokussierend spreche ich, einige Passagen des Romans MoE vor Augen, daher von sensitiver Mystik – was ich dem intertextuellen

---

<sup>39</sup> Das 9. ökumenische Konzil von Konstantinopel (1341) erklärte die durch Palamas vertretene Auslegung als rechthgläubig, und von da an wird diese als verbindlich für die Lehre der Ostkirche angenommen.

Einfluss u. a. der byzantinischen Mystik zuschreibe<sup>40</sup>, namentlich Symeon des Neuen Theologen. Dessen Hymnen dürften Musil innerhalb einer Auswahl über Bubers *Ekstatische Konfessionen* bekannt gewesen sein (vgl. Buber 1921: 55–62).

Meine Motivation ist auch dem Umstand geschuldet, was aus den etwas später erarbeiteten Ausdeutungen des Synästhesiebegriffes hervorgeht, dass das geistige Erleben in der *Unio mystica* immer schon Ähnlichkeit mit der ästhetischen Erfahrung aufweist. Diese Parallelen, die sich bei Mystik und Ästhetik im gemeinsamen Bereich der Wahrnehmung überschneiden, sind mit dem leiblich-pneumatischen, kontemplativen, ekstatischen und enthusiastischen Charakter der mystischen “geistigen Erfahrung” und “ihrem Objekt” gegeben. Mit anderen Worten, beide Bereiche, sowohl die Mystik als auch die Ästhetik, beanspruchen die jeweilige Bewusstseinsstruktur für sich, aus der später eine ästhetische bzw. mystische Prädikation hervorgeht.

“Das irdische Vorbild ist dabei ja unverkennbar; und diese Beschreibungen gleichen [...] nicht mehr ungeheuren Entdeckungen, sondern bloß noch den etwas gleichförmigen Bildern, mit denen ein Liebespoet seinen Gegenstand ausschmückt [...]” schreibt Musil ironisch wie immer (MoE: 754).

Darum verkündet Symeon seine Lichtvisionen Gottes in künstlerischer Form als “göttliche Liebeshymnen”, also anhand von poetischen Stilmitteln. “[S]iehe, welche Gnade ich künde [...]” spricht Symeon “Einigung mit jenem [Gott], sinnlich und gedanklich, wesenhaft und geistlich” (zit. n. Heiler 1937: 402). Exemplarisch seien hier einige Verse angeführt, welche die spezifische Eigenart des mystischen Diskurses Symeons bekunden:

1. Komm, Einsamer, zum Einsamen; [...] Komm, der du mich abgesondert und einsam auf Erden gemacht hast. [...] Komm mein Atem und mein Leben. [...] Unerklärliche Speise, die unmöglich verzehrt werden kann, und die den Lippen meiner Seele sich unablässig eingießt [...] So schlage denn, liebevoller Herr, ein Zelt in mir auf und wohne in mir [...] beschütze mich durch deine Wohnung in mir [...] und dich essend und trinkend und [...] mich in dich hüllend unsagbarer Wonnen genießend” (Buber 1921: 56)

---

<sup>40</sup> Vgl. die Kapitel *Ps. Macarius und Simeons Lichttheologie* und *Die Natur des Gotteslichtes* (Simijonović 2004: 61–63, 63–68) aber auch Albrecht (1958: 93ff.). Bei Simijonović besonders auch die Kapitel *Die Gotteserkenntnis in der Ostkirche* (82–85) *Das Geheimnis des sichtbar–unsichtbaren Gottes* (85–88).



2. Etwas Ganzes erscheint, wie ich meine, und nicht mit dem Wesen selbst, sondern durch eine Teilhabe [...] Gleichwohl sondert sich, was mitgeteilt wird, von dem ersten; und als ein Körperhaftes geht es in mehrere Leuchten ein” (ebd.)

3. [V]ereint sich dein [...] Körper, und mein Blut mischt sich deinem Blute, ich weiß, vereint bin ich auch deiner Gottheit und bin dein allerreinsten Leib geworden, ein leuchtendes Glied, ein Glied, wahrhaft heilig, weithin schimmernd. Ich schaue die Schönheit, ich schaue den Glanz, ich betrachte das Licht deiner Gnade, und starre in den unerklärten Blitz, und gerate außer mir, da ich merke, welcher [ich] gewesen, welcher [...] geworden bin” (ebd.).

4. Mich liebt er, der nicht in dieser Welt ist. [...] Auf meinem Bette sitze ich, und weile außer der Welt. [...] Ich liebe, denn er liebt mich. (ebd.: 57)

5. Er selbst ist in mir gegenwärtig und strahlt in meinem armen Herzen, kleidet mich in unsterblichen Glanz und durchleuchtet alle meine Glieder, [...] gewährt mir ganz den Kuss [...] und von seiner Liebe und Schönheit sättige ich mich und werde erfüllt von der Wonne und Süßigkeit der Gottheit (ebd.: 58f.).

Heiler enthüllt rezeptionsästhetisch jenen Hintergedanken einer jeden mystischen Schriftkommunikation, die anstrebt mystisch zur Schriftkommunion sich zu erweitern:

Die wundersamen Lichtvisionen mit ihrer verklärenden und vergottenden Kraft sind hier übersetzt [sic!] in Musik des Dichterwortes, so getreu übersetzt, daß vor dem Auge des Lesers unwillkürlich das unerschaffene Licht der göttlichen Herrlichkeit aufleuchtet, das Symeon mit geistigen und leiblichen Augen schaute (Heiler 1937: 403).

## 5. “Leibhaftige Gegenwart von Mensch und Ding” (Jaspers 1948: 66f.)

Ein allerletzter Punkt im Zusammenhang der Traditionen der Ostkirche und ihrer “theologischen Ausdeutungen” (vgl. Albrecht 1958: 106) hinsichtlich der Lichtschau, den ich ansprechen möchte, ist Albrechts Ausführung über das Präsenzbewusstsein. Ein “nichtmystisches Präsenzbewusstsein” (nach Peng-Keller 2006: 92) findet sich nach Albrecht sowohl in psychopathologischer Ausprägung, als auch in “alltäglichen Zusammenhängen” (vgl. ebd.). Ähnlich führt auch Musil es im Essay *Ansätze zu neuer Ästhetik* (GW8: 1137-1154) aus. Dabei geht Albrecht von Jaspers’ Begriff der “leibhaftigen Bewußtheit”<sup>41</sup> (Jaspers 1948: 66f.) aus dessen Buch *Allgemeine Psychopathologie* (1913) (vgl. Albrecht 1958: 127 u. Anm. 1), wo jener pathogene Strukturen bezeichnet: “Gemeint ist ein unanschauliches Wissen von der *leibhaftigen Gegenwart eines Dinges oder eines Menschen*. Musil hingegen zieht das Buch des Arztes Ernst Kretschmer *Medizinische Psychologie* (1922) zur Veranschaulichung seines Standpunktes heran (vgl. GW8: 1141, Anm. 2).

Das Wissen um die leibhaftige Gegenwart ist völlig frei von Vorstellungs- oder Wahrnehmungselementen und daher unanschaulich” schreibt Albrecht (ebd.). Als Beispiel für den “alltäglichen Zusammenhang”, d. h. “ein unanschauliche[s] Wissen um die Präsenz [...] im Horizonte normaler Psychologie”, nennt Albrecht folgende Situation:

Man ist mit einem anderen Menschen zusammen im gleichen Zimmer und unterhält sich mit ihm. Dann setzt man sich an den Schreibtisch und schreibt konzentriert an einem Brief. Man sieht und hört den anderen nicht mehr und denkt auch nicht an ihn. Trotzdem weiß man, daß er hinter einem anwesend ist. Man weiß dieses jederzeit, nicht auf Grund eines Schlusses, nicht auf Grund einer unterschwelligem Wahrnehmung, nicht in Form der Vorstellung, sondern unmittelbar und unanschaulich in der Form der Bewußtheit” (Albrecht 1958: 127).

Vergleiche hierzu Ulrich:

---

<sup>41</sup> Bewusstheit ist bei Albrecht als Gegenwärtigsein eines unanschaulich gegebenen Wissens definiert (Albrecht 1958: 127, Anm. 1)

Aber während ihn diese sinnlose Ohnmacht aller Bemühungen, deren er sich gerühmt hatte, beinahe zu Tränen rührte, entfaltete sich in dem *übernächtigen Zustand*, worin er sich befand, oder fast müßte man sagen, geschah um ihn wunderliches Gefühl. In allen Zimmern brannten noch die Lampen, die Clarisse, als sie allein war, überall angezündet hatte, und der Überfluß des Lichts strömte zwischen den Wänden und Dingen hin und her, *den dazwischen liegenden Raum mit einem fast lebenden Etwas ausfüllend* [...]. Und wahrscheinlich war es die in jeder schmerzlosen Müdigkeit enthaltene Zärtlichkeit, die das Gesamtgefühl seines Körpers veränderte, denn dieses immer vorhandene, wenn auch unbeachtete Selbstgefühl des Körpers, ohnehin ungenau begrenzt, ging in einen weicheren und weiteren Zustand über. [...] und da sich ja weder an den Wänden und Dingen etwas wirklich änderte und kein Gott das Zimmer dieses Ungläubigen betrat [...]. (MoE: 663f.)

Und auch bei Agathe läßt sich nachlesen: “[...] erschöpft und zitternd musste sie sich nach einer Weile abermals eingestehen, dass sie ‘Gott’ gerade so deutlich gefühlt habe wie einen Mann, der hinter ihr stünde und ihr einen Mantel um die Schulter legte“ (MoE: 860).

## **6. Das mystische Gefühl als “atmosphärische Qualität” (Peng-Keller 2006: 92)**

Die “atmosphärische Qualität” (Peng-Keller 2006: 92), die Albrecht hier als “(bildloses) Präsenzbewusstsein” (ebd.) oder auch (räumliche) “Präsenzschau” (“die mystische Erfassung des Daseins”, Albrecht 1958: 146) bezeichnet, nennt Leuba “das Gefühl unsichtbarer Gegenwart” und befasst sich näher damit im gleichnamigen Kapitel dazu (vgl. Leuba 1927: 232–245) mit ähnlichen Beispielen wie Albrechts.

Aus dem eben überblickten Bereich, den Albrecht unter Hervorhebung der Lichtschau Symeon des neuen Theologen erarbeitet, möchte ich den Übergang zum Bereich des Fühlens markieren, der zum Großteil die Grundlage für die Idee eines (mystischen) Weltgefühls als Okular meiner Untersuchung abgibt. Albrecht selbst hält fest, dass die Lichtschau, die ja bei Symeon auch gleichzeitig Präsenzschau ist (vgl. Albrecht 1958: 113), “in einem hohen Grade das antwortende Fühlen hervor[ruff]. Freude, Wonne, Entzücken sind Qualitäten eines zum Überschwang anwachsenden Zumuteseins [...], das

zum mindesten [...] die [...] Möglichkeit zur Ekstase hat” (Albrecht 1958: 108). Abgesehen jedoch von dieser Veranlagung zum “antwortendem Fühlen”, welche als Folge mystischer Erfahrung dem Mystiker zuteilwird, bleibt ein weiterer Aspekt. “In dem Erkenntnisvorgang der Schau des Lichtes ist eine Erfassung der Präsenz” mitverstanden. Bei dieser Erfassung der Präsenz, wie weiter oben bereits ausgeführt, kann synonym von einem *Gefühl der Präsenz* oder der Anwesenheit gesprochen werden. Im Umkehrschluss ist die Schau der Präsenz nichts anderes als das Gefühl einer Anwesenheit, die u. a. inneren und äußeren Abläufen gewisse Gefühle oder Zustände des/der MystikerIn hervorruft, die ihm/ihr die Welt anders erstrahlen lassen – es ist ein verändertes Weltgefühl.

Mit dem bis hierhin Gesagten ist der Versuch geleistet worden, das Weltgefühl aus dem Kontext der Mystik her zu begründen.

Etwas detaillierter geht Albrecht in diesem Sinne unter dem Oberbegriff des “mystischen Spürens” (Albrecht 1958: 230–233) auf diese Problematik des “Spürens der Präsenz” (ebd.: 232) ein. Das Spüren wird als “eine für den mystischen Erkenntnisbereich sehr bedeutungsvolle undifferenzierte Weise des Erfassens” (ebd.: 132) oder “Erfahrens” (ebd.: 321) betrachtet.

“Der phänomenologische Ort des Spürens liegt [...] noch in der Nähe der undifferenzierten ‘taktilen’ Sinnessphäre” (ebd.: 132f.). Im Sinne einer phänomenologischen Leibphilosophie ist bei Albrecht nachzulesen:

Das Spüren ist ein tastendes Erfassen. In ihm geschieht eine taktile Berührung, eine Art von ‘Hautnähe’. Dieses Moment ist kennzeichnend für den urtümlichen Charakter des Spürens. Im mystischen Spüren wird um dieses berührungsmäßige “Nahebestehen” gewußt. Es ist das Erlebnis eines ‘allseitigen Umgebenseins’, in welchem ein räumliches Merkmal vorhanden ist. Es ist etwas ‘herangerückt, es wird [...] eine ‘Atmosphäre’, eine ‘Aura’ bemerkt. [...] (ebd.: 232).

Noch eindringlicher wird das leibliche Spüren unter dem Schlagwort Leibwahrnehmung hervorgehoben: “Der Leib als Ganzes erscheint als Organ der spürenden Wahrnehmung, geöffnet für den durchflutenden Einstrom dessen, was anrückt, antastet und anrührt” (ebd.: 233). Das, “was anrückt, antastet und anrührt” (ebd.), gleichzeitig der “spürenden

Wahrnehmung“ vernehmbar, hat den Offenbarungscharakter einer Epiphanie. Doch mit der Benennung des Phänomens des “mystischen Spürens” endet auch seine gnoseologische Tragweite für Albrecht – die “Erfahrungsweisen [bleiben] dem Erfahrenden selber verborgen” (ebd.). “Der Begriffsbereich des Spürens ist breiter als der Begriffsbereich der mystischen Erkenntnisrelation”, er ist aber, vielleicht auch gerade darum, “alle mystische Einzelerfahrung umhüllende und begleitende Urerfahrung” (ebd.). Der Gefühlsbereich ist Albrecht zufolge derjenige, der breiter gefasst werden muss und als “Urerfahrung” aller Prädikation, auch derjenigen, die hier als “mystisch” anhand des Beispiels von Symeon dem Neuen Theologen herausgefiltert wird, als grundlegend zu betrachten.

Ich hoffe, dass bis hierhin nachvollziehbar gemacht werden konnte, inwieweit das im MoE geschilderte “Erleben” in einer Schnittmenge von Gefühl (Fühlen/Spüren) und „Mystik“ verortet werden kann.

Später werde ich mich der Subjektivität eines solchen Erlebens widmen. Ein Teil der Subjektivitätskonzepte in der Forschung geht von der mystischen Erfahrung als Grenzerfahrung aus<sup>42</sup>. Für mich wird diese Akzentuierung bloß in dem Sinne wichtig, wie Musil selbst beim aZ von einem ‘mystischen’ Zustand und zusätzlich von solchem als einem “Grenzerlebnis” spricht. Es erscheint mir viel wichtiger, dass das Subjekt einer solchen Zuständlichkeit sich selbst als ein Anderes, Verändertes, inmitten eines Anderen, mittels veränderten Selbst- und Weltgefühls erfährt (vgl. w.o. Symeon unter 3.). Dabei wäre die philosophische Fundierung der Fragestellung eines *Weltgefühls* in Bezug auf das Subjekt mit Kants Begriff der *Selbstaffektion* naheliegend, wenn man denselben zum Begriff der “leiblichen Resonanz” (Fuchs 2013: 20) hin modifiziert. Mit der letzteren ist ein Affiziertsein von der Welt umschrieben<sup>43</sup>. Innerhalb des Systems der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV B 68f.; vgl. auch: B 155) hat Kant originär ein “der äußeren Affektion [...] analoges Affiziertwerden des ‘Gemüts’ durch die eigenen Vorstellungen” vor Augen (vgl. Rehbock 1995). Damit will er die “Grundlage der Selbstanschauung des

---

<sup>42</sup> Vgl. hierzu etwa bei Gruber, Bettina (2002): „Vom Umbau des Subjektes. Variationen des klassischen Subjektkonzeptes in der Literatur der Moderne“, in: Lauterbach, Dorothea u. a. (Hgg.): *Grenzsituationen. Wahrnehmung, Bedeutung und Gestaltung in der neueren Literatur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 25–45.

<sup>43</sup> An dieser Stelle sei bloß daraufhin verwiesen, dass es gerade Kants Begriff der Selbstaffektion, ist über den eine Spur zur Embodiment-Philosophie Heideggers und Merleau-Pontys (vgl. IEP u. Rehbock 1995) hinführt.

Subjekts, ‘wie es sich erscheint, nicht wie es ist’” glücklicherweise gefunden haben (Rehbock 1995).

### **7. Ekstase des Textes: Das mystische Subjekt als erlebte Intertextualität**

Der Bereich des Mystischen ist im MoE zum Großteil intertextuell aufgebaut. Goltschnigg hebt hervor, dass “die Hauptfunktion” der Mystikerzitate und ihre Wiederverwertung im MoE “die Beschreibung des ‘anderen Zustands’ ist” (Goltschnigg 1974: 118), so werden “alle Merkmale” der Unio mystica, die an den Mystikerziten erarbeitete und als *Grenzerlebnisse* (s. Vorbemerkungen) gekennzeichnet sind, sowohl “auf die ‘ekstatische Sozietät der Geschwister übertragen” (ebd.) als auch ihre spezielles mystisches Gefühl von der Welt, das ein verändertes “Ich-Welt-Verhältnis” mitsichzieht. Einerseits ist das Selbstgefühl des Ich in Musils Kunstverständnis ekstatisch (vgl. “übernächtigen Zustand”), andererseits werden aber die Dinge ekstatisch – es kommt zu einer Auflösung oder Umkehrung des “Subjekt-Objekt-Verhältnisses”; zwischen Ich und Welt kommt eine befremdliche (vgl. GW8: 1142) bzw. verfremdende Atmosphäre zum Vorschein. “Es ist das ungewohnte Leben, welches die Dinge in der optischen Einsamkeit gewinnen”, und “[...] diese [lösen] sich aus ihrer gewohnten Umarmung und es [deutet] die Vermutung eines anderen, apokryphen Zusammenhangs an” (GW8: 1142) schreibt Musil im Essay *Ansätze zu neuer Ästhetik* (1925).

Das Ich schaut nicht die Dinge, es schaut sich selbst mithin der Dinge, weil es “mit allem verbunden ist” und trotzdem “an nichts heran” kann (MoE: 750ff.). Mit anderen Worten, es stellt sich eine künstlerisch-poetische Erregtheit ein, welche die Wahrnehmung aus der gewöhnlichen in eine ästhetische Verbundenheit mit den Dingen überführt. Das Resultat ist nicht konkretisierbar, es entgleitet immerfort, weil die Bedeutungszusammenhänge sich multiplizieren, “das Bild jedes Gegenstands bedeutet eigentlich einen inneren Zustand [...], alle Dinge [...] [haben] eine symbolische Bedeutung” (ebd.). Es ist der Versuch des Sprech- und Schreibsubjektes mit dem Affiziert-sein durch das eigene Weltgefühl fertig zu werden. “Dieses symbolische Gesicht der Dinge [...]” bezeichnet Musil aufs Feld des allgemeinen ästhetischen Verständnisses übertragen als “Mystik oder Romantik” (ebd.). Die Nähe des als *mystisch* kenntlich gemachten Bereichs zum ästhetischen Erleben wird bei Musil durchgehend in den Essays

bezeugt und wurde von der Forschung fast als Konstante festgehalten (vgl. Wagner-Egelhaaf 1989). Im Kapitel zu den Essays wird hierauf näher eingegangen.

Abschließend möchte ich zum Vorangegangenen noch einen von vielen Bestimmungsversuchen des Mystischen herausgreifen, der vom Abstraktionsgrad her das Phänomen weiträumig/er zu fassen sucht und sich so als Definition anbietet, mit der man einerseits in der „Grundsatzphilosophie“<sup>44</sup> (vgl. Frank 2009: 16) allgemein verstanden, ein Lager hat und andererseits in der philosophischen Anthropologie, wodurch ich einem Diskurswechsel vorgreifen möchte. Joseph Bernhart<sup>45</sup> (1881–1969) hat unter ‘mystisch’ das ‘Verlangen und Langen ins Letzte und Ganze aller Wirklichkeit’ verstanden und ist dabei von einer “mystischen Disposition der Menschennatur” ausgegangen (Bernhart 1953: 11).

## **8. Das „unsichere Zittern der Grenze“ (MoE: 765)**

Um den Zusammenhang aufzugreifen, den Musil mit der Verortung des aZ als Grenzfall und seiner Erlebnisqualität als eines Grenzerlebnisses anklingen lässt (vgl. Vorbemerkungen), möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine Studie lenken, die diesem Vorsatz entgegenkommt. Seyppel leistet den Versuch, Mystik als Schrifttum von der “Grenze” her zu bestimmen, und kommt dadurch zu bemerkenswerten Beobachtungen, die gerade im Zusammenhang der noch folgenden Analysen für das Verständnis der ‘mystischen Elemente’ auf Textebene bei Musil zielführend sind.

Nach Seyppel zeigt sich “Mystik als Schrifttum” durchgehend als “Grenzphänomen”, das als Untersuchungsgegenstand sich fortwährend dem “genauen Zugreifen entzieht und bald Form bald als Inhalt ungreifbar” wird (ebd.: 181). So wird sie zum “Grenzobjekt wissenschaftlicher Forschung, [...] das den Forscher mit in Mystik einbezieht und diesen zum [...] Grenzsubjekt, dessen Mystikforschung zur [...] Grenzforschung macht” (Seyppel 1961: 180). Von hieraus liegt der Gedanke nahe, dass Musil als Autor, wie der MoE thematisch belegt, als Schreibsubjekt gerade an dieser

---

<sup>44</sup> Weiterführendes und Zusammenfassendes zu Franks Hypothese einer Abgrenzung der Frühromantiker von der reinholdschen Grundsatzphilosophie und deren Finalgrundstreben bei Bondeli, Martin (1999): „Die philosophische Frühromantik aus der Kritik an der Grundsatzphilosophie“, in: *Philosophische Rundschau*, Bd. 46, Nr. 1, S. 23–32.

<sup>45</sup> Bernhart war katholischer Theologe und Historiker. Er trug den Doktorgrad sowohl der Theologie als auch der Philosophie und war Honorarprofessor für mittelalterliche Geistesgeschichte. U. a. veröffentlichte er *Die Philosophische Mystik des Mittelalters* (1922), *Franz von Assisi* (1947), *Das Mystische* (1953), (vgl. DBE1).

‘mystischen Grenze’ (vgl. Seyppel: *Mystik als schrifttümliche Grenze*, ebd.: 181) seinen Roman entlangschrieb. Auf diese Weise prägt Musil mit der Niederschrift des MoE gleichzeitig auch einen mystischen Diskurs<sup>46</sup>. Bestärkung für diese Parallele findet sich in Musils ‘eigenen’ Worten “einen Grenzfall”<sup>47</sup> zu berichten (vgl. MoE: 761). Gleichzeitig steckt Musil diesen selbst theoretisch in die ‘mystische Ecke’, wie aus seinem Essay *Ansätze zu neuer Ästhetik. Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films* (Rezension zu Béla Balázs *Der sichtbare Mensch*, 1925) hervorgeht, wo der andere Zustand als ein “theoretischer Grenzfall” gekennzeichnet wird, der jenseits der Grenze (zweier Welten) liegt (vgl. GW8: 1153), dessen Erleben uns aber wiederum ganz nah an Bernharts Definition von “mystisch” heranführt, weil es Ansichten von “Bruchstücken einer anderen Totalität” (GW8: 1153, vgl. später auch die Parallele zu Novalis) liefert.

Dort, wo Seyppel sagt, dass der “Mystiker die Augen schließt” und “doch sieht” (Seyppel 1961: 181), den Mund hält, aber mit der Hand doch das Unsägliche schreibt, würde ich das bis hierhin Erbrachte ergänzend hinzufügen, dass der Mystiker in dem Moment, wo er die Augen als Organ metaphorisch oder auch konkret schließt, einfach fühlt: Im Gefühl aufgeht, wie es gerade bei Musil an einer Stelle zu finden ist:

An dem Sinnenbild der Welt, das wir empfangen, sind zentrale Faktoren ja stets beteiligt; in diesem veränderten Zustand liegt ein seltsamer Gefühlston über der Welt, *sie erscheint* selbst verändert. Und *man fühlt*, daß die wunderbare Bewegung schon zu erstarren beginnt, [so] wie sie der Verstand in Worte fassen will. (GW8: 1018)

Nicht nur dass die (quasi-)mystische gefühlsmäßige Weltempfängnis von kurzer Dauer ist, sondern das Subjekt einer solchen ist sich seines veränderten Selbstgefühls und der Zuständigkeit der Empfindungen bewusst, d. h diese sind zeitlich abgesteckt. Das Pendel schlägt alsbald zurück zum Normalzustand (vgl. auch GW8: 1142ff.), wo die Kutsche des Aschenputtels wieder zum Kürbis wird.

---

<sup>46</sup> Gschwandner spricht in seiner Abhandlung *Ekstatisches Erleben* vom MoE als “neomystischem Diskurspanorama” (Gschwandter 2013: 8, 41ff.) vor dem Hintergrund des Konzeptes der “Neomystik” (Gschwandter 2013: 11, 13) von Uwe Spörls, das in dessen Monographie *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur der Jahrhundertwende* dargelegt ist (vgl. Gschwandter 2013: 16).

<sup>47</sup> Gemeint ist die Geschwisterliebe mit ihrer Mehrdeutigkeit: einerseits ihrer konkreten Seite und andererseits in ihrem fließenden, gleichnishaften Dasein im aZ.



Ein zweiter Punkt ist die Unmöglichkeit den nicht-diskursiven Erlebnisinhalt in sprachlogische und konventionelle Sprache zu überführen. Das Gefühl bleibt der Vernunft unübersetzbar, die Sprache als Ausdrucksmittel unzulänglich. Nichtsdestotrotz wird diese Unmöglichkeit seit Jahrtausenden als mystischer oder poetischer Diskurs forciert. Bei Musil verschränkt sich der Metadiskurs, die Reflexion über das Phänomen mit Bruchstücken erinnerter Erfahrung. Musil versucht das Erlebnis zu vergegenwärtigen um sein Geheimnis zu lüften. Warum nehmen wir die Welt manchmal so wahr, als wäre sie bloß Erscheinung, hinter der ein märchenhafter Pfad woanders hinführen mag, als ob ein Dahinter anmutet? Sind Gefühle immer trügerisch, oder verbürgen sie Wahrheiten, welche die Vernunft als metaphysisch umschreibt?

### **9. Syn-ästhetische Welterfassung als Merkmal der sensitiven Mystik**

Im Rahmen meiner Untersuchung, die von der sensuellen Seite des mystischen Erlebens Ausgang genommen hat (vgl. "sinnhaft[es] Wahrnehmen" bei Albrecht w. o. im Text), ist eine Einengung des mystischen Phänomens auf das Feld der *sensitiven Mystik* (s. w. o.) erfolgt, "welche die Gefühle" betont.

An dieser Schnittstelle von Gefühl und mystischem Erleben drängt sich ein Begriff auf, den man hier vielleicht nicht vermutet hätte. Im Medium der Sprache erachte ich es für wichtig die modernen und zeitgenössischen Ausdeutungen von Synästhesien an diesem Punkt der Untersuchung zur Geltung kommen zu lassen. Der Begriff bezieht sich zu Anfang etwas pauschal gesagt auf das Phänomen des Zusammenfalls zweier oder mehrerer Sinne in eine geinigte Erlebnisqualität, sowohl in der Psychologie (bewusstseinsanalytisch), als auch in der Literaturwissenschaft (textanalytisch). "In der Literatur findet man oft die Ausdrücke 'Sekundärempfindungen, 'Doppelempfindungen' oder 'Mitempfindungen'. Für gewisse Unterarten der Synästhesie sind besondere Namen gebräuchlich, z. B. 'audition coloree', 'Synopsisie', 'vision tactile' u. a.;" (Werner 1966: 279). Synästhesie als medizinisch-psychologischer Begriff ist eine französische Nachbildung aus dem griechischen *syn-aisthesis* und taucht beim Arzt Vulpian 1864 zum ersten Mal auf (vgl. Paetzold 2003: 841f.). Den "historischen Ursprung der Theorie der Synästhesie" macht das *Historische Wörterbuch der ästhetischen Grundbegriffe* bei Johann Gottfried Herder (1744–1803) aus, obwohl der Begriff bei ihm unter dieser Bezeichnung nicht auftaucht (Paetzold 2003: 842) jedoch als Umschreibung "Wir sind

voll solcher *Verknüpfungen der verschiedensten Sinne*“ zu finden ist (Herder 1985: 744). Kernaussagen des herderschen Gedankengangs geben Sätze wie “Gefühl ist der Mensch ganz” ab (Herder 1985: 749) oder “Was sind ursprünglich alle Sinne anders als Gefühle?” (Herder 1985: 746). Vorrangig in der Epoche der deutschen Romantik wurden Herders Theoretisierungen wirksam. Es findet sich eine “Fülle von poetischer Produktivität im Zeichen der Synästhesie” (Paetzold 2003: 842), um im nächsten Schritt vom führenden französischen Symbolisten, Baudelaire, aufgegriffen zu werden. So lieferten die Symbolisten vom Geiste der Romantiker angehaucht neue Impulse für synästhetische Ausdrucksweisen in der Dichtung, wobei sich “parallel dazu” ein wissenschaftliches, d. h. psychologisches Interesse regte (vgl. ebd.). Im ganzen 20. Jh. gibt es dann eine Fülle von Kunstrichtungen, die von den Trümmern des “metaphysischen Begriffs der Schönheit und seiner Supplemente“ Ausgang nehmen und die Ästhetikdiskussion d. h. das Problemfeld der sinnlichen Wahrnehmung in der Kunst, unter dem Begriff einer Theorie der ästhetischen Erfahrung neu weiterführen (vgl. ebd.) und im Laufe dessen auch der Synästhesie-Begriff neugemünzt wurde.

“Herderische Impulse” wurden “seit den 20er Jahren des 20. Jh.” dann von Denkern wie Merleau-Ponty aufgegriffen, um weitergeführt zu werden. Synästhesie als Phänomen verhalf dazu den neuen Entwurf von Leiblichkeit zu begründen (vgl. Paetzold 1990: 23). Innerhalb der “ästhetischen Erfahrungen der Kunst” sollte die Synthese in der “Einheit der Sinne und nicht im diskursiven begrifflichen Denken [...]” erfolgen (Paetzold 2003: 840). Merleau-Ponty leistet eine Rückbesinnung auf die “Wurzel aller Ästhetik”, und das ist die “sinnlich[e] Wahrnehmung, d[ie] Aisthesis” (Paetzold 2003: 842). Als deren neuentdecktes Medium erscheint plötzlich der eucharistisch ,entwordene‘ “Leib”-Begriff, welcher über die Sinne in “Kommunion” mit der Welt steht. Auch Merleau-Pontys Begrifflichkeiten entlehnen ihre Konnotationen der Sphäre der religiös-mystischen Welterfassung. Der Intention Merleau-Pontys kann sicherlich die neubegründete Position des Philosophen Hermann Schmitz seit den 1960ern unter dem Kampfbegriff *Neue Phänomenologie* als verwandt angesehen werden<sup>48</sup>.

Bei Musil ist die Stilfigur der Synästhesie verschiedenenorts anzutreffen. Gleich auf der ersten Seite des Romans beginnt das Erzählen mit einem namenlosen Subjekt, *ein Mensch* genannt, das die Augen zuhält (!) und der Geräuschkulisse der Stadt zuhört, dabei

---

<sup>48</sup> Zur Abgrenzung beider Positionen s. Andermann (2011: 81, Anm. 5).

werden die Klänge synästhetisch erspürt und als Bilder wiedergegeben: “Hunderte Töne waren zu einem drahtigen Geräusch ineinander verwunden, aus dem einzelne Spitzen vorstanden, längs dessen schneidigen Kanten liefen und sich wieder einebneten, von dem klare Töne absplitterten und verflogen” (MoE: 9). Für den Synästhesiebegriff exemplarisch wird hier Gehörtes gesehen und empfunden resp. gefühlt.

Goltschnigg zufolge wird auf der Ebene des Sprachausdrucks ein Einheitsgefühl *à la* *Unio mystica* vermittelt, z. B. “verschmilzt” die Figur Clarisse<sup>49</sup> “synästhetisch mit den Dingen” (vgl. Goltschnigg 1974: 120). Diese Beobachtung kann auch auf Ulrichs Beschreibungen des aZ im *Kapitel Heilige Gespräche. Beginn* übertragen werden (vgl. MoE: 750ff.). Dabei darf man nicht übersehen, dass die Wahrnehmung konkret bei Clarisse gleichzeitig in disparate Sinnesbereiche/-eindrücke aufgelöst wird, um wieder synthetisiert zu werden. Das Ich wird in machscher Manier in Empfindungen aufgelöst, dabei stiftet das zentralisierte Ichgefühl eine Einheit mit der Totalität des Daseins. Auf diese Weise ‘rettet’ Musil das Ich. Das Ich ist sich seiner Sinneseindrücke bewusst, und gleichzeitig wird es sich seines Bewusst-seins inne. In der synästhetisch-impressionistischen Auflösung des Subjektes kommt das Weltgefühl der Figur zum Ausdruck.

Die w. o. zitierte Passage zum „*übernächtigen Zustand*“ (MoE: 663) bei Musil macht eindeutig, wie dieser theoretisch eine Umwandlung zum *anderen Zustand* (GW8: 1018) erfährt. Das Subjekt verwandelt sich angesichts der Konstatierung “um ihn [geschah] wunderliches Gefühl” selbst – es wird “ein anderes und dadurch auch das, was mit [ihm] [Ulrich] in Verbindung steht!” (MoE: 663). Die Beziehung zwischen “ihm [Ulrich] und seiner Umgebung” war einer “Veränderung unterworfen”, obwohl sich “weder an den Wänden und Dingen etwas wirklich änderte” (MoE: 664). Die Darstellung verläuft bei Musil anhand der gleichen Elemente und Motive, die bereits als Charakteristika der ekstatischen Erfahrung in Symeons Hymnen als Darstellungsmodalitäten der *Unio mystica* ausgewiesen wurden. Dabei kommt eine Doppelwahrnehmung zustande: an der Weltempfindung ändert sich nichts, aber das Subjekt sinkt in ein verändertes Selbst- und Weltgefühl ein.

---

<sup>49</sup> Dabei begegnet Clarisse in einem frühen Kapitelentwurf Musils *Die Insel der Gesundheit* der Sprache bereits synästhetisch als Folge ihres Wahnzustands: “Wenn sie ‚Ich‘ sagte: niemals war dieses Wort fähig so lotrecht aufzuschießen, wie sie es fühlte, aber Ichrot ist noch von nichts festgehalten und flog empor.” (MoE: 1530f.)

Man hätte aber auch sagen können, daß seine Einsamkeit – ein Zustand, der sich ja nicht nur in ihm, sondern auch um ihn befand und also beides verband, man hätte sagen können, und er fühlte es selbst, daß diese Einsamkeit immer dichter oder immer größer wurde. Sie schritt durch die Wände, sie wuchs in die Stadt, ohne sich eigentlich auszudehnen, sie wuchs in die Welt. (MoE: 664)

Was ist an dieser Beobachtung synästhetisch? Von einem Zustand kann nur im metaphorischen Gebrauch als einem äußeren Umstand gesprochen werde. Ohne Versenkung in seelisches Empfinden resp. gefühlte Wahrnehmung und ohne Personifizierung kann Einsamkeit sich nicht räumlich und fast lebendig erstrecken, nicht dichter und größer werden, als ob man diese sähe. Und auf gar keinem Fall könnte die Einsamkeit durch eine Art atmosphärischer Durchsichtigmachung des Materiellen sich verselbstständigen und durch die Wende schreitend in die Stadt/Welt wachsen, ohne sich eigentlich auszudehnen. Die Einsamkeit, die Lichtvision, das Körperliche, die Entgrenzungserfahrung, das Empfinden mit den “inneren Sinnen”; dies alles berechtigt zu der Annahme, dass synästhetisches Erleben ein Grundmoment des seiendempfindenden Subjektes im MoE ist, gleichzeitig aber auch Ähnlichkeit mit der Erlebnisstruktur der *Unio mystica* aufweist.

Und wahrscheinlich war es die in jeder schmerzlosen Müdigkeit enthaltene Zärtlichkeit, die das Gesamtgefühl seines Körpers veränderte, denn dieses immer vorhandene, wenn auch unbeachtete Selbstgefühl des Körpers, ohnehin ungenau begrenzt, ging in einen weicheren und weiteren Zustand über. (MoE: 663)

Das Dasein als Subjektivität erfährt eine grundlegende Erweiterung dadurch, dass es um die Kategorie eines (synästhetischen) Weltgefühls bereichert wird, das als Gesamtgefühl des Körpers sich in die Objektwelt zu erstrecken vermag (vgl. Mach, u. Novalis I: 185).

Dennoch: Trotz struktureller Ähnlichkeit, die ich mit der zitierten Stelle aus dem MoE zu der Theophanie in der Hütte des einsamen Eremiten Symeon hervorheben möchte, geht auch eine ernstzunehmende Spaltung durch Musils Erzählen. Der Zustand ist an zitierte Stelle zweischichtig und das Subjekt, das ihn erleidet, Ulrich, interpretiert

das offenkundig Epiphanische daran: “der Überfluß des Lichtes strömte zwischen den Wänden und Dingen hin und her, den dazwischen liegenden Raum mit einem fast lebenden Etwas ausfüllend”, am Ende existentialphilosophisch ironisch um (MoE: 663). Das ungläubige Subjekt der Moderne würde einem Gott, selbst wenn dieser ihm erscheinen würde, mit (eingeschränkter) Ablehnung begegnen. Ich sage eingeschränkt, weil Gott doch präsent ist in der Schicht der erzählten Wirklichkeit. Musil hat es m. E. tatsächlich meisterhaft vollbracht, neben der Anwesenheit, die im Text mit dem Wort Gott ausgedrückt wird, und ‚Gott‘ dadurch als semantischer Größe zu emanierender Präsenz verholpen ist, auch die ablehnende Haltung der erzählten Subjektivität Ulrichs beizubehalten. Und zwar als zwei von sich unabhängige Wirklichkeitsgrößen: “[D]a kein Gott das Zimmer dieses Ungläubigen betrat”, könne weiterhin frei behauptet werden, dass der aZ genau wie das “fast lebendige Etwas” eigentlich Ulrichs “Einsamkeit” war (vgl. ebd.).

Eine Hilfestellung bei der Verdeutlichung des bis hierhin Gesagten liefert einer der bedeutendsten Beiträge zur Erforschung der Synästhesie “aus literaturwissenschaftlicher Perspektive” (vgl. Catrein 2003: 24). Innerhalb seiner Studie *Sinne und Sinnesverknüpfungen* erhebt Schrader in einem gesonderten Kapitel die Frage, ob *Die unio mystica – eine synästhetische Erfahrung?* sei (Schrader 1969: 84-112). Schrader stimmt mit einem Generalurteil der Literaturforschung überein, nachdem das Medium der Sprache eine “grundsätzliche Verwandtschaft” zwischen “religiöse[r] Erfahrung” und “literarische[r] Darstellung”, “dem Mystiker” und “dem Künstler” (vgl. ebd.: 84) offenlegt. Die Studie kann auch das Einhergehen “außergewöhnliche[r] Sinneswahrnehmungen” (ebd.: 94) mit der Präsenz des Göttlichen in Schriften aller Weltreligionen belegen. Synästhetische Ausdrucksweisen innerhalb der jüdisch-christlichen Bibeltradition konnten als Teil der Göttlichen Epiphanie ausgewiesen werden – so hat “der göttliche Laut” (ebd.: 97) oder der Logos (ebd.: 119) ”synästhetische Eigenschaften”. Das Ineinander der Sinne – die synästhetische Wahrnehmung des Göttlichen oder der göttlichen Wirklichkeit – zeichnet sich u. a. durch ein Kollidieren zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung aus. Das menschliche Subjekt, dem das mystische Erleben teilhaft wird, leidet an einer ‘Doppelwahrnehmung’, deren Konflikt sich in synästhetischen Sprachbildern auflöst: einerseits wird gesehen, andererseits aber geschaut. Die Interpretation schwankt dabei zwischen “wörtlich-konkreter und

übertragener“ (ebd.: 119) Sinneszuschreibung. Diese Rückkopplung des Geschauten an das sinnlich Vernommene, die Festmachung des Unsichtbaren am Sichtbaren<sup>50</sup>, hat sprachliche Folgen. Schrader verwendet die Unterkategorie “[die] inneren Sinne”, die sowohl mit “Sinne des Herzens, der Seele”, als auch “Sinne des inneren Menschen” umschrieben werden (ebd.: 113). Nach Schrader greifen nicht wenige Autoren zu dieser Analogie der Vergeistigung des Körperlichen, was m. E. die eigentliche Leiberfahrung innerhalb der Eucharistie widerspiegelt (von Scharold 2000: 80), um “das erklärtermaßen sinnlich nicht Faßbare und Unaussprechliche [...] anzusprechen und als sinnlich erfahrbar zu umschreiben” (Schrader 1969: 113) Sowohl an Musils ästhetischen Vorsatz, man müsse “den inneren Menschen erfinden” (GW8: 1029), sei an dieser Stelle beiläufig erinnert, als auch, dass diese mystische Darstellungsmodalität wahrscheinlich eine Stelle aus dem Neuen Testament entlehnt, an der es heißt “Euer Schmuck sei nicht der äußerliche [...], sondern der verborgene Mensch des Herzens [...], der vor Gott sehr köstlich ist” (1.Petr 3,3–4). So stellt sich auch diese Metapher (die inneren Sinne) als Erbe der philosophisch-theologischen Tradition heraus, mit ihrem Vorläufer Plato (Schrader 1969: 114), und war mit ihrer “individuellen Weiterentwicklung” bei den einzelnen Mystikern “von nicht geringer Bedeutung für die Geschichte der Synästhesie” (ebd.: 124).

Obwohl Schrader sich im Fazit für einen konkretisierten und nachweislichen Zusammenhang der Synästhesie innerhalb der Beschreibungen der *Unio mystica* ausspricht, ist eine Gradwanderung zwischen anderen Stilfiguren, wie vor allem der Metapher offensichtlich. Er hebt u. a. hervor, dass synästhetische “Verbindungen sich *nicht* ausschließlich unter mystischem Vorzeichen entwickelt haben”. Sicher ist aber [...]”, dass solche “von der religiösen Literatur in einer besonders ‘systematischen’ Form tradiert wurde[n]” (Schrader 1969: 110f.). Darum ist Schrader geneigt die Einflussnahme auf die weltliche Dichtung aus der Richtung des Religiösen zu bestimmen und von einer “Säkularisierung” zu sprechen. Gegen Schluss bleibt er dennoch unentschieden, ob eine solche Festmachung endgültig “unter einem weltliterarischen Aspekt” (ebd.: 112) zu vollziehen sei<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Catrein benutzt in seiner Studie zu Synästhesie “Nicht–Sichtbares wird ‘gesehen’” (2003: 47), “Nicht–Hörbares wird ‘gehört’” (82f.) und “Gesehenes wird ‘gefühl’t oder ‘ertastet’”(85f.).

<sup>51</sup> An dieser Stelle sei auch an die Sichtweise Nikolaus des Cusaners aufmerksam gemacht in seiner *De visione Dei* (1453), worin alle Sinne in eins fallen und sogar austauschbar sind (bei Wagner-Egelhaaf 1989: 12).

Literaturwissenschaftlich belegt<sup>52</sup> erfreut sich das Phänomen der Synästhesien in der profanen Sphäre seit der Epoche der Romantik großer Beliebtheit. Novalis spricht sich in seinem *Heinrich von Ofterdingen* (1802) programmatisch und visionär aus: „Alle Sinne sind am Ende ein Sinn. Ein Sinn führt wie Eine Welt allmählich zu allen Welten“ (Novalis 1969: 273). Und auch „Alles Sichtbare haftet am Unsichtbaren – Das Hörbare am Unhörbaren – Das Fühlbare am Unfühlbaren. Vielleicht das Denkbare am Undenkbaren. – [...] Die Einbildungskraft ist der wunderbare Sinn der uns alle Sinne ergänzen kann“ (Novalis II:650). Grimm meint in seinen *Die fünf Sinne*, über den Ausdruck und Sprachgebrauch der Dichter, diese vor den Kritikern in Schutz nehmend, über jene verlaufe ein „ahnen“, von den „geheimen Bezügen der Dinge“ (Grimm, J. 1848: 1f.). Darum solle es dem Dichter auch erlaubt sein die „manigfachen Übergänge, aus einem Sinn in den andern [...] wenn das sehen ein hören, das hören ein sehen, [...] das riechen ein schmecken, das fühlen ein empfinden, das greifen ein begreifen wird“, zu gebrauchen (ebd.: 8f.) Von einem rezeptionsästhetischen und kunsttheoretischen Durchbruch kann jedoch erst seit dem französischen Symbolismus und den Ismen der Jahrhundertwende gesprochen werden. Dabei spielen die Kunstschaaffenden eine tragende Rolle (Böhme 2013: 87), weil sie selbst logischerweise Medien synästhetischer Erlebnis- und Ausdrucksmodi sind. Am prägnantesten ist wohl ein Vers des Symbolisten Baudelaire „Ô métamorphose mystique De tous mes sens fondus en un!“ (Baudelaire 1973: 72f.), welche das romantische Programm, das durch den Symbolismus eine neue ästhetische Präfigurierung erfährt, auf seine mittelalterlichen mystischen Ursprünge zurückverweist.

Gernot Böhme beklagt daraus folgernd den Umstand der Engführung bei der Theoriebildung: „Die Theorie geht in der Regel von dem Vorurteil aus, dass es fünf Sinne [...] mit spezifischen Sinnesenergien und [...] Sinnesqualitäten [gibt], und erst von dieser Voraussetzung aus sucht sie nach sogenannten intermodalen Qualitäten oder gefühlsmäßigen Wirkungen der Sinnesqualitäten“ (Böhme 2013: 87f.). Im Unterkapitel *Theorien der Synästhesie* (Böhme 2013: 90ff.) untermauert Böhme diese Annahme noch einmal, indem er den gemeinen naturwissenschaftlichen Schematismus bei der Herangehensweise an das Phänomen bemängelt. Der durch die Naturwissenschaften noch

---

<sup>52</sup> Hierzu liefern Schrader (1969) und Christoph Catrein (2003) eine Übersicht. Letzterer auch eine der englischsprachigen Beschäftigung mit dem Phänomen der Synästhesie.

einmal verstärkte Dualismus zwischen Objekt und Subjekt in der Wahrnehmung hat zur Folge, dass sich die entgegengesetzten Entsprechungen zwischen physischem Reiz und Sinnesorgan als Polarisierung innerhalb des Begriffes der Wahrnehmung festsetzen. “Diese Zugangsart errichtet implizit unüberschreitbare Schranken zwischen Ton, Farbe, Geruch und Tastqualität” (ebd.). Die kategorialen Unterschiede, die zwischen den Reizen bestehen, werden so durch die spezifischen Aufnahmemodi der Sinnesorgane als solche zusätzlich festgeschrieben und unaufhebbar gesetzt (vgl. Böhme 2013: 91), so dass als einziger Erklärungsversuch ihre Zugehörigkeit zum Subjekt erhoben wurde. Wie sich bei Böhme zeigt, ist eine Grenzüberschreitung zwischen den Empfindungen auf Sinnesebene innerhalb dieser Erklärungskonzepte als Unmöglichkeit angedacht. Jeder Sinn nimmt nur an dem ihm entsprechenden Sinnesreiz teil und grundsätzlich sind die Sinneswahrnehmungen ineinander unüberführbar. Der Böhmsche Fatalismus bei der Einschätzung der Theorienlage ist gegenwärtig als überwunden zu erachten.

Wie innerhalb des Subjektes die Synästhesie dann zustande kommt, wurde zu einer viel diskutierten Frage innerhalb der Wissenschaftsgeschichte. Von Aristoteles’ Annahme ausgehend, alle Sinne kämen zu einer gemeinsamen Wahrnehmung zusammen<sup>53</sup>, hat sich die Lehre eines den fünf Sinnen höhergestellten *Gemeinsinns*, d. h. eines *sensus communis* (in lat. Übersetzung aus dem Altgr.) etabliert (vgl. Böhme 2013: 91f.). Einen Höhepunkt bildet sicherlich Herder, an den die Phänomenologie mit ihrer leiblichen Ausrichtung seit dem zweiten Weltkrieg dann anknüpft:

Wie hängt Gesicht und Gehör, Farbe und Wort, Duft und Ton zusammen? Nicht unter sich in den Gegenständen; aber was sind denn diese Eigenschaften in den Gegenständen? Sie sind bloß sinnliche Empfindungen in uns, und als solche fließen sie nicht alle in eins? Wir sind Ein denkendes *sensorium commune*, nur von verschiedenen Seiten berührt – Da liegt die Erklärung. (Herder 1985: 743f.).

Bis zum gegenwärtigen Augenblick hat sich diese Idee ihre Anhänger bewahrt. Es wäre festzuhalten, dass jedem synästhetisch generierten Sprachbild ein Gesamtgefühl, das den summarischen Eindruck medial trägt, als Suggestion nachschweift.

---

<sup>53</sup> Vgl. αἰσθησὶν κοινῆν in *De anima* III,I:425a 27–30 (Aristoteles 2017: 154f.).



Besonders wichtig ist im modernen Kontext der Lösungsentwurf von Wilhelm Wundt. Für diesen sind Gefühle subjektive Elemente des Seelenlebens und von gegenstandsgebundenen Empfindungen zu trennen. Gegenüber den Empfindungen kommen nach Wundt den Gefühlen zwei weitere Charakteristika zu:

[D]as ist erstens die allen Gefühlen eigene Bewegung in Gegensätzen, die sich in den gegensätzlichen Bezeichnungen ihrer Grundformen, wie Lust und Unlust, Erregung und Depression u. dergl. [...] und zweitens die allgemeine Verwandtschaft der auf völlig abweichende objective Empfindungsinhalte bezogenen Gefühle. Ein Ton, eine Farbe, eine Wärme- oder Kälteempfindung usw. sind ihrem objectiven Empfindungsgehalte nach unvergleichbar. *Aber die subjectiven Gefühle, die sie begleiten, können einander verwandt oder entgegengesetzt sein, so dass nun auch die Ansicht disparaten Empfindungen durch diese begleitenden Gefühle in Beziehung zu einander treten. Solche Beziehungen finden einerseits in Ausdrücken wie 'kalte' und 'warme' Farben, 'scharfe' und 'helle' Töne usw., andererseits in der Tatsache ihren Ausdruck, dass die reinen Gefühlsbezeichnungen, soweit sie sich in der Sprache ausgebildet haben, von den Benennungen der besonderen Empfindungsqualitäten völlig unabhängig gebraucht werden.* So können alle möglichen Sinneseindrücke Lust oder Unlust erwecken oder erregend, deprimierend auf uns wirken, darum sind es vor allem die Gefühlsfaktoren unserer psychischen Erlebnisse, aus denen offenbar die mannigfachen Beziehungen und Verbindungen dieser Erlebnisse entspringen. Aber da diese Beziehungen doch ihrerseits die ganze Mannigfaltigkeit der Empfindungsinhalte des Bewusstseins so bildet auch in dieser Hinsicht die Analyse der Empfindungen die Grundlage für die bereits mehr die synthetische Untersuchung der Bewusstseinsvorgänge vorbereitende Analyse der Gefühle. (Wundt 1874: 353)

In seinen eben herangezogenen *Grundzügen der physiologischen Psychologie* (1874) benutzt Wundt nirgends das Wort *Synästhesie*, aber wie aus der zitierten Passage hervorgeht, stehen die genannten Sprachbeispiele exemplarisch für dieses Phänomen. Noch wichtiger ist die Beobachtung Wundts, dass alle Empfindungen von einer

Mannigfaltigkeit der Gefühle begleitet werden, deren Endprodukt Erlebnissreichtum ist. Das von Reizen ausgehende Weltempfinden ist unumgänglich von Gefühlen begleitet, so dass parallel zum Weltempfinden ein Weltgefühl anzunehmen ist. Doch selbst Wundt scheint sich nicht weit vom Herderschen Ansatz entfernt zu haben, nach dem “allen Sinnen Gefühl zugrunde[liegt]” (Herder 1985: 744).

Von großer Überzeugungskraft im Kontext dieser Arbeit hinsichtlich einer mystischen Präfigurierung des Zusammenhangs von Synästhesie und Gefühl ist im Anschluss an das eben Erörterte eine Passage aus Werners Beitrag im *Handbuch der Psychologie*:

[M]an [kann] interessanterweise [...] Schichten beim Kulturmenschen bloßlegen, die genetisch *vor* den Wahrnehmungen stehen und die als ursprüngliche Erlebnisweisen beim ‘sachlichen’ Menschentyp teilweise verschüttet sind. In dieser Schicht kommen die Reize der Umwelt nicht als sachliche Wahrnehmungen, sondern als ausdrucksmäßige Empfindungen, welche das ganze Ich erfüllen, zum Bewußtsein. In dieser Schicht ist es tatsächlich so, dass Töne und Farben vielmehr ‘empfunden’ als wahrgenommen werden. [...] Farbe und Ton sind hier [in dieser Schicht] in einem *gefühlartigen Urerlebnis bewußt* [...] (Werner 1966: 297)

Werners Explikationen zu Synästhesie stellen einen klaren Bezug zum Zitat Albrechts her, das etwas früher im Text angeführt wurde, nach dem “[d]er Begriffsbereich des Spürens breiter [ist] als der Begriffsbereich der mystischen Erkenntnisrelation” und so eine “alle mystische Einzelerfahrung umhüllende und begleitende *Urerfahrung*” darstellt. Die “Urerfahrung” des Menschen, das “gefühlartige Urerlebnis”, das Spüren oder Fühlen hat synästhetischen Charakter oder mindestens eine Komponente davon ist derart ausgerichtet und ist prädiskursiv oder gar präreflexiv.

## **10. Das andere Empfindungsvermögen Mystik, Kunst oder Pathologie?**

Diesen Punkt zu unterstreichen bietet sich an, wenn man Musils Essay *Ansätze zu Neuer Ästhetik* vor Augen hat. Musils Kunstverständnis im Sinne einer “Neuen Ästhetik” ist stark an eine psychologische Betrachtungsweise angebunden. Musil geht soweit, die

Kunstillusion analog zur Illusion in der Psychiatrie zu behandeln, mit anderen Worten als “Störung”. In letzter Konsequenz wäre das Verständnis der ästhetischen Erfahrung im Zusammenhang der “Störung” als Ausgangspunkt für die Ästhetik überhaupt zu nehmen, und zwar so, dass rezeptionsästhetisch bei der “Wirkung von Kunst [...] Elemente der Wirklichkeit zu einem unwirklichen Ganzen ergänzt werden” (GW8: 1140). Als nichtpathogenes Element bei der Veranschaulichung der Wirkung von Kunstwerken und als Bekräftigung für seine Beobachtung, dass “im Kern” im ästhetischen Erleben “ein anderes Verhalten zur Welt” (vgl. hierzu Zit. w. o. MoE: 663) liegt, zieht Musil Lévy-Bruhls Begriff der *Partizipation* namentlich heran. Dieser dient ihm zur “Kennzeichnung jenes besonderen Verhaltens zu den Dingen”, das er im Text kurz davor anhand von Ernst Kretschmers Buch *Medizinische Psychologie* ausführt, und so als mit der Psychopathologie zusammenhängend darstellt. Das Buch Kretschmars liefert Musil “wertvolle Ansätze zur Psychologie der Gefühle” (GW8: 1141).

Eigentlich spricht Lévy-Bruhl von der “participatinon mystique” (Lévy-Bruhl 1926: 77f.), doch lässt Musil an der Stelle diese Spezifizierung aus. Lévy-Bruhl spricht vom mystischen Charakter der Kollektivvorstellung der Primitiven und zeigt, dass diese bei der Konstituierung des bewusst Wahrgenommenen den sensoruell perzipierten ‘objektiven Dingen’ vorgezogen wird. Das macht die Grundlage des mystischen Charakters der Kollektivvorstellung aus (Jerusalem 1926: IX). “Für die Primitiven bestehen [...] zwischen Personen, den Dingen und den Geschehnissen, die für uns oft in gar keinem Zusammenhang miteinander stehen, geheimnisvolle Beziehungen, mystische Wechselwirkungen [...]” (ebd.: X). Die Kollectivvorstellung unterliegt nach Lévy-Bruhl dem “Gesetz der Partizipation”, worunter die geheimnisvolle Teilhabe der “heterogensten Dinge aneinander” gemeint ist (ebd.: XI).

Musil liegt es daran, den Zusammenhang der Partizipation mit dem Kunsterlebnis fühlbar zu machen – jene “außerbegriffliche Korrespondenz des Menschen mit der Welt und *abnormale Mitbewegung*, deren man übrigens [...] inne werden kann, wenn man, vertieft in ein Kunstwerk, plötzlich kontrollierendes Normalbewußtsein einschaltet”<sup>54</sup> (GW8: 1141).

---

<sup>54</sup> In diesem Zusammenhang verweise ich auf das Buch Johannes Volkelt *Das ästhetische Bewusstsein. Prinzipienfragen der Ästhetik* von 1920. Ich konnte in Musils Tagebüchern keinen Nachweis finden, der eine Rezeption bestätigen würde, aber vom Umfang der Fragestellung, die auch bei Musil vorliegt, dürfte es eines Verweises würdig sein. Der fünfte Abschnitt trägt die Überschrift *Illusion und ästhetische Wirklichkeit*. Im Unterkapitel *Das ästhetische Bewußtsein in seinem Grundbau* stellt der Autor einen

Es ist kein Wunder, dass Musil hier ästhetisches und pathologisches Empfinden gegeneinander ausspielt. Ein Blick in das erste Kapitel des ersten Teils *Die subjektiven Erscheinungen des kranken Seelenlebens (Phänomenologie)* aus Jaspers *Allgemeine Psychopathologie* (1948) lässt den ästhetischen Einflüsterungen der Einzelkünstler ihre elementare Verwandtschaft mit dem pathogenen Diskurs der Kranken wiedererkennen. Die “Grunderlebnisse” der (mystischen) Partizipation haben sich mit der Zeit “verfärbt, mit anderem vermengt, sind kaum noch zu zerlegen und erhielten eine neue soziale Einbettung – eben die, Kunst zu sein” (GW8: 1141). Auch Jaspers selbst lässt eine positive Einschränkung am Geschilderten gelten: “die reichen Schilderungen der Ekstase der Mystiker sind keineswegs sämtlich psychiatrisch zu klassifizieren” (Jaspers 1948: 97)

Die Vermengung von mystischen und ästhetischen Erlebnisqualitäten, die hier theoretisch vollzogen ist, und deren Schnittpunkt der Begriff der Anschauung bzw. der Schau wäre, hat in fast wörtlicher Ausführung im MoE ihren Niederschlag gefunden. In den Beschreibungen des “übernächtlichen Zustandes”, der sich langsam zu “[einem] anderen Verhalten zur Welt” ‘entwickelt’, ist eigentlich die Kernhypothese des Theoretikers Musil enthalten, dass beiden Sphären des Erlebens, unter dem Gesichtspunkt der Wahrnehmung der Welt, aus ähnlichen oder gleichen Bewusstseinsstrukturen sich speisen. Das Kunstwerk ist nicht nur rezeptionsästhetisch, sondern auch produktionsästhetisch “eine Gleichgewichtsstörung des Wirklichkeitsbewußtseins” des Subjekts.

Es erscheint mir, dass es anhand des bis hierhin Erbrachten durchaus vertretbar wird, dass Musils ästhetischer Ansatz innerhalb seiner Poetik einer Vermischung mit dem mystischen Moment erliegt. Das Mystische wäre hier nicht buchstäblich, d. h. als ontologische Größe zu nehmen, sondern subjektiv – das Subjekt schreibt der Welt, das eigene Selbstgefühl beobachtend, eine Mystik zu. Das Weltverständnis der Person Musil

---

Zusammenhang zwischen dem empfundenen und gefühlten Gegenstand im ästhetischen Erleben her: “Dem sinnlichen [...] Gegenstände verleiben sich Gefühle in dem Grade ein, daß sie zum sinnlichen Aussehen des Gegenstandes gehören. Die gegenständlichen Gefühle werden mitgesehen. Das Gesehene erhält eine eigentümliche, schwer beschreibbare Ausdrucksqualität. Wir sehen nicht nur das platterdings Darliegende [...] sondern ein gewisses ideeles Element, das unsinnlich dem Unmittelbar-Gesehenen anhaftet. Es erfährt sonach das Gesehene als Gesehenes im ästhetischen Anschauen eine inhaltliche Bereicherung. Die vergegenständlichten Gefühle treten am Primärgesehenen als ein Sekundär-Gesehenes auf. Eine eigentümliche Gestaltqualität wird mitgesehen” (Volckelt 1920: 187). Die subjektive Seite dieser Gestaltqualität ist “die Miterregtheit des Subjektes” (ebd.). Im Kontext der Synästhesie s. auch: *Das Gefühlsschöpferische in der Einfühlung* (ebd.: 89f.) und *Keine bloße Assoziation, sondern Einschmelzung* (ebd.: 91f.)

war von diesem gefühlhaft-synästhetischen Modus des anthropologischen “Grunderlebnisses” durchtränkt, wo auch im wunschen Sinne Wahrnehmung und gefühlte Wahrheit die Welt durch ein neues Ganzes ersetzen. Von der Stoßrichtung her würde dies der Begrifflichkeit von “Gefühlssynästhesie” entgegenkommen, die rein wissenschaftlich in Frage gestellt ist (vgl. Emrich 1998: 137). Es wird davon ausgegangen, dass “Denken nie darin aufgeht, pures Denken zu sein, und Wahrnehmen nie darin aufgeht, pures Wahrnehmen zu sein; vielmehr wird angenommen, daß Denken und Wahrnehmen immer nur dadurch das sind, was sie sind, daß sie auf eine einheitsstiftende Emotionssphäre bezogen werden [...]”. Emrich fasst Synästhesie im weiteren Sinne existential auf, als Lebensform der “die Fähigkeit bildhafter Wahrnehmungen eigener Gefühlszustände” zukommt (ebd.: 137).

Die Literaturtheorie tut sich ihrerseits nicht unbedingt einfacher mit der Definition von Synästhesie, wie es Engelens Literaturübersicht nahelegt. Mit dem Begriff der “poetischen Synästhesien” (Catrein 2003: 19) ist in einem verkürzt-spezifischen “Sprachlich-Literarischen” Sinne (Engelen 1966: 10) “eine Stilfigur” benannt, bei der “[...] zwei oder drei Eindrücke aus dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung sprachlich zusammengefasst sind, die für das ‘normale’, [...] das rational betonte, reflexive Sprachgefühl miteinander unvereinbar sind”.

Sehen, Hören, Schmecken und Fühlen fielen an der Stelle für die für uns relevanten Beispiele zusammen. Synästhesie wird dabei gleichfalls als Erleben eines “unreflexiv erlebend[en] Subjekt[es]” definiert (ebd.). Mit der Unreflektiertheit ist der Akzent auf die zeitliche Dimension des Erlebnisses bzw. seine momenthafte Spontanität und Begrenztheit verschoben: “Im Augenblick des Erlebens [müssen] diese [disparaten] Eindrücke gleichzeitig gegeben sein, und zwar entweder in der äußeren Natur oder in seiner Erinnerung oder in seiner Phantasie” (ebd.: Engelen 1966: 10)

Hervorzuheben ist dennoch, dass eine Definitionsschärfe am Beispiel der Literatur oder Poesie vermisst wird, weil die Abgrenzung zum Gebrauch z. B. der Metapher oder des Vergleichs schwer kenntlich zu machen ist, trotz Engelens Einwand (Engelen 1966: 19f). Etwas fühlt sich *wie* etwas an oder assoziiert etwas im übertragenen Sinne: ein schwerer Tag, ein fließendes Kleid. Etwas verallgemeinert könnte man annehmen, dass bei jedem Vergleich/Gleichnis ein synästhetischer Mechanismus den Hintergrund abgibt. Der Syn-ästhesie grundlegend ist doch etwas Syn-thetisches – eine

neue Synthese des Gegebenen, Wahrgenommenen oder Gedachten (vgl. Werner 1966: 278).

Für Fuchs sind bei “synästhetische[n] Wahrnehmungen” ebenso nicht nur “zwei Sinnesmodalitäten [verknüpft], sondern [...] auch eine *Gefühls-* und Wertqualität [ist] zum Ausdruck [gebracht]”: “giftiges oder schreiendes Gelb”, “raues Klima”, “weiche Konturen”, “warmer Empfang”, “bittere Not” oder “süßliche Melodie” (Fuchs 2013: 20). Etwas ge- oder missfällt, entspannt uns oder löst Unbehagen aus. Ein Grundgefühl in uns färbt an der Welt ab. Umgekehrt finden wir in der Welt gewisse gefühlhafte ‘Substanzen’ wieder, die bei Böhme als Atmosphären bestimmt sind.

Da eine der Umschreibungen für den anderen Zustand bei Musil *Kontemplation lautet*, nehmen wir einen kurzen Rekurs auf Seels *Eine Ästhetik der Natur*. Dort betont der Autor im Kontext der “ästhetischen Erfahrung der Natur”<sup>55</sup>, dass Kontemplation allgemein auf einer synästhetischen Komponente aufbaut (Seel 1996: 51). Paetzold schlussfolgert daraus, “dass wir uns in unserem Bewegen bei der kontemplativen Haltung gegenüber den Erscheinungen der Natur [...] nicht allein in einem einzigen der Sinnesfelder – Sehen, Hören, Riechen, Schmecken oder Tasten” – aufhalten, sondern, weil “Synästhesie als ein strukturelles Erfordernis genuin ästhetischer Erfahrung” ausgedeutet werden kann, müssten “alle unsere Sinne sich synergetisch öffnen” können, “um die Natur in ihrer Schönheit zu erfassen” (Paetzold 2003: 841). Aus diesem Grund kann man davon ausgehen, dass “die spezifisch ästhetische Kontemplation der Natur eine synästhetische Komponente auf[weist]” (ebd.).

Freilich ist der Forschung abzulesen, dass gewisse Überschneidungsmomente zwischen literaturtheoretischen, ästhetischen und psychologischen Betrachtungsweisen des Geltungsspektrums bei der Definition von Synästhesie zur für die

---

<sup>55</sup> Für Seel baut die “ästhetische Erfahrung der Natur” innerhalb des Begriffsfeldes “ästhetisch wahrgenommener Natur” auf. Die hierzu angebotenen Wahrnehmungsmuster (ebd.: 19) sind von dreifacher Ausrichtung, wobei für meine Studie nur die “kontemplative” Wahrnehmung von Interesse ist (Seel 1996: 34): Kontemplation kann als interessenslose sinnliche Wahrnehmung definiert werden. Eine andere Definitionsvariante ist über den Begriff der uninteressierten Aufmerksamkeit gegeben (ebd.: 38): “Diese Betrachtung [die Kontemplation] ist uninteressiert auch darin, dass sie sich für ihren Gegenstand nur im Moment ihrer Aufmerksamkeit interessiert. Fast könnte man sagen, sie interessiert sich nur für ihre Aufmerksamkeit für den Gegenstand – bräuchte sie dazu nicht eben den Gegenstand, der für die Weile dieser Aufmerksamkeit als ein schlechthin einzigartiger Gegenstand erscheint” (ebd.: 40). Das “kontemplative Bewußtsein” ist an “augenblickliche Zustände” seines Gegenstandes gebunden, und zudem “worauf immer dieses Aufmerken sich wendet, das erscheint ihm als schön” (ebd.).

Geisteswissenschaften gewohnten Unschärfe bei der Konturierung und der Anwendbarkeit von Begriffen führen.

### **11. Das mystische Weltgefühl und der Atmosphäre-Begriff Böhmes**

Noch näher an das Konzept eines (mystischen) Weltgefühls bzw. einer mystischen “Leiblichkeit” über den Begriff der Synästhesie führt uns Böhmes Verständnis von Synästhesie und Atmosphären – ein Konzept der Naturästhetik und der zeitgenössischen Architekturphilosophie, dass sich mit Wahrnehmung von Atmosphären auseinandersetzt (vgl. Böhme <sup>7</sup>2013). Mit der Atmosphäre und ihrem Dahinter verbirgt sich nach Böhme in der Kunstrezeption nicht nur eine Analogie zu “dem *Mehr* bei Adorno” (vgl. Böhme 2007: 287). Sondern damit “wird in andeutender Weise auf ein Jenseits dessen, wovon man rational Rechenschaft geben kann, gewiesen, und zwar mit Emphase, als finge erst dort das Eigentliche, das ästhetisch Relevante an.” (Böhme 2007: 287).

Weitreichend sind Böhmes Worte zu Atmosphären da, wo sie Musils anderen Zustand assoziieren und der Autor eine philosophische Verortung der Fragestellung vornehmen möchte: “Unbestimmt sind Atmosphären vor allem in bezug auf ihren ontologischen Status. Man weiß nicht recht, soll man sie den Objekten oder Umgebungen, von denen sie ausgehen, zuschreiben oder den Subjekten, die sie erfahren. Man weiß auch nicht so recht, wo sie sind. *Sie scheinen gewissermaßen nebelhaft den Raum mit einem Gefühlston zu erfüllen*” (ebd.: 288). Für Böhme wird “Atmosphäre aber nur dann zum Begriff, wenn es einem gelingt, sich über den eigentümlichen Zwischenstatus von Atmosphären zwischen Subjekt und Objekt Rechenschaft zu geben”, was er im Gebiet der “neuen Ästhetik”<sup>56</sup> vornimmt (ebd.). Der Wortlaut selbst assoziiert Musils Essay *Ansätze zu neuer Ästhetik*.

Böhme leistet den Versuch, “die Sinnlichkeit und die Natur”, die seit Kant aus der Ästhetik vertrieben wurden, zu Gunsten einer Urteilsfällung, der Ästhetik, als ihr Ursprüngliches wiederzugeben. Somit soll das ursprünglich ‘ästhetische’ des Kunstwerks

---

<sup>56</sup> „Und so tut sich auch die Ästhetik als ein ganz anderes Feld auf, wenn man sich ihr von der Ökologie her nähert, als ganz anderes, als sie sich selbst aus der Tradition von Kant bis zu Adorno und Lyotard präsentiert. Im Bemühen um eine Naturästhetik als ästhetische Theorie der Natur wird es dann nötig, das Thema der Ästhetik überhaupt zu reformulieren. Die dabei entstehende neue Ästhetik hat es mit der Beziehung von Umgebungsqualitäten und menschlichem Befinden zu tun. Dieses Und, dieses zwischen beidem, dasjenige, wodurch Umgebungsqualitäten und Befinden aufeinander bezogen sind, das sind die Atmosphären.“ (Böhme 2007: 288)

und auch das ursprünglich “ästhetische” von dessen Erleben außerhalb eines Zeichens-für-Etwas wiederentdeckt werden, und die Ästhetik als “Sprachen der Kunst” aus dem diskursiven und semiotischen Bereich zurück zum Bereich des “[L]eiblichen” geholt werden (vgl. Böhme 2007: 288). Das Kunstwerk steht an erster Stelle nicht für eine Bedeutung, sondern zeugt von einer Wirklichkeit (vgl. ebd.). Diese Wirklichkeit liegt im Bereich der Erfahrung, genauso wie die Erfahrung der Tatsächlichkeit im Bereich der Ästhetik liegen kann, was Böhme in Anschluss an Benjamins negativ konnotierte “Ästhetisierung der Politik” (Benjamin 1991: 467) mit dem Begriff der Ästhetisierung der Lebenswelt unter dem positiven Stichwort Ästhetisierung fasst (vgl. Böhme 2007: 288). Das Letzte würde eigentlich eine Veränderung der Wahrnehmung meinen, wenn man den Begriff aus dem Kontext der angewandten Künste herauslösen und als “Ästhetisierung des Realen” (Böhme 2013: 13) auffasst (vgl. auch Kühne 1968: 132f.).

Die neue Ästhetik ist also auf Seiten der Produzenten eine allgemeine Theorie ästhetischer Arbeit. Diese wird verstanden als die Herstellung von Atmosphären. Auf Seiten der Rezipienten ist sie eine Theorie der Wahrnehmung im unverkürzten Sinne. Dabei wird Wahrnehmung verstanden als die Erfahrung der Präsenz von Menschen, Gegenständen und Umgebungen (Böhme 2007: 288).

In Anbindung hieran ist naheliegend, dass Musils Ansätze zu einer *neuen Ästhetik* (vgl. gleichnamiges Essay) in diese Richtung vorwegnehmend weisen, wo die “mystische” Wahrnehmung sich auf die Erfahrung der Präsenz von Etwas ‘Letzterem’, eine (Ur)Grund-Erfahrung und zugleich Unbestimmt(bar)-Gefühltem ausdehnt (im Sinne Albrechts).

Weiter bestimmt Böhme – Benjamins Aura-Begriff vor Augen – Atmosphäre als eine “leiblich” “gespürte”, “unbestimmt räumlich ergossene Gefühlsqualität” (Böhme 2007: 292).

Ein weiterer Referenzpunkt für Böhmes Neubestimmung der Ästhetik mit den Atmosphären als Grundbegriff wird die Leibphilosophie<sup>57</sup> von Hermann Schmitz mit

---

<sup>57</sup> Vgl. Böhme (2007: 294): „Die Leibphilosophie beseitigt – jedenfalls zum Teil – die Statusunsicherheit der Atmosphären, die wir oben auf dem Hintergrund der Subjekt/Objektdichotomie feststellten. Nach dieser Dichotomie müßten nämlich Atmosphären, wenn man ihre relative oder völlige Unabhängigkeit von den Objekten feststellt, auf die Seite des Subjektes geschlagen werden. Tatsächlich geschieht das ja auch, indem man etwa die Heiterkeit eines Tales oder die Melancholie eines Abends als Projektionen ansieht, nämlich



ihrem Atmosphärenbegriff. Diese sieht er aus der Tradition von Klages *Vom Kosmogonischen Eros*, u. w. Werken desselben, die Musils Zeit stark beeinflussten (vgl. etwa Wagner-Egelhaaf 1989), hervorgewachsen – “Atmosphären sind immer räumlich ‘randlos, ergossen, dabei ortlos, d. h. nicht lokalisierbar’, sie sind ergreifende Gefühlsmächte, räumliche Träger von Stimmungen.” (ebd.). Bei Schmitz ist andererseits die Verbindung zwischen Gefühl und Atmosphäre hergestellt: Gefühle kann Schmitz deshalb wie folgt definieren: Sie sind “‘ortlos ergossene Atmosphären [...], die einen Leib, den sie einbetten, in der Weise des [...] affektiven Betroffenseins heimsuchen, wobei dieses die Gestalt der [...] Ergriffenheit annimmt’” (zit. n.: ebd). Auf diese Weise haftet der ekstatischen Subjektivität bei Schmitz und deren Atmosphärbegriff ungewollt etwas mystisches an. “Den Urchristen war der Heilige Geist eine eben solche Atmosphäre, in der sie lebten, von Liebe, Freude und Freimut, für Paulus eine den Leib in Konkurrenz mit einem Widersacher, dem nah mit dem Streit-Groll des Empedokles verwandte Fleisch, besessen haltende Macht” (Schmitz 2009: 79). Auch das Dämonischen kann als Atmosphäre charakterisiert werden, “durchgeföhlt in ergreifender Furcht” (ebd.: 84). Beide atmosphärische Qualitäten können ebenso als Energien bezeichnet werden, denn Gefühle als Atmosphären haben Schmitz zufolge auch Emanationskraft in den “Bereich spürbarer Anwesenheit“ (ebd.: 80).

Wenn Atmosphären einerseits Gefühlsqualitäten sind, und zum anderen “die Dinge ihre Anwesenheit” durch die Eigenschaft, eine bestimmte Atmosphäre zu emanieren, artikulieren – dann ist es möglich das Zu-Tage-Treten des Dinges in seiner bestimmten atmosphärischen Qualität auch mit einer “Ekstase des Dinges” (Böhme 2007: 297) zu umschreiben. Das Aus-sich-Heraustreten des Dinges in die geföhlte Wahrnehmung des Subjektes kann auch als Epiphanie des Dinges aufgefasst werden, was dem Epiphanie-Begriff der Jahrhundertwende entgegenkommt. Freilich kann der Epiphanie auch ein ganz anderes, atmosphärefreies Konzept zugrunde gelegt werden. Das Subjekt kann sich auch am Gegenstand irren. Man trägt eine Atmosphäre und merkt plötzlich auf, die Dinge stehen still, einsam und geföhlllos da. Der Isolation des Dinges in der Betrachtung kann, muss aber kein Weltgeföhll anhängen, oder dies kann negativ

---

als Projektionen von Stimmungen, die ihrerseits als innerseelische Zustände verstanden werden. Diese Auffassung ist sicherlich phänomenwidrig, insofern die Heiterkeit eines Tales oder die Melancholie eines Abends gerade dann auffällig werden, wenn man in sie mit einer ganz anderen Stimmung hineingerät und durch diese Atmosphären ergriffen und gegebenenfalls umgestimmt wird“.

konnotiert sein. Jedes Verständnis ist der Möglichkeit zum Nachvollzug geschuldet, bleibt dieser aus, ist ein Ausbleiben der ihm zugrundeliegende Erfahrung anzunehmen.

## **12. Ekstatische Subjektivität und ekstatische Objektivität der Außendinge?**

Wie weit das bis hierhin Erbrachte zur Theoretisierung und dem Verständnis des *anderen Zustands* Musils aus der Perspektive eines Weltgefühls leisten kann, wird sich im weiteren Verlauf dieser Arbeit zeigen. Eine ekstatische Subjektivität ist durch ein verändertes Selbstgefühl präfiguriert, dem eine Dissonanz inhärent ist – das Subjekt ist sich im Gefühl Ich und Nicht-Ich zugleich.

Dem stummen Dasein der Dinge mit Ihrer Rätselhaftigkeit und Ontologie der Atmosphäre (vgl. Balázs 2001: 31, 51), das bei Musil in Anlehnung an Balázs als das “ungewohnte Leben, welche die Dinge in der optischen Einsamkeit gewinnen”, zur Geltung kommt, setzt Böhme in Anlehnung an den Mystiker Jakob Böhme “die Ekstase der Dinge” entgegen. Hierbei formulieren beide dasselbe auf eine originelle Weise: Das Dasein der Dinge kann immer mehrdeutig und “anders” wahrgenommen werden und beiden Betrachtungsweisen wohnt eine Mystik inne.

Balázs spricht ein halbes Jahrhundert vor Böhme gleichfalls von Atmosphäre, Stimmung und Aura. Atmosphäre ist “die letzte Realität jeder Kunst”, sie hat etwas von der Art eines “Urstoffs” einer alles durchdringenden und -verbindenden “Substanz” (Balázs 2001: 30). Stimmung z. B. ist “die Seele einer Landschaft”, oder das Erfassen der Seele des Ganzen in den Details (vgl. Balázs 2001: 55). So haben Dinge im Bilde immer schon eine gleichnishafte Gegenwart, einerseits ihre ‘Wirklichkeit’ und zudem noch eine weitere Bedeutung (vgl. ebd.: 72).

Bei Böhme ist eine klare Unterscheidung zwischen Atmosphäre, Stimmung und Gefühl nicht unternommen, man könnte fast anmerken, dass der ältere Terminus Gefühl (o. Gemüt) durch den modernen der Atmosphäre ersetzt wird<sup>58</sup> – denn an einer Stelle wird Atmosphären “machen” mit “Gefühlsqualitäten hervorbringen” gleichgesetzt (Böhme 2007: 300). Für den literarischen Kontext wird es interessant, wenn Böhme ein Beispiel aus der Literatur heranzieht, um aufzuzeigen, dass Atmosphären jeder Kunst inne

---

<sup>58</sup> Weiterführendes dazu im Sammelband *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie* (Andermann/Eberlein 2011). Besonders im Kontext von Musils Möglichkeitssinn und Utopismus könnte, überschaut man Jan Slabys Beitrag, eine Schnittstelle unter dem Aspekt der phänomenologischen Gefühlstheorie herausgearbeitet werden („Möglichkeitsraum und Möglichkeitssinn. Bausteine einer phänomenologischen Gefühlstheorie“, in: ebd., S. 125–141).

wohnen, auch der Schreibkunst: “Das Eigentümliche bei einer Geschichte, die man liest [...], ist ja dies: sie teilt uns nicht nur mit, daß irgendwo anders eine bestimmte Atmosphäre geherrscht habe, sondern sie zitiert diese Atmosphäre selbst herbei, beschwört sie”<sup>59</sup> (Böhme 2007: 301).

Wenn man bei Musil ein Erzeugen von mystischen Atmosphären als poetisches Programm auch vermissen dürfte, obwohl das *Wie* seiner Vergleiche doch Zeugnis auch hierfür ablegt, so ist dennoch eine Theorie des Gefühls und des ästhetischen/ästhetisierenden Vernehmens da, die mit Grundphänomenen der *neuen Ästhetik* Böhmes oder der neophänomenalen Leibphilosophie von Schmitz unverkennbare Gemeinsamkeiten aufweist. Diese Gemeinsamkeiten rühren her von der gemeinsamen ästhetischen Wurzel, die in der Antike zu suchen ist, wo von *aestheton* die Rede ist, einem Dazwischen von subjektiven Weltauffassen und objektivem Dasein der Welt:

In der Wahrnehmung begegnet uns die Natur als Wahrnehmbares, sie ist, mit dem griechischen Terminus, *aistheton*. Dieser Entdeckung folgend zeigt sich Natur nicht bloß als Wechselwirkungszusammenhang, sondern als Kommunikationszusammenhang, als Wechselwirkung von Sich-Zeigen und Vernehmen. (Böhme 2007: 304f.)

Dieses Dazwischen “von Sich-Zeigen und Vernehmen” ist auf Textebene, nicht nur in der Sphäre des Schrifttums der Mystik, sondern auch in Texten der Moderne als Epiphanie (vgl. hierzu ausführlicher bei Scharold 2000: 26ff.) bezeichnet worden, womit z. B. die ästhetisierte Authentizität des Jetzt gemeint ist. Aber auch das Gegenstück dazu erscheint nennenswert, das unter der Bezeichnung “Anti-Epiphanie” (de Sa) bzw. “negative Epiphanie” (vgl. Scharold, zit. n.: ebd.: 32, Anm. 44) innerhalb der Literaturforschung auftaucht. Die Vorletzte wird, als Scharolds Neuschöpfung (ebd.: 35, Anm. 67), eigentlich mit einer Art Dissoziation zwischen Ich und Welt gleichgesetzt, wobei ein negatives Gefühl, die Atmosphäre eines Unbehagens durchaus als ihr Medium verstanden werden kann. Scharolds Systematisierung zeigt, dass im Kontext der literarischen Moderne die Kenntlichmachung, Definition und Theoriebildung zum

---

<sup>59</sup> Vgl. hierzu das Zitat Heilers w.o. im Text (Heiler 1937: 403).

Begriff der Epiphanie das große Mysterium der Literaturexegese darstellt (vgl. ebd.: 27). Das als "epiphanisch" bezeichnete "Ereignis" ist durch eine besondere Zeitlichkeit und Eingebung bzw. Offenbarung von der Sprachstruktur des umgebenden Textes abgehoben (vgl. ebd.: 28), und dennoch ist es als poetisch vermitteltes Phänomen als ein kaum "sprachlich fassbar[es]" eingestuft (vgl. ebd.: 27).

Innerhalb der Musilforschung findet sich bei Willemsen ein Anhaltspunkt dafür, dass von einer "Evidenz des Zusammenhangs" zwischen dem Epiphanie-Begriff und Musils aZ ausgegangen werden kann (Willemsen 1984: 277). Diesen greift Scharold in ihrem Kapitel zu Musils aZ auf und führt ihn weiter aus, indem der Epiphanie-Begriff als Erlebnisstruktur festgemacht wird. Doch die werkimmanente Epiphanie der Autoren der europäischen Jahrhundertwende und ihr Aufgreifen und Festmachen durch theoretische Überlegungen der Literaturforscher ist nach Scharold nicht mehr "symbolisch" codiert. Das Bezeichnende weise nicht mehr über sich hinaus. Das Subjekt der Epiphanie stelle keinen Bezug zur religiösen Tradition mehr her. Das moderne Subjekt wird als "transzendenzlos" (ebd.: 28) im tradierten Sinne gesetzt: "[K]ein Gott betritt das Zimmer des Ungläubigen" (w. o., vgl. MoE: 664) bzw. der musilsche Helden verwehrt sich eine „fromme“ Interpretation des Wahrgenommenen vorzunehmen. Hier ist Scharolds Verständnis des Epiphanie-Begriffes der Jahrhundertwende mit Spörls Verständnis von "Neomystik" in Übereinstimmung gebracht.

Nur gerade unter dieser Prämisse – das Paradoxon vor Augen geführt, dass von einer gleichzeitigen diskursiven Präsenz Gottes, und einem genauso dem Diskurs immanenten Atheismus der Figur ausgegangen werden kann – ist bei Musil von einer Engführung der Interpretation abzuraten. Weil die erzählte Subjektivität bei Musil nicht als absolut, sondern als bedingt auftritt – als das 'bedingte Subjekt', ist sie auch durchgehend von Unentschiedenheit, Unbestimmtheit und 'negativem Wissen' geprägt, was u. a. keine restlose Gottlosigkeit des Figurenbewusstseins zulässt. Zwei sich widerstreitende Tendenzen sind im Roman selbst anzutreffen – die eine ist der Anspruch der Kunst, eine gottfreie Ästhetik einzufordern, und die zweite ist eine existentielle Not, aus der heraus vielleicht wider Willen das (Schreib-)Subjekt von 'Gott' epiphanisch eingeholt oder gar heimgesucht wird.

## 12. Mystik als Lebensform

Um daran anzuknüpfen und auch um abzuschließen, möchte ich zu einem (weiteren) Punkt bei Seyppel zurückkehren, der nicht unproblematisch anmutet, nichtsdestotrotz aber interpretatorische Horizonte aufbricht. Es ist seine Ausdeutung von schrifttümlicher Mystik als "Existenzial", die er zweifach begründet sehen will (Seyppel 1961: 181f.). Einerseits vom Abstraktionsgrad des verwendeten Begriffes, der so ein universales Phänomen, wie es die Mystik ist, zu fassen vermag. Der zweite Grund ist bei Seyppel darin zu suchen, dass er "konkrete Mystik" immer schon als "konkretes Schrifttum" auffasst – also die Daseinsform von Mystik ist immer (im relativen Sinne) in ihrer Verzahnung mit dem Schriftlichen zu verstehen. Mystik ist für Seyppel in dem Sinne ein Existential, als diese "als schrifttümlich autonom Existierendes und als schrifttümlich fundamentales Phänomen zu bezeichnen" ist (ebd.: 182). Dabei möchte er sich durch die Übernahme dieses Begriffes dennoch von "seiner Philosophie" absetzen, womit Husserl und Heidegger gemeint sind (ebd.: 181f.).

Diese Betrachtungen Seyppels lassen wieder einen Rückschluss auf Musils mystische Tendenzen im MoE zu: die Konklusion liegt nah, dass die existenziellen Fragestellungen des Romans und seiner Zeit, ja die konkrete Mystik des Autorsubjektes selbst, in der Mystik als Existenzial tatsächlich eine Antwort gesucht und gesehen haben (im philosophischen Sinne) für eine peinigende Grundstimmung der Moderne:

Man hätte aber auch sagen können, daß seine Einsamkeit – ein Zustand, der sich ja nicht nur in ihm, sondern auch um ihn befand und also beides verband man hätte sagen können, und er fühlte es selbst, daß diese Einsamkeit immer dichter oder immer größer wurde. Sie schritt durch die Wände, sie wuchs in die Stadt, ohne sich eigentlich auszudehnen, sie wuchs in die Welt. 'Welche Welt?' dachte er. 'Es gibt ja gar keine!' Es kam ihm vor, daß dieser Begriff keine Bedeutung mehr hätte. (MoE: 664)

Auf der Ebene der poetologischen Betrachtung kann der Text seiner Form und seinem Inhalt nach streckenweise tatsächlich als Mystik, und auch im Sinne Seyppels als Existential, aufgefasst werden. Und zwar immer dort, wo zwischen Text(intention) und Mystik ein Gleichheitszeichen sich setzen lässt: "Man erkennt dann alles, was man

vordem mit unberührtem Verstand gedacht hat, als völlig belanglos. Man ist im Zustand der Erweckung, den alle Mystiker als den Eintritt in eine neue Existenz gepriesen haben.” (GW8: 1018). Diese “neue Existenz” Musils führt seine theoretische Schriftfeder, seine literarische Existenz, wie gefühlt, “in jene utopischen Regionen [...], die sich irgend und nirgendwo zwischen einer unendlichen Zärtlichkeit und einer unendlichen Einsamkeit befinden?!” (MoE: 753) – an eine unfassbare und nicht überschreitbare Grenze. Der Romanschluss blieb aus, obwohl das Ende kam.

## II. Theoretischer Teil

### II.1. Das mystische Paradigma bei Musil: Die Suche nach dem Selbst und die *Unio mystica*

‘Ich’[...]. Dieses furchterregende Wort. [...]  
(Ivo Andrić, *Der verdammte Hof*)

‘Eigentlich’, sagte Tarrou schlicht, ‘möchte ich gerne wissen, wie man ein Heiliger wird’. ‘Aber Sie glauben ja nicht an Gott.’ ‘Eben. Kann man ohne Gott ein Heiliger sein, das ist das einzig wirkliche Problem, das ich heute kenn.’  
(Albert Camus, *Die Pest*)

#### 1. Das Selbst

Als *ein* Wegweiser unter vielen in die ausgewiesene „mystische“ und zugleich existenzielle Problemstellung bei Musil kann sein Ernst bei der Suche<sup>60</sup> nach dem menschlichen Selbst betrachtet werden. Diese Suche ist zugleich ein Hauptpfeiler des außerliterarischen (nonfiktiven) mystischen Diskurses. Auch ist diese Suche nach dem Selbst der Zugang zur im Text vorgetroffenen Subjektivität<sup>61</sup>, die eine breite Auffächerung in Begriffe wie Ich, Ichgefühl, Individuum, Persönlichkeit, Seele, Inneres, Bewusstsein, Unbewusstes etc. erfährt.

Eine Tagebuchnotiz, datiert auf den 2. April 1905, lässt darauf schließen<sup>62</sup>:

Das ‚Ich‘ des Cartesius ist der letzte feste Punkt im erkenntniskritischen Gedankengange, es ist die gewisse augenblickliche Einheit.

---

<sup>60</sup> An dieser Stelle setze ich eine gewisse Identität zwischen Ich und Selbst voraus, die aber stark relativ zu nehmen ist.

<sup>61</sup> Vgl. Musils Motivation für die *Novellen* (1911): „Ganz an der Oberfläche gibt es Temperamente, Charaktere. Ein wenig tiefer haben die Ehrlichen Flecken von Schuftigkeit [...] Noch etwas tiefer lösen sich die Menschen in Nichtigkeiten auf. Es ist die Sphäre [...]. Man fühlt, daß hier gar nichts mehr von einem ist, es sind dort nur Gedanken, allgemeine Relationen, die nicht die Tendenz u Fähigkeit haben ein Individuum zu bilden. In dieser Sphäre spielen die Novellen“ (GW8: 1314).

<sup>62</sup> Die mit dieser Untersuchung einhergegangene Lektüre der Mystiker-Texte lässt innerhalb der Mystik zwei Grundvoraussetzungen gelten: Die (1) Suche nach dem Selbst, das dann (2) geläutert in die *Unio* eintritt (vgl. auch *Henosis*).

Das Ich von dem die Mystiker sprechen, ist das komplexe Ich. Das erstere ist das Gewisseste, das letztere das Ungewisseste. Dergestalt ist die Gegensatzung möglich. Es fragt sich nun, wieweit die mystische Auffassung berechtigt ist. Sie gründet natürlich [...] schon auf der persönlichen Erfahrung. (TB I: 138)

Direkt daran anknüpfend und als notwendige Vorwegnahme des ideengeschichtlichen bzw. philosophischen Kontextes ist ein Novalis-Zitat, das Musil etwas früher – ungefähr zwischen 1898 und 1902 – aus Maeterlincks (1862–1949) *Schatz der Armen* (1896) übernimmt, das aber so erst in seinen Tagebucheinträgen aus 1920 als Verweis auftaucht: “eins ist not, ‘das ist unser transcendentales Ich aufzusuchen’”<sup>63</sup> (Maeterlinck 1898: 47).

## 2. Musil als ‘Neuro-Mantiker’

In die Zeit nach 1905 fällt Musils Beschäftigung mit den Vertretern der deutschen Romantik<sup>64</sup>, darunter auch die Lektüre von *Heinrich von Ofterdingen* (vgl. TB I: 147). Seine Rezeption der Romantik verlief zu der Zeit überwiegend über das Buch von Ricarda Huch (1864–1947) *Die Blütezeit der Romantik*<sup>65</sup>, woraus er reichlich exzerpierte (vgl. TB I: 137–140). Dass er die Originale nicht heranzog, ist anhand der stellenweise mehreren Personen fälschlich zugeordneten Zitate ablesbar (s. auch Corino 2003: 136 bzw. TB II. 81f.). Musils Interesse ist ganz im Sinne der sich neugebärenden Gegenbewegung zum Naturalismus – der “Neuromantik”, welche “sich, Verbindungen zum Impressionismus haltend, innerhalb des Symbolismus profilierte” (Wenzel 1997: 8).

---

<sup>63</sup> Zit. n. TB I: 363, TB II: 225f., Anm. 81, 88 (vgl. auch Corino 2003: 135ff. bzw. Anm 52). Das Zitat steht als Fragment so nicht in der Neuausgabe von Hardenbergs Schriften. Höchstwahrscheinlich ist es in dieser Form einer Paraphrase Maeterlincks oder einer früheren Version in der Editions-geschichte der Fragmente geschuldet: “Die höchste Aufgabe der Bildung ist – sich seines transzendentalen Selbst zu bemächtigen – das Ich seines Ich’s zugleich zu seyn [...]” (Novalis II: 425).

<sup>64</sup> Eine ausführliche Studie zu diesem Thema ist die Arbeit von Aue (1973) und (1982): “Musil und die Romantik. Einige grundsätzliche Überlegungen”, in: Farda/Karthaus (Hgg.): *Sprachästhetische Sinnvermittlung*, Frankfurt/M, S. 125–134. Vgl. dazu auch: Müller, Gerd (1968): “Mathematik und Transzendenz. Die Bedeutung Novalis’ für das Werk Robert Musils”, in: *Orbis Litterarum*, Bd. 23, S. 265–275; Flécheux, André (1989): “Robert Musil und die Frage nach der Identität”, in: Klinger/Stäblein (Hgg.): *Identitätskrise und Surrogatidentitäten. Zur Wiederkehr einer romantischen Konstellation*, Frankfurt/M, S. 293–302; Hörisch, Jochen (1975): “Selbstbeziehung und ästhetische Autonomie. Versuch über ein Thema der früh-romantischen Poetologie und Musils *Mann ohne Eigenschaften*”, in: *Euphorion*, Bd. 69, S. 350–361; Liebrand, Claudia (1997): “Romantische Sprachspiele. Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften*”, in: *Hofmannsthal-Jahrbuch*, Bd. 5, S. 293–316.

<sup>65</sup> Vgl. daraus z. B. das Kapitel *Romantische Philosophie und Apollo und Dionysos* in Huch, Ricarda (1985): *Die Romantik. Blütezeit, Ausbreitung und Verfall*, Tübingen: Wunderlich, S. 142–166 und S. 81–111. Vgl. auch TB II: 81. Musil zitiert aus der 8. Aufl. aus 1920.



Zeitgenossen definieren die Kunstrichtung als “neue Romantik” bzw. “nervöse Romantik” (Hermann Bahr), “Wieder-Romantik” (Julius Bab), und “moderne Romantik” (Richarda Huch) oder “Neuro-Mantik” (Richard Hamann/ Jost Hermand)<sup>66</sup>. Sie bedeutete eine (Wieder-)Entdeckung der Innenwelt und Wiederaufnahme von Märchen, Mythen und Träumen bei den Literaturschaffenden (Wenzel 1997: 9). Der Anspruch lag darin, dass “das Wunderbare, das Nichtalltägliche und Geheimnisvoll-Magische die Sinne der Menschen erreichen [sollte]” und “ihr Dasein mit bisher nie gekannten Gefühlswerten [zu] durchdringen” (ebd.: 9). Man war danach aus, in die “ewigen Gesetze” der Welt hineinzulassen und dies zur “ästhetischen Forderung” zu erheben (ebd.). Ricarda Huch, selbst promovierte Historikerin, hat mit ihrem Buch ein “Standardwerk” für die Neuromantik geliefert, “dass die Kunstdiskussion der Jahrhundertwende mitbestimm[te]” (Wenzel 1997: 11). Noch vor dem eigentlichen Erscheinungsdatum wurde seit 1898 aus diesem in verschiedenen Zeitschriften publiziert<sup>67</sup> (ebd.). Für die maßstabsetzende zentrale Gestalt nimmt Huch in der *Blütezeit* keinen anderen als Friedrich von Hardenberg, alias Novalis<sup>68</sup> (vgl. Wenzel 1997: 14, 10). Er figuriert auch als “führende Integrationsfigur neuromantischer Kunst” bzw. wird innerhalb dieser als “*der Romantiker*” angesehen (ebd.). Novalis und sein Werk sind es dann, nach denen sich das “neuromantische Kunstverständnis” überwiegend formt.

Wenn Wenzel die Rezeption Huchs um die Jahrhundertwende bespricht, so fällt auch Musils Name (Wenzel 1997: 22). Huchs Vermittlerrolle<sup>69</sup> zwischen historischer Romantik und den neuromantischen Tendenzen im Werk Musils ist unverkennbar – vor allem da, wo Novalis generell als *Abstoßpunkt* für eine konkrete Problemstellung genommen wird. Exemplarisch sei hier etwa die Denkfigur des “sich suchenden Ich” (Schmaus 2000: 45) angeführt. Nach Wenzels Einschätzung besitzt Huchs Werk Eigenwert dort, wo sie, wie z. B. im Kapitel *Apollo und Dionysos*, der “Zerspaltung menschlicher Einheit” aufhorcht und diese “ohne Beziehung auf Nietzsche” thematisiert (vgl. Musils Exzerpte in TB I: 137–149); jener Riss vollzieht sich als “Bruch zwischen

---

<sup>66</sup> Zit. n. Wenzel 1997: 9.

<sup>67</sup> 1899 erscheint der erste Band von Ricarda Huch mit dem Titel *Blütezeit der Romantik* und 1902 der zweite Band *Ausbreitung und Verfall der Romantik*.

<sup>68</sup> Novalis bot sich als Projektionsfläche gerade für jene Tendenzen der Jahrhundertwende an, die sich “aus der Zerrissenheit des modernen Menschen zu ganzheitlichem Leben, aus der Spaltung des Bewußtseins zur Entgrenzung der Person” (Wenzel 1997: 10) herleiteten.

<sup>69</sup> In den ersten fünf Jahren des neuen Jahrhunderts erschienen neunzehn Rezensionen zum Buch (vgl. Wenzel 1997: 17).

Bewußtheit und Unbewußtheit, dem Geist und der Natur” (Wenzel 1997: 20). Innerhalb seines Werkes sucht Musil, bei Huch anknüpfend, diesen Dualismus sowohl zu markieren, als auch zu überwinden.

Die haufenweisen Exzerpte Musils aus der *Blütezeit* lassen erkennen, dass der Einfluss ein Leben lang in immer wiederkehrenden Motiven anhielt (vgl. Kroemer 2004: 62). Viele Synthesen Musils sind ideell nur aus dem Interesse und seiner Lektüre zur Romantikepoche nachvollziehbar. Unter anderem erstaunt es nicht, dass Huch eine Rezension zu Maeterlincks *Schatz der Armen* geschrieben hat, wobei (wie w. o. bereits zitiert wurde) Maeterlinck sich Novalis eigens tief verbunden fühlte. Darüber zeugt nicht nur ein nach Novalis benanntes Kapitel aus dem eben genannten Buch (Maeterlinck 1898: 55–62), sondern auch seine Übersetzungsarbeit der *Fragmente* und *Der Lehrlinge zu Sais* des Novalis aus 1895 (vgl. Wenzel 1997: 19). Mit dem dazugehörigen Einführungssessay übte Maeterlinck somit kaum ermessbaren Einfluss auf die französischen Symbolisten und Surrealisten aus (vgl. Wenzel 1997: 20f.). Novalis seinerseits inspirierte nicht bloß Baudelaire und somit auch seine Nachfolger, und trug auch zur Entwicklung jener Theorie von den *Correspondances* bei (Bithell 1913: 84), sondern die Doppelwirkung schlug sich auch im Werk und der darin enthaltenen Mystik Maeterlincks nieder. Der Biograph Karl Corino bestätigt Musils Lektüre Maeterlincks (*Schatz der Armen*) 1898 und Baudelaires (*Spleen von Paris*) 1902 (Corino 2003: 1878) – beide also unter dem Einfluss der romantischen Mystik stehend.

### **3. Die Suche nach dem transzendentalen Selbst als Novalis’ magische und Musils mystische Selbst-/Ichfindung**

Novalis stützt sich bei *seiner*, Suche nach dem transzendentalen Selbst<sup>70</sup>, wie oben zitiert, auf zwei Begriffe, wobei der erste erkenntniskritische und der zweite idealistische Wurzeln aufweist; gemeint sind das ‘transcendentale Subjekt’<sup>71</sup> bei Kant<sup>72</sup> und das

---

<sup>70</sup> Angemerkt sei hier auch die originäre Wortwahl Novalis’, der sich für den eher mystisch anlautenden Begriff des *Selbst* entscheidet, trotz der beiden naheliegenden Begriffe Ich und Subjekt. In seinen *Fichte-Studien* ist immer wieder die Alternation von Fichteschen Ich zur *Person* im christlichen Verständnis gegeben, die eine religiöse Inspiration bekundet. Nichtsdestotrotz gibt ein Brief Kants aus 1796 Auskunft darüber, dass er Seele mit “mein absolutes Selbst” (Novalis II: 331) umschreibt.

<sup>71</sup> Wird auch als “transcendentales”/“reines Ich” bezeichnet, womit der notgedrungene letzte Überrest einer metaphysischen Ordnung bzw. eine Vorlage des Erkenntnisprozesses gemeint ist.

<sup>72</sup> Vgl. “Therefore the transcendental elements are the constitutive elements of experience [...]. This means that they provide the synthetic unity of the experience. The transcendental self, therefore, is what stands

‘transcendentale Ich’ bei Fichte, das nun eine fatalistische letztbegründende Stellung im philosophischen System zuerkannt bekommt. Beide verweisen sowohl auf Novalis` als auch Musils Umgang mit der deutschen Philosophie des 18. Jhs, aber auch der Mystik allgemein. Auf beide Punkte werde ich gleich eingehen. Dabei ist es wichtig Romantik bei Musil als Modell zu verstehen<sup>73</sup>, woraus sich die elementaren Verbindungen erklären lassen, welche die schöpferische Inspiration des Schriftstellers mit einer anderen Zeit und ihrem Selbstverständnis eingeht, um Antworten für die eigene Epoche und Poetik herauszudestillieren. Kroemer hält fest, dass die Themen und Fragestellungen, die das philosophische Klima um 1900 entscheidend prägen, etwa die Bewusstseinsproblematik, Nietzsches “Gott ist tot”, Sprachskepsis und Ästhetizismus sind (Kroemer 2004: 61).

An sich ist das transcendentale Ich philosophisch unauffindbar, oder eben nur ex negativo fassbar<sup>74</sup> – daher setzt es eine ‘romantische’ Suche voraus. Nach Simon ist es *das* „magische Ich“, das in Absetzung zur Tradition des 18. Jhs. zum Zentralpunkt der novalisschen Philosophie wird und “liegt dort, von wo aller Anfang stammt, der immer dunkel und verborgen sein wird. ‘Wir wissen immer nur das Vorletzte’“ (Simon 1906: 21). In seinen *Fichte–Studien* schreibt Novalis, dass der Prototyp des Ich das Unbekannte ist (Novalis II: 144). Im “Umbekanntem”, dem negativ bestimmten, mystischen zeiträumlichen Referenzpunkt für das Dasein des Ich, vollziehen sich “Analyse und Synthese”, als “höchstmöglicher Ausdruck” des Ich und zwar im Gefühl (Novalis II: 157, vgl. auch Anm. 19 d. A.). Es heißt auch, dass das Unbekannte das heilige Nichts für uns sei<sup>75</sup> (Novalis II: 144). Bereits an diesem Fragment wird beobachtbar, wie mystisch der frühromantische Diskurs bei Novalis werden kann. Hierbei trifft eine Beobachtung Spörls zu. Der abendländische mystische Diskurs allgemein setzt sich dermaßen von der kirchlichen personalen Gottesvorstellung ab, dass er dahin geht, “Gott

---

conceptually over and against the sensible world, as well as one and against the empirical self as a part which is included in that world.” (Azeri 2010: 275)

<sup>73</sup> Das vorliegende Kapitel entstand in seiner Endfassung während meiner Zeit als Gastwissenschaftlerin am Doktorandenkolleg Modell Romantik der Friedrich–Schiller–Universität Jena (SoSe 2018/WiSe 2018/19).

<sup>74</sup> Aus der Forschungsliteratur zur Frühromantik geht hervor, dass der “unverfügbare Grund” (Frank 2019: 65) als letzte bestimmbare Instanz des Ich immer schon ein Differenzdenken als Negativbestimmung enthält: Ich ist durch das Nicht–Ich bestimmt – daher aus dem Gegensatz zum Anderen, oder der Welt heraus.

<sup>75</sup> Über den Zusammenhang der deutschen Romantik und des Idealismus mit dem Nihilismus vgl. Ponomarev, Alexey (2010): *Der Nihilismus und seine Erfahrung in der Romantik* (Univ. Diss.), Tectum: Marburg. Hier sind grundsätzlich zwei Interpretationsweisen möglich: eine ironisch–nihilistische und eine apophatische.

pantheistisch oder als eigenschaftslose[n] Nicht-Gegenstand” zu deklarieren (Spörl 1997: 17). Diese Charakterisierung des Göttlichen geht eindeutig auf antike Einflüsse zurück.

#### **4. Der gespaltene Diskurs der Romantik als Hintertür für Musils**

##### **Möglichkeitsdenken**

Wie in der Forschung allgemein vertreten wird, erfuhr die idealistische Subjektivität des 18. Jh.s bei Novalis eine originelle ‘romantische’ Ummünzung (vgl. Grätzel/Ullmaier 1998: 59), die an mancher Stelle starke atheistische/nihilistische<sup>76</sup> Noten enthält, die hier jedoch nicht vordergründig sind. Interessant muten sie in dem Sinne an, dass sie, wie davor beobachtet wurde, neben verklärenden Stellungnahmen Bestand haben. Das entspricht auch einem Merkmal des MoE – es gibt nichts Festgeschriebenes – alles geht auch anders, gerade innerhalb desselben Denksubjekts. Mit dem Widerspruch-in-sich deutet sich jedoch immer ein Kohärenzbruch an, sei es im Romantext oder sei es in der Autorperson. Bei Novalis spiegelt sich “[d]ieser Widerspruch [...] im schwankenden Nebeneinander von [...] extrem idealistischen Konstruktionen und sachlich naturwissenschaftlichen Studien mit materialistischen Tendenzen [wider]” (Heinrich 1976: 194). Bei Musil ist derselbe als schwebende Ungewissheit des Lesers erfahren, dem die Zuversicht über das Letztgemeinte in einem Meer von Mehrdeutigkeit, Diskurswechsel und divergierenden Aussagen schlechthin verweigert wird.

#### **5. Novalis’ magische Apperzeption vs. Musils mystische Apperzeption**

Die hier erhobene Frage nach dem Ich ist doppelt gemünzt. Philosophisch behandelt, stiftet sie den Problemkreis des (Selbst)-Bewusstseins (auch als Leib-Seele-Problem bekannt). Als mystisch aufgefasst steht das Ich dem Begriff des Selbst, als dem wahren Ich, der Welt und Gott gegenüber.

Kant hatte den neuralgischen Punkt seiner Philosophie darin gesehen, daß eine die Metaphysik überwindende Philosophie sich von der Idee einer transzendentalen

---

<sup>76</sup> Vgl. “Es ist dogmatisch – wenn ich sage – es gibt keinen Gott, es gibt kein Nicht-Ich – es gibt kein Ding an sich – ich kann kritisch nur sagen – Jetzt gibt es für mich kein solches Wesen – außer einem Erdichteten” (Novalis III: 372) und “Wer das Leben anders als eine sich selbst vernichtende Illusion ansieht, ist noch selbst im Leben befangen [...]” (Novalis II: 563).

Synthesis der Apperzaption leiten lassen müßte. Sie trägt die Einheit von Gegenstands- und Selbstbewußtsein [...] (Paetzold 1990: 11)

Bei Novalis wird *synthetisch* in der “Transponierung Kant-Fichtescher Gedanken”<sup>77</sup> zu “magisch” (Simon 1906: 24) und erfährt eine letzte Steigerung in der Frage “Sollte Gott das Element der Synthesis sein, gleichsam das Oxygene dieser Operation. (Experimentieren in Gott – Theosophistereien) Spinozismus – Emanationssystem – [...]” (Novalis III: 443). Dadurch wird Gott zum “Lebenselement der Synthesis” (Simon 1906: 24), das Momentum ihres Vollzugs (vgl. Novalis III: 985, Anm. 443 u. Tiedemann III: 406).

Was man nun bei Novalis unter ‚magischer Apperception‘ in Anlehnung an Kants “synthetische Einheit der Apperzeption”<sup>78</sup> (vgl. Simon 1906: 23f.) fassen könnte, ließe sich bei Musil unter demselben Gesichtspunkt als ‘mystische Apperception’ umschreiben, wie im Weiteren noch zu zeigen sein wird. Für Kant ist “[d]ie transzendente Einheit der Apperzeption [...] diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird” (KrV §18 151b). Es ist der Weg vom Vielen in der Anschauung zum Einen als Objekt im Verstande (vgl. Motta 2017: 59f.).

## **6. Unerwünschte Sakralisierung des „Vertraut-Unvollendbaren“ (MoE: 1182)**

Was den breiteren Hintergrund für Novalis’ Gott-Hypothese<sup>79</sup> bildet, ist nicht gleich offensichtlich, doch dürfte der mystische Ton Aufmerksamkeit auf sich gelenkt haben: es handelt sich um Plotin<sup>80</sup>. Damit ist bereits bei Novalis das Magische so elementar mit dem Mystischen verschwistert, dass es fast gleichgesetzt werden kann, und bestimmt von Anfang an die weitere Einflussnahme des frühromantischen Ideenguts auf andere

---

<sup>77</sup> Zu den *Kant-Studien* vgl. Novalis (II: 379–395) und Mähl (ebd.: 330–344). Wohl betrieb Novalis auch davor Kant-Studien, jedoch sind diese nicht im Nachlass erhalten geblieben (ebd.: 334).

<sup>78</sup> Vgl. “Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, *um für mich Objekt zu werden*, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde” (KrV §17 149b).

<sup>79</sup> Vgl. etwa “Spinoza stieg bis zur Natur – Fichte bis zum Ich, oder der Person. Ich bis zur These Gott” (Novalis II: 157) und “Gott ist die Sphäre aller Analyse und Synthese – ein theoretischer und praktisch notwendiger Begriff – letzteres ist ein Gefühl – jenes eine Idee. /Verwandtschaft der notwendigen Gefühle und Ideen/” (ebd.).

<sup>80</sup> Vgl. hierzu besonders das Kapitel *Rezeption von Tiedemanns Plotin-Darstellung* bei Janz (1973: 29–38).

Autoren. So auch auf Musil. Es ist geradewegs auch der Beweis dafür, dass jedes Zitat sein ganzes kontextuelles Universum in den neuen Text mitbringt, so dass jede Übernahme einer Kettenreaktion gleichkommt und nicht mehr als isolierte Bezugnahme zu deuten ist. Schöne schreibt mit Blick auf Intertextualität im Spannungsfeld von sakralem und profanem Sprachgebrauch, dass es in diesem Fall keine “tabula rasa” geben kann.

Die alte Bindung und Bestimmung ist so mächtig, daß sie unter der neuen ‘Herrschaft’ erhalten bleibt, mag das auch auf verborgene Weise geschehen. [...] Jene geformten Steine [...], die aus dem Sakralbau der religiösen Sprache gebrochen und in das dichterische Kunstwerk eingefügt werden, sind *kein neutrales Material*, sie bringen, auch wenn sie nicht ohnehin sichtbar sind, mehr als sich selber aus dem alten in den neuen Bau. Auf diesem ‘mehr’ beruht die Bedeutung des Säkularisationsprozesses für die Auslegung des dichterischen Werkes. (Schöne 1968: 33)

“Gibt es noch außersinnliche Erkenntniß? Ist noch ein anderer Weg offen, aus sich selbst herauszugehen und zu anderen Wesen zu gelangen, oder von ihnen afficiert zu werden?” fragt sich Novalis (Novalis II: 390). Heinrich zufolge haben die Frühromantiker “die unvermeidbaren Schranken der rationalen Erkenntnis für ein Versagen des Verstandes überhaupt [gehalten]” und riefen “das Ende seiner Verwendbarkeit” aus (Heinrich 1976: 195). Aus diesem Grund “gelangen sie zu einer subjektiv-idealistischen Erkenntnislehre mit stark mystisch-religiösen und schon irrationalistischen Zügen” (ebd.). Als mögliche Antwort ist bei Novalis das Aufkommen einer “magischen Intelligenz” (Novalis III: 419) zu betrachten. Diese führt das an der Wirklichkeit zerrissene Subjekt, am existentiellen Riss entlang, zurück zum “alten magischen Weltbild”, mit anderen Worten zum Weltgefühl zurück, “indem Körper- und Geisterwelt eine lebendige Einheit” abgaben, “sympathisch-antipathisch geordnet in Entsprechungen, womit es die Voraussetzung für magisches Wirken [des Magiers] in sich barg” (Stieghahn 1964: 64). Gerade für Musil ist der „Verstand [...] nicht das einzige Orientierungs- und Verständigungsmittel, es gibt ältere. Sympathie gehört in diese Verwandtschaft. Manchmal schlägt die ältere Form durch. Das sind mystische Augenblicke“ (TB I: 390).

Ein zweiter Punkt, den Heinrich festmacht und Frank auch untermauert, ist, dass die “religiös gefärbte These von der Einheit aller Dinge in der Liebe ‘als synthätischer Kraft’ des Universums [...] in philosophischer Hinsicht [...] von einer absoluten letzten Einheit als Welt- und Lebensgrund aus[geht]” (Heinrich 1976: 200): “Die Liebe ist der Endzweck der Weltgeschichte – das Unum des Universums” (Novalis III: 248).<sup>81</sup>

Aber Liebe ist für Novalis eigentlich noch viel differenzierter zu verstehen. Gerade mit diesem Motiv und seiner Abwandlung bei Musil tritt die Ähnlichkeit und Variation zu Novalis in Erscheinung<sup>82</sup>. Liebe ist “der Grund der Möglichkeit der Magie. Die Liebe wirkt magisch” (Novalis III: 255). Sie ist es, die durch die ihr eigene Moralisierung Natur und Kunst aus dem rechtlichen Zustand des Gebots in den magischen überführen soll (vgl. ebd.), wo Sein aus der individuellen Isolation zur (Teil-)Habe an den Anderen und der Welt sich emanzipiert (vgl. Novalis III: 254f.). Dieser Vorgang muss über eine ‚Demathematisierung‘ der Gesetze führen. An Stelle der Mathematik als Sinnbild der Natur- und Moralgesetze soll nur noch ein Gesetz Wirksamkeit zeitigen – das Gesetz der Liebe. Den naturwissenschaftlich nachgezeichneten Notwendigkeiten stellt Novalis die “Theorie der Liebe” gegenüber, diese ist “die höchste Wissenschaft – die Naturwissenschaft – oder WissenschaftNatur. Philologia [...]“. Mit anderen Worten Liebe ist das natürliche Naturgesetz. Die neue (Natur)Wissenschaft ist Wissenschaft von der Liebe, eine Wissenschaft von der Natur und deren *prima causa*: der Liebe. Über die Natur steigt Novalis zu Gott: “Gott ist die Liebe. Die Liebe ist das höchste Reale – der Urgrund” (Novalis III: 254). An diesem Punkt fallen die plotinische Gottesvorstellung vom Einen und das christliche Gottesbild zusammen, auch wenn man berechtigterweise theologisch einwenden könnte, dass das plotinische Eine nicht personal aufzufassen ist.

Für Musil wird Kontemplation zu einem der Liebe wesensverwandtem Wort. Kontemplation ist eigentlich die Anschauung der Welt im Gefühl der Liebe oder Gott (MoE: 1130). In den Gefühlskapiteln aus Ulrichs Tagesbuch findet sich folgender Gedanke:

---

<sup>81</sup> Sowohl zum Begriff der Magie bei Novalis, als auch zu seinem Magie-Fragmenten ist in aller Ausführlichkeit bei Stieghahn (1964: 15) nachzulesen. Vorausschauend ist zu sagen, dass Stieghahn für das Verständnis des novalisschen Magiebegriffs, die gleichen Voraussetzungen gelten macht, wie Musil, wenn er seinen anderen Zustand als ästhetisches Weltgefühl theoretisch einrahmen möchte. d. h., Stieghahn zieht als Referenz Lévy-Bruhls Begriff der “participation mystique” heran,

<sup>82</sup> An dieser Stelle setze ist das Gewicht noch auf Novalis, ohne Musil zu vernachlässigen, die Parallelen werden jedoch im Nachhinein herausgearbeitet.

So komme ich auch auf die Frage zurück: Ist Liebe ein Gefühl? Ich glaube nein. Liebe ist eine Ekstase. Und Gott selbst müßte sich, um die Welt dauernd lieben zu können, und mit der Liebe des Gott-Künstlers auch das schon Geschehene zu umfassen, dauernd in Ekstase befinden. Nur als ein solcher wäre er zu denken. (MoE: 1246; vgl. w. MoE: 1239)

Hier ist der plotinische Einfluss deutlich (vgl. Plotin Va: 172–200), doch spitzt sich bei Musil der Dualismus zwischen Liebe und Erkenntnis und über dies hinaus, das Verhältnis der beiden zur Wahrheit weiter zu. Handelt es sich um zwei Erkenntnisweisen ein und derselben Wahrheit/Welt, um zwei Wahrheiten, oder doch um eine wesentliche und eine zweite, die uneigentlich ist. An einer Stelle heißt es in dem Sinne: “Darum gibt es keine Wahrheit für Liebende” (MoE: 559), und bei Novalis lässt sich nachlesen: “Wenn alle Menschen ein Paar Liebende wären, so fiel der Unterschied zwischen Mystizismus und Nicht Mystizismus weg” (Novalis III: 420).

Der Gegensatz, welcher die zentrale Achse des Romans ausmacht, zwischen naturwissenschaftlicher, objektiver oder auch vernunftgeleiteter Wahrnehmung bzw. Wahrheit über den Menschen und die Welt und “einem veränderten Denken, – von dem man auch hätte sagen können, daß es sich in unendlichen Träumen auf seinen Platz winde” (MoE: 1180), findet sich in einem Nachlasskapitel, mit *Nachdenken* überschrieben, noch einmal ausgeführt, aber auch aufgelöst<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Vgl. „Er war damit aber nochmals auf den Gegensatz von Wahrheit und Liebe zurückgekommen, der ihm kein neuer war [vgl. MoE: 558f.] Und plötzlich fand er sich bei dem Gedanken, daß es eigentlich kein widerspruchsvolleres Wort gebe als Wahrheitsliebe. [...] Sobald einem Menschen die Liebe nicht als ein Erlebnis begegnet, sondern als das Leben selbst, mindestens als eine Art des Lebens, kennt er mehrere Wahrheiten. Der ohne Liebe Urteilende nennt das Ansichten, persönliche Auffassungen, Subjektivität, Willkür; aber der Liebende weiß, er ist nicht unempfindlich für die Wahrheit, er ist überempfindlich. Er befindet sich in einer Art Enthusiasmus des Denkens, wo sich die Worte bis zum Grund öffnen. [...] Wahrheit entsteht bei kaltem Blut; das Gefühl ist ihr abträglich, und sie dort zu erwarten, wo etwas ‚Sache des Gefühls‘ ist, gilt nach aller Erfahrung für ebenso verkehrt, wie Gerechtigkeit vom Zorn zu fordern. Trotzdem war es unbezweifelbar, was die Liebe als ‘das Leben selbst’ von der Liebe als Erlebnis der Person unterschied. Und Ulrich überlegte nun, wie deutlich doch die Schwierigkeiten, die ihm die Ordnung seines Lebens darbot, immer mit diesem Begriff einer übermächtigen, sozusagen ihre Kompetenz überschreitenden, Liebe zusammengehangen seien. Von dem Leutnant, der ins Herz der Welt versank, bis zu dem Ulrich des letzten Jahres mit seiner mehr oder weniger überzeugten Behauptung, daß es zwei grundlegend verschiedene und schlecht verschmolzene Lebenszustände, Ichzustände, ja vielleicht sogar Weltzustände gebe, waren die Bruchstücke der Erinnerung, soweit er sie sich zu vergegenwärtigen vermochte, alle in irgendeiner Form mit dem Verlangen nach Liebe, Zärtlichkeit und gartenhaftkampfblosen Seelengefülden verbunden. In diesen Breiten lag auch die Vorstellung des ‘rechten Lebens‘; so leer sie im hellen Verstandeslicht sein mochte, so reich wurde sie vom Gefühl mit halb geborenen Schatten erfüllt. Es



[S]o wußte er doch auch, daß [d]ie Fragen, die sein Leben schon seit einem Jahr beherrschten, nun sehr eng und dicht, und nicht in einer verständigen, sondern in einer lebendigen Weise, um ihn zusammengedrückt seien. Gerade so, als wäre nun bald doch genug über sie gesprochen worden, wenn sich auch die Antwort nicht eben in Worten ausdrückte. (MoE: 1179)

## **7. Der magische Idealismus des Novalis als Präfiguration des Utopischen im MoE**

Novalis magischer Idealismus ist das Resultat eines Zusammenschlusses seiner Philosophie-Studien. Zwei Momente heben sich ab: einmal ist es der Vorsatz einer poetischen Behandlung der Wissenschaften (vgl. Novalis II: 334f., 390), und zum anderen ist es die Abstrahierung des dazugehörigen demiurgischen und ideal(ist)ischen Prinzips. Der Mensch schafft nicht anders als Gott bzw. vice versa. Dabei sind zwei Tätigkeiten in einem Moment vereinigt: das Schaffen und Begreifen als schöpferische Weltbetrachtung (vgl. Mähl, Novalis II: 337f.). Die letzte Einsicht ist Kant geschuldet, nachdem “die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach Ihrem Entwurf hervorbringt” (ebd., Novalis II: 338). Die Übergangshandlung ist der Schlussfolgerung “Wo das Wissen aufhört, beginnt der Glaube” zu entnehmen (Kant-Exzerpt nach Novalis II: 387).

Der hier aufgemachte philosophische Horizont zeigt gleich, wie komplex die Zusammenhänge sind, und wie ein Diskurs nun nicht mehr rein bleibt, sondern hybrid ist. Vielleicht ist das Bewusstsein über diese Hybridität – bezogen auf die Beschaffenheit des frühromantischen Diskurses – eine Grunderkenntnis. Diese Hybridität als Gestaltungsprinzip wirkt auch innerhalb der Neuromantik nach und bestimmt den poetischen Diskurs der Moderne mit, weil er seinen primären Kontext immerzu emaniiert: Dass Philosophie “Theorie der Poesie” sei (Novalis 1992: 107) und dass der

Sinn für Poesie viel mit dem Sinn für Mystizismus gemein [hat]. Er ist der Sinn für das Eigentümliche, Personelle, Unbekannte, Geheimnisvolle, zu

---

war ihm gar nicht angenehm, diese Bevorzugung der Liebe in seinem Denken so eindeutig anzutreffen; er hatte eigentlich erwartet, daß darin mehr und noch anderes zu gewahren sein müßte und daß Erschütterungen wie die des letzten Jahres ihre Bewegung nach verschiedenen Richtungen getragen hätten; ja, es kam ihm wirklich wunderlich vor, daß der Eroberer, dann der Moralingenieur, als die er sich in seinen Kraftjahren erwartet hatte, schließlich zu einem Minnenden und Minnesüchtigen ausreifen sollten (MoE: 1182).

Offenbarende, das Notwendig-Zufällige. Er stellt das Undarstellbare dar. Er sieht das Unsichtbare, fühlt das Unfühlbare etc.” (ebd.: 132)

Und schließlich – “Die Welt muß romantisiert werden”! (ebd.: 113) Eine Voraussetzung für diese *Romantisierung der Welt* ist der *magische Idealist/mus* – das unumgängliche Kernkonzept Novalis’ (vgl. Heinrich 1976: 189).

## 8. Novalis’ Plotin

Die “mystische Wende”<sup>84</sup> war innerhalb der Theoretisierungen seit Herbst 1798/9 durch das Vertiefen Novalis’ ins Werk *Geist der spekulativen Philosophie* (1791–97) von Dietrich Tiedemann gestiftet. Von sechs Bänden war Novalis mit fünf vertraut, doch die meiste Aufmerksamkeit schenkte er der Plotin-Darstellung Tiedemanns (Janz 1973: 29). In seinem Brief vom 10. Dez. 1798 an Friedrich Schlegel spricht er von “seinem lieben Plotin [...]”, in dem “noch vieles ungenutzt [liegt] – und er wäre wohl vor allen einer neuen Verkündung wert” (Novalis IV: 269, 22–30). Tiedemanns Werk war mit seinen reichhaltigen Exzerpten aus Plotin, neben einer ersten Begegnung bei Sprengel<sup>85</sup>, einige Wochen davor (vgl. Mähl 1963: 170f.), die einzige Quelle für Novalis’ Plotin-Rezeption (Janz 1973: 30). Dabei ordnet Novalis Plotin in seine naturphilosophischen Studien ein, das Mystische als Isolat ist nur Beiwerk.

Zwei Hauptpunkte des plotinischen Denkens sind es, die auf Novalis nachhaltig wirken, und deren nähere Betrachtung auch zum besseren Verständnis des MoE beitragen dürfte. Einerseits ist es die Idee von der Weltseele<sup>86</sup>, die als göttliche Hypothese alle Formen (*logoi*) und Muster (*paradeigmata*) der Sinnenwesen enthält, und zum anderen die Annahme Plotins, dass die Ekstase das oberste Prinzip der Erkenntnis sei (Janz 1973: 30–31). Dies ist sie dadurch, dass in ihr, Gott als oberstes/letztes Prinzip bzw. das Eine erkannt wird. Das bereits weiter oben angeführte Zitat Musils von Gott als dem liebenden Ekstatiker ist ein Beleg dafür (vgl. MoE: 1246). Welche Rolle die Idee der Liebe und des

---

<sup>84</sup> Natürlich ist der Tod der Verlobten Sophie Kühn im März 1797 für Novalis der Lebenschnitt *per se* gewesen, um den sich bereits jene religiöse Tendenz in seinem Schreiben kenntlich macht, die mit der Zeit immer bezeichnender wurde.

<sup>85</sup> Es handelt sich um einige Fragmente Novalis, die, wie Mähl es nachweist, nur aus Novalis’ Beschäftigung mit dem Werk Kurt Sprengels *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde* (1792) zu erklären sind. Der Sympathiebegriff und dessen Verbindung mit dem Magie-Begriff geht auf diese Lektüre zurück; aber auch die „Lehre von den Signaturen“ geht auf Sprengels Kapitel über Paracelsus zurück (Bd. 3) – hierzu ausführlich bei Mähl (1963).

<sup>86</sup> Schellings Schrift *Von der Weltseele* (1798) war im Kreise der Romantiker äußerst einflussreich, Plotin kam mit diesem Grundbegriff seiner Philosophie diesen Theoretisierungen grundsätzlich entgegen.

Fühlens bei Plotin spielt, wird im Zusammenhang des Analytischen Teils dieser Arbeit mit Rückbesinnung auf das hier Gesagte beantwortet.

Im gleichen Brief fragt sich Novalis auch, warum Plotin im Zusammenhang der zeitgenössischen Philosophie totgeschwiegen wird. Bei Drews findet sich eine Passage, die diesen oft vernachlässigten Zusammenhang etwas erhellt. Er zeichnet in wenigen Strichen den ideengeschichtlichen Bezug zwischen Plotin und den deutschen Idealismus nach. Der Bezug ist innerhalb des Ästhetischen hergestellt. Eine grundlegende Vermittlerrolle übernimmt dabei der englische Philosoph Shaftesbury, der „um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts die Plotinische Ästhetik in seiner Weise zu neuem Leben erweckte und deren wesentliche Gedanken [...] auch in die moralischen Untersuchungen“ übertrug (Drews 1907: 309). Die Aufnahme des Ansatzes erfolgt für den deutschen Sprachraum in der Person und dem Werk Friedrich Schillers.

Auf diesem Wege hat Schiller sich die Grundzüge der Plotinischen Weltanschauung angeeignet und ihnen in seiner ‘Theosophie des Julius’ in den ‘Phil. Briefen’ sowie in seinem Gedichte ‘Die Künstler’ einen neuen eigenartigen Ausdruck verliehen; ja, das letztgenannte Gedicht kam geradezu als eine poetische Verherrlichung der Plotinischen Ästhetik angesehen werden. Durch den Einfluß Schillers sind jene Gedanken dann wiederum in den deutschen spekulativen Idealismus eines Schelling, Solger, Hegel, Schopenhauer usw. hineingelangt und haben sich hier in einer Weise fruchtbar erwiesen, daß jene ganze Gedankenrichtung sich als die Wiederbelebung und Erneuerung der Plotinischen Weltanschauung innerhalb der germanischen Geisteswelt darstellt. (Drews 1907: 309f.)

Drews ist der Meinung, dass „die Ästhetik nach Plotin dessen abstrakten Idealismus nicht zu überwinden vermocht hat und gerade das Metaphysische sich zur Unterlage für spekulative Ausschweifungen nehmend, die spekulative Ästhetik überhaupt in Verruf gebracht hat“ (Drews 1907: 310). Besonders Schelling habe in dieser Hinsicht „nur einfach eine Wiederholung und Zuspitzung der Gedanken Plotins getrieben, ohne diesen etwas wesentlich Neues beizusteuern“ (ebd.).

Innerhalb der Musilforschung ist Willemsen der Meinung, dass „sich diese bei Plotin entspringende Linie [...] [unübersehbar] [...] über die Frühromantik in Musils Werk fort(setzt) und differenziert“ (Willemsen 1984: 47). Musil mit seiner Figur Ulrich wird zum Träger eines plotinisch-romantischen Schematismus, der in Begrifflichkeiten aufgeht, die besonders Willemsen in seiner Arbeit abhandelt. Musil gilt bei Willemsen als „Geistesverwandter der Frühromantik“. Gleichzeitig korrespondierte Ulrich mit der Vorstellung eines der Zerrissenheit anheimgefallenen frühromantischen Subjektes (Willemsen 1984: 46), das sich im Zusammenschluss von Gefühl und Verstand zum großen Überwinder emanzipiert. In der „Verschmelzung von Eros und Logos“ im aZ sei bei Musil der plotinische Einheitsbegriff (wieder)gegeben (Willemsen 1984: 48).

## 9. Der hybride Diskurs des romantischen ‚Spekulanten‘

Novalis stand dem hybriden, im weitesten Sinne spekulativen Diskurs, den er zwischen naturwissenschaftlichem und antikem mystischen Philosophiediskurs entstehen ließ, positiv gegenüber. Die Fruchtbarmachung der Elemente des einen und des anderen war frühromantisches Poesie-Programm. Ein ähnliches Unterfangen lässt sich am musilschen Diskurs des Paradoxons vom „exakte[n] Menschen“ (MoE: 247), der zwischen „Genauigkeit und Unbestimmtheit“ (MoE: 246) schwebt, beobachten: Hat die Entgrenzungserfahrung der *Unio mystica* kompatible Ähnlichkeit mit Ernst Machs<sup>87</sup> (1838–1916) entgrenztem, unrettbarem Ich, und geben sie als Synthese nicht ein poetisches Verfahren ab? Trägt Musils Essaysimusbegriff als Experiment oder Versuch verstanden, als literarisches Gedankenexperiment (vgl. MoE: 253) inszeniert, und der diesem nachgeformte Diskurs, der sich den Standards der „*Utopie des exakten Lebens*“ (MoE: 244ff., 247ff.) verpflichtet fühlt – „Utopie bedeutet das Experiment, worin die *mögliche Veränderung* eines Elements und die Wirkung beobachtet werden, die sie in

---

<sup>87</sup> Musils Bezug zu Mach ist ein Gemeinplatz der Forschung, weshalb nur das Unumgängliche mit auf den Weg gegeben sei. 1902 fiel die erste Beschäftigung Musils mit einem Werk des Autors: Es handelt sich um *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen* (1896). Machs radikaler Monismus, unter dem Namen des *Empirio-kritizismus* bekannt geworden, lieferte scharfen Gegenwind zu der tendenziösen „spekulativen Metaphysik“ der Jahrhundertwende, die bis dahin ging, hinter der „immanenten Welt als ‚eigentliche Wahrheit [...] eine transzendente Welt‘“ anzunehmen (Kroemer 2004: 69). Machs Position zum Ich ist wohl die einflussreichste gewesen und stellt eine Parallele zur Poetik des Impressionismus dar. Diese arbeitet Hermann Bahr innerhalb seines bekannten Essays *Dialog vom Tragischen* (1904) heraus. Das „unrettbare Ich“ Machs ist keine transzendental gestiftete Einheit mehr, sondern als Auflockerung dieser Vorstellung zu nehmen – eine Zusammensetzung von elementarteilchenartigen Sinneswahrnehmungen, die das Ich nicht mehr beheimaten, sondern in welche dieses buchstäblich aufgelöst ist. Musils Interesse für Mach gipfelt in seiner Dissertation *Beiträge zur Beurteilung der Lehren Ernst Machs* (1908).

jener zusammengesetzten Erscheinung hervorrufen würden, die wir Leben nennen“ (vgl. MoE: 246),– nicht ähnliche Züge wie der poetische Vorsatz Novalis<sup>88</sup> mit “Bildern und Begriffen im Vorstellungsvermögen [...] ganz auf eine dem physikalischen Experimentieren analoge Weise”<sup>89</sup> zu “experimentieren”<sup>90</sup> (Novalis III: 443)? Schließlich ist die plotinisch-mystische Synthese des Novalis, deren ästhetisches Ergebnis Poesie ist, ein “Experimentieren in Gott” (vgl. Janz 1973: 35), d. h. sie assoziiert nicht nur Spinozas *amor dei intellectualis*, sondern auch Thomas von Aquins *cognitio Dei experimentalis*.

## 10. Das mystische Ich als eigenschaftsloses Selbst

Noch eindringlicher als bis hierhin besprochen geht die Suche nach dem Selbst<sup>91</sup> oder nach dem “mystischen Ich” als dem “letzten festen Punkt” bei Musil aus dem Titel des Romans hervor, der nach dem Erstlingswerk *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß* (1906) sein eigentliches Hauptwerk darstellt. Das Syntagma *ohne Eigenschaften* führt den Leser geradewegs in Musils Konzept der Eigenschaftslosigkeit<sup>92</sup> ein – “auf der Ebene der Figur löse sich Ulrich ‘von seinen Eigenschaften, um den Kern des Ich wiederzufinden’” (Nübel 2006: 454).

Es ist den Werken des mittelalterlichen Mystikers Meister Eckhart entlehnt und eröffnet uns den christlich tradierten mystischen Horizont des Romans (vgl. Wagner-Egelhaaf 1995: 203). So findet sich bei Schmidt in seiner Studie *Ohne Eigenschaften. Eine Erläuterung zu Musils Grundbegriff*, dass „diese für Musil zentrale Wendung bei

---

<sup>88</sup> Vgl. hierzu unter 5.1.1. *Experiment* (Willemsen 1984: 217ff.).

<sup>89</sup> Die novalissche Analogie geht z. T. auf eine Ausführung Plotins zurück, nach der die Welt als Summe von Ding und Wesen in Gott und mit diesem über die ihm immanenten *logoi* verbunden sei (vgl. auch Lossky 1976: 98f., 107). Ich bin in dem Sinne einem Bekannten telefonisch verfügbar, als dass er meine Telefonnummer mit sich führt und mich mit dieser verbindet. Die Weltseele hat zudem das Vermögen die Dinge aus diesen hervorgehen zu lassen: Die Welt ist die in Erscheinung-getretene Weltseele (Drews 1907: 173). Sie trägt den Weltkörper. Vgl. auch das Kapitel *Das Wesen der Weltseele* (ebd.: 137–141).

<sup>90</sup> Das Ergebnis des poetischen Experimentierens ist mit “Machwerk” wiedergegeben (Novalis III: 448).

<sup>91</sup> Vgl. hierzu die Explikation Franks zur Philosophie Karl Wilhelm Ferdinand Solgers (1780–1819): „Wesen oder Sein eines Dinges wird also das sein, ‘was seine Merkmale und Eigenschaften nicht sind’ [...]. Erkennen wir — wie die Erfahrung uns lehrt — nur allgemeine Eigenschaften, so muß das Sein unerkennbar bleiben. Gleichwohl ‘dringt’ sich uns ‘das Gefühl auf’, hinter den Eigenschaften lauere ein ‘dunkles, einfaches und eigenschaftsloses Wesen’, das mit nichts Gemeinsamkeit aufweist und von nichts sich unterscheiden kann, dennoch aber die Einzigartigkeit der Individualität verbürgt [...] — das, was an ihm nicht allgemein ist.” (Frank <sup>2</sup>1990: 100). Einen Nachweis zur Solger-Rezeption bei Musil ist nur an einer Stelle der TB nachgewiesen (TB II: 84), so bleibt die Frage offen, ob der Einfluss eventuell als größer einzuschätzen wäre.

<sup>92</sup> Eine zweite Seite der ‘Eigenschaftslosigkeit’ (Charakterlosigkeit, Gestaltlosigkeit, vgl. MoE: 34, 150) Ulrichs, die mystisch untendenziös ist, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden, sie ergibt sich aber als ironisches Derivat des mystisch inspirierten Bezugs zu Eckhart.

Meister Eckhart nicht eine einmalige und zufällige Stelle ist [...], sondern ein bis zu definitiver Schärfe zugeschliffener Terminus“ (Schmidt, J. 1975: 48), den er im Sinne einer apophatischen Theologie<sup>93</sup> auf Gott bezieht, aber ebenso auch auf den Seelengrund des Menschen. Gott soll demnach nicht „mit den alten Kleidern der Attribute und Eigenschaften behängt, sondern in der namenlosen Wüste seiner Gottheit [...]“ hingenommen werden (Schmidt, J. 1975: 48). Musil heißt seinen Haupthelden Ulrich mit dem Beinamen „der Mann ohne Eigenschaften“, und lässt die Frage offen, ob der gleiche als Romantitel zusätzlich eine Umschreibung für Gott, ein verdecktes *Nomen Dei* sein könnte. Bei Eckhart ist diesbezüglich in seiner Predigt *Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quaedam ... (Lc 10,38)* Folgendes zu lesen (vgl. Schmidt, J. 1975):

Nun achtet auf die Unterscheidung, auf die ich euch hinweisen will. Wäre ich so vernünftig, dass alle Bilder, die je Menschen empfangen haben, und die in Gott selbst sind, vernünftig in mir stünden, und zwar, dass ich sie, im Tun und im Lassen, ohne Eigenschaft begriffen hätte, ohne Vor und ohne Nach, dass sie vielmehr in diesem gegenwärtigen Nu frei und ledig nach dem liebsten Willen Gottes stünden, um dem ohne Unterlass nachzukommen, dann wäre ich in Wahrheit Jungfrau, unbehindert von allen Bildern, und wahrlich so wie ich war als ich nicht war. Wie die Meister sagen, dass gleich und gleich allein eine Sache der Einheit sei, so muss auch der Mensch keusch sein und Jungfrau, der den keuschen Jesus empfangen will. (Eckhart 2013: 19)

Diese Predigt Eckharts loziert das vermeintlich wahre Selbst<sup>94</sup> (vgl.: Grätzel 2008a: XI) als eine Stadt in der Seele, die mal eine “Kraft im Geiste, die allein frei sei” genannt wird, mal “eine Hütte des Geistes”, dann wiederum als lichte Intelligibilität – ein Licht des

---

<sup>93</sup> Zum Begriff des Apophatischen, vergleiche u. a. Derrida (2014), Keller (1998: 9), Estermann (2011: 92) sowie Lossky (1976: 23–43).

<sup>94</sup> Vgl. “Denn es geht Eckhart um eine Hinführung des Lesers und Hörers zu deren eigenem Selbst, wie es vor seiner weltlichen Erscheinung, Verkörperlichung, Materialisierung – und damit Verstrickung – bestanden hat. Dieses *ursprüngliche Wissen* ist im *Sich-Wissen* immer und stets präsent. Das mittelhochdeutsche ‘eigenschaft’ hat im Unterschied zu der neuhochdeutschen Verwendung, die Bedeutung einer verstrickenden Bindung an das Eigene des Selbst bzw. an das Ego und seine Eigentümer.“ (Grätzel 2008a: XIff.) Ich lege in meiner Untersuchung den Akzent nicht primär auf diese Unterscheidung, mir geht es vornehmlich um die negative (Sprach-)Dialektik die hiermit entwickelt wird (vgl. hierzu Sells 1994: 8ff., 200ff.). „The meaning event is transreferential. Rather than pointing to an object, apophatic language attempts to evoke in the reader an event that is—in its movement beyond structures of self and other, subject and object—structurally analogous to the event of mystical union.“ (ebd.: 10)

Geistes, oder ein Fünklein beschrieben wird. Es entfaltet sich hier vor uns Eckharts Lehre vom Seelengrund, die ihre Wurzeln in der Antike hat (vgl. etwa Haug 2008: 290f.). Sein Diskurs kehrt sich dann im nächsten Schritt, in Anlehnung an Plotin (vgl. Stamatellos 22007: 23f.; u. CD<sup>95</sup>), ganz ins Apophatische (Eckhart 2013: 20):

Ich sage aber jetzt: es ist weder dies noch das. Es ist überhaupt kein Etwas; es ist höher über dies und das als der Himmel über der Erde. [...] Es ist von allen Namen frei und von allen Formen ganz los, ledig und frei, wie Gott in sich selbst ledig und frei ist. Es ist so *ganz eins und einfach*, wie Gott *eins und einfach* ist, dass man auf keine Weise es anschaulich machen kann.<sup>96</sup>

In der Eigenschaftslosigkeit des Selbst, des “einig Einen”<sup>97</sup> begegnet der Mensch also folglich dem eigenschaftslosen Gott (vgl. etwa Pannenberg <sup>3</sup>1979: 335). Das der

---

<sup>95</sup> Abk. von: *Corpus Dionysiacum Areopagiticum*. Siehe dazu etwa Dionysius, Areopagita (1990): *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*, hrsg. v. Beate Regina Suchla, Berlin: de Gruyter. Vgl. hierzu bei Stang (2012) das 5. Kapitel: “No Longer I”: *The Apophatic Anthropology of Dionysius the Areopagite* (153–196). Der Autor bezieht sich hier auf die abendländische mystische Tradition, u. a. auch auf Eckhart, um seine These von einer “eigenschaftslosen Anthropologie” bei dem Areopagiten zu bestärken. Diese Annahme sei dahingestellt, aber die Einsicht über einen von dem Areopagiten inspirierten und als eigenschaftsloses Selbst ausgelegten Persönlichkeitskern bei Eckhart ist dadurch sicherlich nachvollziehbarer gemacht.

<sup>96</sup> Vgl. „Seht, nun passt auf, so eins und einfach ist diese Stadt in der Seele, von der ich euch spreche, und die ich meine, und über alle Weise erhaben, dass die edle Kraft, von der ich gesprochen habe, nicht würdig ist, jemals einen Augenblick hineinzublicken, und ebenso die andere Kraft, worin Gott glimmt und brennt, die darf auch niemals hineinschauen, so gar eins und einfach ist diese Stadt, und so über aller Weise und allen Kräften ist *dies einig Eine*, dass ihm niemals Kraft oder Weise zuschauen kann, ja nicht einmal Gott selbst. Mit guter Wahrheit! und so wahr Gott lebt, Gott selbst schaut niemals einen Augenblick hinein und hat nie hineingesehen, insofern er sich darstellt in einer Weise und in der Eigenschaft seiner Personen. Dies ist gut zu verstehen, *denn dies einig Eine ist ohne Weise und ohne Eigenschaft*. Und wenn daher Gott jemals hineinschauen soll, so muss es ihn alle seine göttlichen Namen und seine persönliche Eigenschaft kosten: das muss er alles vorher lassen, wenn er je hineinschauen soll. Wie er einfach eins ist, ohne alle Weise und Eigenschaft: da ist er nicht Vater und nicht Sohn und nicht Heiliger Geist in diesem Sinne, und ist doch ein Etwas, das nicht dies und nicht das ist. Seht, so wie er eins ist und einfach, *so kommt er in das Eine, das ich eine Stadt in der Seele heisse*, und sonst kommt er auf keine Weise hinein: sondern so kommt er hinein und ist darin. *In diesem Stück ist die Seele Gott gleich* und auf keine andere Weise. Was ich euch gesagt habe, ist wahr: dafür stelle ich euch die Wahrheit als Zeugen und meine Seele als Pfand. *Dass wir eine solche Stadt seien*, in der Jesus eingeht und empfangen werde und ewig in uns bleibe in der Weise, wie ich gesagt habe“ (Eckhart 2013: 20f.) Was Eckhart hier elaboriert, ist die Lehre von der Natur und der Person Gottes – die Natur ist eine und einfache, wobei die Person durch das Dogma der Dreieinigkeit bestimmt wird. Doch den waghalsigen Sprung, den Eckhart hier macht, ist der, wo Gott um dem Bilde der Eigenschaftslosigkeit Rechenschaft zu zollen, selbst seine Persona als die Eigenschaften abtun muss, um in das Heiligtum der “Stadt der Seele” einzutreten (vgl. Eckhart 2001: 149). Diese Auslegung brachte ihm Ärger mit der eigenen Kirche und ein Urteil als Ketzer ein (vgl. hierzu Grotz 2009: 55).

<sup>97</sup> Vgl. Eckharts Predigt *Von der Erneuerung des Geistes* und Kobusch, Theo (2011: 382).

Seelengrund „von allen Namen frei“ und „von allen Formen los“ ist, hat er seinem göttlichen Ursprung zu verdanken.

Das 122. Kapitel des MoE *Heimweg* kann vor diesem Hintergrund metaphorisch als Ulrichs Rückkehr zu dieser „Stadt der Seele“, zu seinem wahren Selbst gedeutet werden. Interessant ist aber auch, dass Ulrich zu Hause angekommen, d.h. *daheim* von „Etwas“ *heim*gesucht wird das zwischen seiner „Einsamkeit“ und „Gott“ lag. Gies widmet gerade diesem Kapitel analytische Aufmerksamkeit und hält fest, dass „die aufgenommenen Umweltreize zu Manifestationen der inneren Erlebnisse [werden] und verdeutlichen das Erreichen eines neuen Erkenntnisschwerpunktes mit Hilfe des Gefühls“ (Gies 2003: 173), das bereits im darauffolgenden Kapitel *Die Umkehrung* mit einem ‘Anfall der Frau Major’ gipfelt, wie Ulrich den aZ da noch belächelt.

Interessanterweise, um bei den Zuschreibungen für das Göttliche zu verweilen, ist beobachtbar, dass das Bewusstsein der erzählenden Instanz mit seiner Omnipräsenz (vgl. MoE: 112) auf diese Weise mit einem göttlichen Attribut versehen ist, dass es in dem Punkt dem judäo-christlichen Gottesbild ähnlich wird, und ganz im Geiste der novalisschen magischen Synthesis *a priori*, denn „der echte Dichter ist allwissend“ (Novalis 1992: 133), den Rückschluss zulässt, diese Omnipräsenz als ein analoges Modell aufzufassen, wie der Allwissende um jeden Gedanken weiß. Gott wohnt jeder Bewusstseinsregung geheimnisvoll-,synthetisch’ bei. Dies steht ganz im Gegensatz zum Kreatürlichsein der Titelfigur Ulrich, deren welterschließendes Bewusstsein als Gefüge einer verworrenen, geschichteten Struktur dargeboten wird, deren eines ‘Bauelement’ auch als *mystisch* benannt werden kann. Erkennbar wird, dass sich diese Bewusstseinsstruktur ihrerseits in eine rationale und eine emotionale Sphäre spaltet.

## **11. Das ‘senti-mentale’ Bewusstsein**

Auch diese Tendenz zu einer Umakzentuierung innerhalb der Bewusstseinsstruktur ist in einem Tagebucheintrag vom 6. April 1905 nachweisbar. Musil nimmt sich vor „die Bilanz zwischen Bewusstem und Unbewusstem im korrekten Sinne [...] notwendigerweise einmal“ zu ziehen (vgl. zu Huch w.o. i. T.), und da ihm dafür die „beredeten Data“ bzw. „Erkenntnisse“ fehlen, will er „bei der Romantik und Mystik in die Lehre gehen“ (TB I: 139). Weiter notiert er: „Die einzige kritische Tätigkeit ist dabei, ihre Ideen auf den rein senti-mentalen Gehalt zu reduzieren d. h. abzuscheiden, was nur



unter einem gewissen metaphysischen Gesichtspunkt, etwa dem der Schellingschen Naturphilosophie möglich ist“ (ebd.).

Obwohl Musil für die angestrebte Bilanz methodologisch einen wissenschaftlich legitimierten, d. h. positivistisch anlautenden Ausgangspunkt bezieht<sup>98</sup>, bestätigt sich im Zitierten offenkundig die ganze Bandbreite der theoretisch relevanten Diskurse, in die Musils Perzeption der Weltwirklichkeit eingebettet ist.

Hier finden sich Spuren eines theoretischen Nexus, den Musil zeit seines Lebens beibehielt: das menschliche Ich ist von bewussten und unbewussten Strukturen durchsetzt, deren Gehalt als „senti-mental“<sup>99</sup> charakterisiert wird.

Im Geiste der Empfindsamkeit, Schillers und besonders der Romantiker postuliert Musil mit diesen Erwägungen, nicht nur ähnlich wie Freud<sup>100</sup>, dass das Gefühl eine mentale Seite hat<sup>101</sup>, sondern auch gerade umgekehrt – dass dem Mentalen ein Sentiment zugrunde liegt. Das Gefühl betritt so unauffällig die Bühne des musilschen Diskurses.

---

<sup>98</sup> Man vergleiche dazu Ulrich zu Anfang des Buches, der mit einer Stoppuhr in der Hand, also mit einer positivistischen Methode, versucht den Zusammenhang von Bewusstsein und Welt, d. h. “das Unmögliche zu berechnen”: “Er stand hinter einem der Fenster, sah durch den zartgrünen Filter der Gartenluft auf die bräunliche Straße und zählte mit der Uhr seit zehn Minuten [...] er steckte, nachdem er eine Weile im Kopf gerechnet hatte, lachend die Uhr in die Tasche und stellte fest, daß er Unsinn getrieben habe. Könnte man die Sprünge der Aufmerksamkeit messen, die Leistungen der Augenmuskeln, die Pendelbewegungen der Seele und alle die Anstrengungen, die ein Mensch vollbringen muß, um sich im Fluß einer Straße aufrecht zu halten [...] hatte er gedacht und spielend das Unmögliche zu berechnen versucht [...]” (MoE: 12).

<sup>99</sup> Zwar fällt dieser Eintrag in Musils Berliner Jahre (1903–1909), jedoch ca. fünf Jahre vor dem Eintrag *Bemerkungen über Apperceptor udgl.* (um 1910), zu dem trotz der Vorzeitigkeit eine gewisse Nähe erkennbar ist. Wahrscheinlich ist das Exzerpt und seine Ausarbeitung im Umkreis der *Vereinigungen* entstanden. Die Parallele, die ich hier unterstreichen möchte, liegt zwischen dem Gebrauch des Begriffs “senti-mental” und der Annahme aus dem ‘Apperceptor’, wo es unter Punkt 4. heißt: “Wir müssen nun annehmen, dass der Apperceptor selbst wieder einen intellektuellen und einen emotionalen Faktor hat. Denn es gibt eine Apperception bloß von Seiten des intellektuellen Faktors. Wir können sehr wohl die Umwelt wahrnehmen und uns auch intellektuell Rechenschaft geben (was wohl Apperception voraussetzt), dennoch aber innerlich beziehungslos zu ihr bleiben und sie uns entfremdet fühlen” [hier beginnt bereits Musils Diskurs über Depersonalisation, der von Oesterreich geprägt ist, IZB] (TG II: 927 f.). Folglich gibt es also auch einen bloß emotionalen Faktor bei der Weltwahrnehmung.

<sup>100</sup> Vgl. *Das Unbewußte* (1915) und darin das III. Kapitel *Unbewußte Gefühle* (Freud 1975: 136ff.). Trotz psychoanalytischer Lesarten des Werks Musils gilt in der Forschung als nachgewiesen, dass der “unmittelbare Einfluss Freuds” (Roth, U. 2012: 185f.) auf Musils Schaffen als eher gering einzuschätzen ist. Auch ist von einer Lektüre und Auseinandersetzung mit psychoanalytischen Schriften erst um 1908 auszugehen (vgl. ebd.). Nach Corino ist “die Lektüre aus Musils frühen Jahren aufgrund der Tatsache, dass seine ganze Bibliothek im Wien des Jahres 1945 vernichtet wurde, nur noch in Ansätzen zu rekonstruieren” (Corino 2003: 130).

<sup>101</sup> Vgl. “Während emotionales Erleben und Verhalten in laienpsychologischer Sicht relativ eindeutige Phänomene zu sein scheinen, tut sich die wissenschaftliche Psychologie – darin jedenfalls scheint Übereinstimmung zu bestehen – auf eine Definition des psychologischen Konstrukts ‘Emotion’ schwer. Emotionen gehören zu den meist umstrittenen Phänomenen in der Psychologie” (Euler/Mandl 1983: 5). „Eine Emotion ist, so verstanden, eine kurze vorbereitete, präkognitive, mehr oder weniger automatische Stimulierung eines Affektprogramms“ (ebd.). Vgl. auch Solomons (2009) Auseinandersetzung mit neurobiologischen Definitionen von Emotionen, sowie Roberts (2009).

Sowohl eine Vorbedingung, als auch von Anfang an steter Begleiter von Musils Überlegungen war dabei die Auseinandersetzung mit dem Ethischen – „Nur an seinen Handlungen erkennt man sich. Nicht am Bewußten. Sie strömen aus dem Unbewußten. (die richtige Mengung von Bewußtem und Unbewußtem ist das Ideal der Romantik [...])“ (TB I: 138). Das Ethische ist eine Dimension, die sich an das ganze Wesen des Menschen richtet – Handlungen, „welche das Leben einschneidend ändern, [...] bereiten sich ohne unser Wissen in uns vor, und wir müssen uns oft begnügen, das Geschehen zu konstatieren, mitunter selbst ohne den Zusammenhang ganz zu überblicken“ (TB I: 138f.) Der „gute“ Wille des bewussten Menschen wird stets „von den aus dem Unbewußten aufsteigenden Regungen“ durchbrochen (ebd.).

Das Unbewußte wird aber mit durch das Bewußte geformt. Es besteht teils aus Anlagen teils aus Spuren. Die Anlagen, heißt es, seien gewissermaßen die Spuren des Gattungs →u Familien← bewußtseins [...] Mit einem Worte: Ist unser bewußter Mensch eine Gewähr für den Unbewußte? (TB I: 139)

Diese Gedanken begleiten Exzerpte aus Huchs Buch, deren Fokus die historische Perspektive der Kriegs- und Gewalterfahrung des Mittelalters ist. Diese Erfahrung scheint mit der Qualität der Selbstansicht und dem Grad des Selbstbewusstseins der Epoche von sich nicht deckungsgleich zu sein – „Die unruhigen zarten Träume des Mittelalters und die blutigen Taten, in denen sich diese Träume wälzen“ (vgl. ebd.), lassen den tiefen Abgrund zwischen ihnen deutlich werden und Musil zwiespältig erscheinen.

## **12. Rousseau und das kontemplative Naturgefühl**

Beim ‘romantischen’ Hintergrund, der hier bloß in ein paar Zügen skizziert wurde, ist neben dem bereits geleisteten Seitenblick auf Novalis, als den für Musil wichtigsten Frühromantiker, auch auf Rousseau (1712–1778), als den “Urvater” der Romantik (vgl. Breunig 2002: 61), zu verweisen. Musil schreibt: “Der Zustand Rousseaus – nicht seine Lehre [...] war Lebensberauschung, Lebensandacht, Lebensglaube, ein Zustand, aus dem Religion entsteht. Die große ungeteilte Kraft des Lebens gilt es zu bewahren. Er nannte sie bald Gefühl, Genie, Naivität, Natur, die schöne Seele” (TB I: 157).

Bei Rousseau verlagert sich der Schwerpunkt der Weltauffassung aufs Fühlen – als dem “ersten Zustand des Menschen im Naturzustand” (Breunig 2002: 55). Aus dem Gefühl heraus kontempliert er dann auch diesen Naturzustand. Das Gefühl

„[leistet] [...] das, was dem Zugang der Reflexion verstellt ist [...] [D]as Gefühl – d. h. was gerade nicht rational ist – kann für Rousseau die Wahrheit menschlichen Daseins in einem Bilde angeben [...] das Gefühl spricht in demjenigen, der die Natur in der Kontemplation betrachtet und sie bewundert” (Breunig 2001: 55f.).

Der romantische Dichter “sehnt sich nach dem Unendlichen”<sup>102</sup> (ebd.: 61). Die unendliche Natur ist es, der sich Rousseau im Bewunderungszustand einer innigen Verwandtschaft in seinen *Les Confessions* (1782) anvertraut: “o nature! o mamere! me voici sous ta seulle garde; [...] qui s’interpose entre toi et moi” (Rousseau 1968: 418), um die Schranken des begrifflichen Denkens aufzubrechen (vgl. Breunig 2002: 54). Diese Grenzüberschreitung – “im Gefühl [...] spricht die Natur selbst” (ebd.: 56) – markiert Rousseau mit dem Wort Kontemplation (vgl. ebd.). Die ‘rousseauistische’

---

<sup>102</sup> Vgl. folgendes Schlegel-Zitat: „’Das Wesen der Philosophie besteht in der Sehnsucht nach dem Unendlichen’“ (bei Frank 1990: 29). Es stellt sich die Frage, ob diese Sehnsucht-nach auch mit einem Gefühl-vom Unendlichen umschrieben werden kann, das für den Bereich der Mystik charakteristisch ist. Das Gefühl vom Unendlichen kann auch nach Freud (der Romain Rolland zit.) als “ein Gefühl wie von etwas Unbegrenztem, Schrankenlosen, gleichsam ‘Ozeanischen’” (Freud 1994: 31f., Anm. 1) ausgedeutet werden. Freud interpretiert es als ein “erhalten gebliebene[s] primäre[s] Ichgefühl, das die Außenwelt noch nicht von sich abgetrennt hat” (ebd.), und kann seine Existenz bei sich nicht bejahen. Der von Freud zitierte R. Rolland will darin “ein Gefühl [...] die Empfindung der Ewigkeit” und die “Quelle der Religiosität” entdeckt wissen (vgl. Wagner-Egelhaaf 1989: 54). Diese Hypothese ist gewiss auch in Bezug auf Musil eine Überlegung wert, ob ein mystisches Weltgefühl bei Musil darin seinen Ursprung haben dürfte. Vgl. dazu: „’Das Unendliche!’ Törleß kannte das Wort aus dem Mathematikunterricht. Er hatte sich nie etwas Besonderes darunter vorgestellt [...] Und nun durchzuckte es ihn wie mit einem Schläge, dass an diesem Wort etwas furchtbar Beunruhigendes haften [...] Etwas über den Verstand–Gehendes, Wildes schien durch die Arbeit irgendwelcher Erfinder hineingeschlüpfert worden zu sein und war nun plötzlich aufgewacht und wieder fruchtbar geworden. Da in diesem Himmel stand es nun lebendig über ihm und dröhnte und höhnte. Endlich schloss er die Augen, weil ihn dieser Anblick so sehr quälte.“ (GW6: 63). Will man den apophatischen Zuschreibungen “über den Verstand–Gehendes” und dem Indiz folgen, dass Törleß “die Augen schloss”, könnte sich diese Annahme bei Musil als erwiesen bestätigen. Auch im MoE schimmert dasselbe Motiv durch, so etwa in Diotimas schwärmerischem Ausruf: „Oh, es gibt grenzenloses Gefühl!“, der auf Ulrichs Frage Antwort geben soll, ob sie denn wirklich glaube, „daß es ein grenzenloses Empfinden“ gäbe (MoE: 575). Vgl. hierbei auch: „O warum bin ich hier geengt, gebunden./ Beschränkt mit dem unendlichen Gefühl.“ (Schillers vermeintlich letzten Worte, auch in *Demetrius* eingearbeitet, Schiller 1980: 46). Vgl. bei Schiller auch in *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* unter §22. *Physiognomik der Empfindungen* : “Das Gefühl der Unendlichkeit, die Aussicht in einen weiten offenen Horizont, das Meer und dergleichen dehnt unsere Arme aus, wir wollen ins Unendliche ausfließen” (Schiller 1994: 317).

Naturbetrachtung geht zu einem Zeitpunkt der Ideenentwicklung in eine romantische *Naturmystik* über, die auch innerhalb des religiösen Erlebens seit dem christlichen Mittelalter überliefert ist. Diese Einsicht teilt auch Musil. In seiner ideengeschichtlichen Beobachtung hält er fest, dass “[d]as *unmittelbare Lebensgefühl*, die Glückseligkeit im Augenblick, die *Ganzheitsempfindung*, die die Natur mitteilt, [...] die Verweltlichung der Mittelalterlichen *Klostermystik* [ist]” (TB I: 157).

So schließt sich der Kreis. Zu unterstreichen ist auch die Parallele, die Musil zwischen dem “Rousseauismus” (GW8: 1392) und seinem anderen Zustand zieht: Im Essayfragment *Der deutsche Mensch als Symptom* (GW8: 1394ff. unter *Die Gegner der Tatsachen*) taucht synonym zum aZ die Wortkombination “kontemplativer Zustand” auf und zwar als Gegenstück zum Normalzustand (ebd: 1397, vgl. auch TB I: 659). Kühne ist überzeugt davon und kommt somit einer generellen Beobachtung der Musil-Forschung entgegen, dass „das, was das Wesen der Kontemplation ausmacht, die ‚Schau‘, die ‚Betrachtung‘“, das Erlebnis, „schon dem Wortsinn nach – ein ebenso mystisches wie ästhetisches Phänomen (ist)“ (Kühne 1968: 132).

### 13. Das Gefühl bei Novalis

Um wieder bei einem der wichtigsten und bekanntesten unter den deutschen Frühromantikern anzuknüpfen, wobei der Übergang zum subjektiven Idealismus<sup>103</sup> gemacht werden soll, ist noch einmal betonenswert, dass: “[f]ür Novalis”, ebenso in Anlehnung und in Auseinandersetzung mit der Philosophie Fichtes, “die Außenwelt [...] Gemüt, also eine besondere Form der Innenwelt geworden [ist]” (Grätzel/Ullmaier 1998: 59). Dabei handelt es sich um die “Sensibilität”, welche seit der europäischen Aufklärung das Gefühl zur Grundlage hat, d. h. es geht um die “Disposition zu sinnlicher, gemüthafter Welterfahrung und Weltaneignung” (Franke 1981: 131f.). Ausführlich ist dieser

---

<sup>103</sup> An dieser Stelle sei an das mit *Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* (1796) überschriebene Fragment erinnert. Ein Text aus dem Schelling-Hölderlin-Hegelschen-Umkreis, der von der Forschung als “Ouvertüre” für die Romantikepoche genommen wird. Eine prominente Rolle hat hierbei Hölderlin gespielt, der vor allem die Meinung vertreten hat, dass eine Vollendung der Philosophie allein auf dem Feld der Ästhetik statt zu finden hat und nicht auf dem Feld des Wissens, wie es Schelling und Hegel vertraten (Lacoue-Labarthe/Nancy 2016: 51). In seinem berühmten Brief an Schiller vom 4.9.1795 heißt es, dass die Forderung an ein in unendlicher Progression begriffenes philosophisches System darin enthalten sein soll, dass “[...] die Vereinigung des Subjects und des Objects in einem absoluten – Ich oder wie man es nennen will – zwar ästhetisch, in der intellectuellen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist, wie die Annäherung des Quadrats zum Zirkel, und daß, um ein System des Denkens zu realisieren, eine Unsterblichkeit ebenso notwendig ist, als sie es für ein System des Handelns [...]“ (Hölderlin 1954: 180f.).

thematische Schwerpunkt von Weier behandelt worden, wo es zu Novalis heißt, in seiner Dichtung kehre die Welt ein in das Gemüt, ja wird am Ende selbst Gemüt, in diesem werde alles vereint und verknüpft, was für den Verstand auseinanderfalle (Weier 1968: 551, u. passim).

In der fichteschen Transzendentalphilosophie selbst nehmen nach Schmidig Gefühle von Anfang an einen zentralen Platz ein (Schmidig 2000: 198). Dem Gefühl kommt “zwischen der Vorstellung des Dinges und dem Ding an sich eine Mittlerrolle zu”; so will Fichte den Realismus, Kritizismus und Skeptizismus als überwunden wissen (ebd.). Eine Schlüsselstelle bei Fichte lautet wie folgt:

daß die Dinge allerdings bloß als Erscheinungen vorgestellt, dass sie aber als Dinge an sich gefühlt werden; dass ohne Gefühl gar keine Vorstellung gar nicht möglich sein würde; dass aber die Dinge an sich subjektiv, d.h. nur inwiefern sie auf unser Gefühl wirken, erkannt werden. (Fichte 2014: 4)

Bereits bei Fichte ist der Zugang des Subjekts zur Welt demzufolge eigentlich ein Weltgefühl (vgl. Class/Soller 2004: 385f.), und somit “[wird] das Gefühl zum Garanten einer unabhängig vom Ich existierenden Realität” (Schmaus 2000: 12).

“Das Kriterium aller Realität ist das Gefühl” (Fichte 1979: 3) ist eine Beobachtung Fichtes – die als romantischer Aufruf hätte gelten können – was dieser vermittelt durch Novalis letztlich auch leistet (vgl. Schmaus 2000: 12). Bei der Geistestätigkeit des Menschen allgemein kommt innerhalb Fichtes Theoretisierung dem Gefühl wie angemerkt eine gewichtige Rolle zu. Damit ist seine erkenntnistheoretische Funktion mitverstanden, im Sinne einer Selbst(-emp-)findung<sup>104</sup>. So stoßen wir bei Fichte, wie erwartet, auf den Begriff des “Selbstgefühls”<sup>105</sup>. Frank zufolge beginnt “[d]ie Geschichte des Ich mit einem Selbstgefühl” (Frank 2002: 14). Im Kontext der Fichte-Studien<sup>106</sup> wird

---

<sup>104</sup> “‘Es wäre’, ergänzt Schlegel in späteren Notizheften, ‘wohl richtiger zu sagen – DAS ICH SUCHT SICH SELBST, als: es setzt sich selbst. ( Also Ich < Ich )’. Das Ich findet sich immer schon vor: seine Tatsächlichkeit geht dem unwegdenkbaren, gesuchten Grunde zeitlich zuvor.” (zit. n. Frank <sup>2</sup>1990: 65)

<sup>105</sup> Schmaus führt diesen Begriff Fichtes auf den Einfluss von Jacobis Schrift *Lehre des Spinoza* (1789) zurück (vgl. Schmaus 2000: 15).

<sup>106</sup> Für die Stellung des Gemüts bzw. Gefühls im philosophischen Denken Novalis’ spielten neben Fichte und Kant auch Jakobi, Hemsterhuis und Tiedemann eine wichtige Rolle. Die eher spät erfolgte Böhme-Studie ist neben der viel einflussreicheren Plotin-Darstellung Tiedemanns ein Grund für die mystischen Facetten in Novalis’ Denken und Schaffen. Besonders mit der Krankheit Sophies, der Verlobten, klangen diese immer wieder durch und nahmen mit ihrem Tod eine neue dunklere Qualität ein.

diesem nun bei Novalis ein vergleichsweise hoher Stellenwert zuerkannt<sup>107</sup>. Novalis nähert sich nun eigens der Selbstbewusstseinsproblematik (vgl. Schmaus 2000: 15). Ist Philosophie Selbstbetrachtung, fragt sich Novalis, und verneint sogleich, um weiter mutzumaßen, ob sie nicht Selbstgefühl sein könnte: “Was ist denn ein Gefühl?” (Novalis II: 113). Die Antwort überrascht nicht “/Die Philosophie ist ursprünglich ein Gefühl. Die Anschauungen dieses Gefühls begreifen die filosofischen Wissenschaften./” (ebd.). Wohlgermerkt dieselbe Frage stellt sich auch Musil in seinen Gefühlskapiteln, doch „dem Begriff nach, und auf trockene Art“ (MoE: 1254). Musil handelt drei Zugänge zum Gefühl ab, von denen der eine „volkstümlich“ sei, und das „Gefühl als einen Zustand“ betrachtet. Dies geschehe „unter dem ungewissen Eindruck der Wahrnehmung, daß wir in jedem Augenblick des Gefühls, und inmitten seiner beweglichen Veränderung, nicht nur unterscheiden können, daß wir fühlen, sondern es auch als etwas scheinbar Ruhendes erleben, daß wir im Zustand eines Gefühls beharren“ (MoE: 1255).

Mehr oder minder erfolgt hiermit die Erklärung dafür, weshalb der *andere Zustand* als ein Gefühlszustand bestimmt wird, und nicht allein als Gefühl.

Novalis [legt] dem reflexiven Selbstbewusstsein ein vorreflexives, unmittelbares Selbstbewusstsein zugrunde [...] Das Selbstgefühl ist Ausdruck des Zustands einer vorreflexiven ‘Identität-mit-sich-selbst’ [...] es [ist] die Möglichkeitsbedingung jedes reflexiven Selbstbezugs. (Schmaus 2000: 15)

„Das Ich fühlt sich selbst“ heißt es dann bei Novalis (Novalis II: 105), und: “Die Grenzen des Gefühls sind die Grenzen der Philosophie” (ebd.: 114). Schmaus’ Erörterungen hierzu beruhen unter anderem auf Franks Studie *Das Problem ‘Zeit’ in der deutschen Romantik* (21990), die für den analysierten Zusammenhang einer ideengeschichtlichen Auslotung des Zeitpunkts der theoretischen Hinwendung zum Gefühl innerhalb der Theoretisierungen zur Selbsterkenntnis in der Frühromantik besonders erhellend wirkt.

Um zum Selbst-Bewusstsein zu gelangen, bedarf das Selbstgefühl nach Novalis dennoch der Reflexion (Schmaus 2000: 15), es kann sich nicht selbst fühlen (Novalis II: 114). Novalis’ “dialektische[s] Verhältnis” von “Gefühl und Reflexion” enthält eine

---

<sup>107</sup> Weiterführendes zur Problematik des Selbstgefühls in der Romantik findet sich bei Frank (2002) und Loheide (2000).

Dynamik der Selbstbewusstwerdung (vgl. ebd.). Schmaus schlussfolgert, dass sich im Selbst-Gefühl bei Novalis das Absolute dem Ich offenbart. Auch Weier kommt zum gleichen Schluss (Weier 1968: 549). Das In-Erscheinung-getretene Absolute ist als “Ursprünglich Idealreale oder realideale” verstanden (Novalis II: 114). Das Gefühl wird innerhalb dieser Relation “als rezeptives, ungegenständliches Bewusstsein des Absoluten [...]” bestimmt, ohne dass es selbst um seinen eigenen Status weiß (Schmaus 2000: 15). Daher handelt es sich beim Selbstgefühl als “‘unbewusste[m]’ Zustand” auch um ein Gefühl vom Absoluten (ebd.). Darin ist in sich eine Identität bezeugt. Zudem ist für das Gefühl die Reflexion als Nicht-Gefühl erfahren (vgl. ebd. und Novalis II: 118ff.).

#### **14. Apperzeption: „gefühltes und gedachtes Ich“**

Selbstgefühl ist dadurch bedingt immer schon an sich als Grenzerfahrung angedacht, als Kippfigur eines Übergangs zwischen “gefühltem und gedachtem Ich” (Schmaus 2000: 17). Dieser Übergang kann vom Selbstgefühl her, d. h. als Selbstbewusstsein, bereits die mystische (Selbst-)Erfahrung sein. Mystisch ist also nicht nur der mitverstandene Gottesbezug bei Novalis, sondern die poetisch verstandene Möglichkeit innerhalb seines Selbst, dann ausgeweitet auch auf die Welt, etwas als mystisch/magisch zu markieren. “Gibt es eine magische Intelligenz i.e. Vernunft” (Novalis III: 419)?

Diese Frage ist innerhalb zweier Kontexte gestellt: erstens als Suche nach einer Antwort für die Möglichkeit einer “Poetischen Weltform” (ebd.), worauf weiter unten eingegangen wird. Und zweitens im Kontext von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, die in der Frage nach der Möglichkeit von “synthetischen Urtheilen a priori” (ebd.: 419) anklingt, welche zum selben Fragment gehört. Dieser zweite Zusammenhang ist weit komplexer und schwieriger zu explizieren, weil er ein fundiertes Verständnis der Theoretisierungen Kants voraussetzt hat. Nichtsdestotrotz ist dessen Erhellung gerade für den MoE dringend notwendig. Aus jenem erklärt und stützt sich die im Rahmen der vorliegenden Arbeit aufgestellte Analogie zwischen der novalisschen magischen Apperzeption und der emotionalen Apperzeption, die Musil in den Fragment gebliebenen Ausführungen *Bemerkungen über Apperzeption udgl.* (TB II: 927–934) als Hypothese unausgearbeitet stehen lässt. Eine Begründung für diese Parallele findet sich m. E. darin, dass Musil die emotionale Apperzeption, welche er zur Grundlage für den aZ nimmt, immer mehr ‚mystifiziert‘. Dies geschieht vor allem, indem er den Begriff der

*participation mystique* Lévy-Bruhls heranzieht, und auch mittels der Nähe, die er zur Ästhetik Plotins aufbaut. Beim Letzten ist die strukturelle Ähnlichkeit zwischen der *Unio mystica* und dem aZ fokussiert. Ein weiteres Argument liegt in der augenscheinlichen Parallelität des magischen Idealismus von Novalis, der in einer Demontage mystische Elemente aufweist, die den Bereich des Mystischen auch bei Musil auf ähnliche Weise prägen. Aus diesem Grund spreche ich bei Musil von einer mystischen Apperzeption als notwendiger Voraussetzung für den Begriff des (mystischen) Weltgefühls bzw. dessen psychologische Struktur.

Novalis setzt sich innerhalb seiner Prämisse über die Existenz magischer Intelligenz mit Kants Philosophie auseinander, deren einer Grundbegriff auch die “ursprüngliche Apperzeption” (Stein 2004: 131) ist, welche als “prädiskursiv[er] Vollzug” angedacht, einen “transzendentalen Einheitspunkt“ abbildet „aus dem alle Erkenntnis a priori entspringt” (ebd.). Dieselbe liegt dem cartesischen “‘Ich denke’ als Handlung, in der Anschauung und Denken im Vollzug identisch sind”, zugrunde (ebd.). Die “ursprüngliche Apperzeption” wird hier als transzendentaler einheitsstiftender Identitätsvollzug verstanden. Sie wird auch mit “Synthesis” oder “Einheit” umschrieben (ebd.) und letztlich als “reine Form des Selbstbewusstseins” begriffen. Die “synthetische Einheit der Apperzeption” ist bei Kant so erklärt, dass diese als “ursprüngliche Synthesis allem empirischen Bewußtsein vorausgeht” (ebd.). Schließlich besteht “dieses Vermögen eben in nichts anderem, als ‘a priori zu verbinden’ und ist der vorbegriffliche Vollzug der Urform des Verbindens. Insofern sind die Gegenstände der Erscheinungswelt durch den Verstand a priori hervorgebracht [...]” (ebd.). Hier hakt Novalis mit seinem magischen Vermögen ein, einerseits knüpft er hieran an, andererseits zieht er, wie wir seiner Frage ablesen können, die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori in Zweifel.

Dem Verhältnis von äußerem Gegenstand und innerer Vorstellung, sowie der Verknüpfung von Vorstellungen und ihrer Abstraktion in Begriffen haftet immer etwas Geheimnisvolles an, und so läßt sich auch das Verhältnis von Erfahrung, Gegenstand und Urteil, wie Kant es darstellt, als ein magisches Verhältnis und das Vermögen der ‚Synthesis der Einbildungskraft‘ als ein magischer Akt der Vernunft auffassen. (Stieghahn 1964: 64f.)



Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass bei Novalis der Begriff der magischen Apperzeption Verwendung finden dürfte. “Die Welt der sinnlichen Erscheinungen steht also unter den formalen Bedingungen von Raum und Zeit und der Einheit der Apperzeption. Zusammengenommen machen diese die Möglichkeit der Erfahrung als einer ursprünglichen Synthesis aus” (Stein 2004: 132).

Es stellt sich nun die Frage, warum Kant die (synthetische) Einheit der Apperzeption zunächst transzendental und dann objektiv (B139) nennt? Beisbart gibt hierzu eine Antwort. “Kant nennt die Einheit der Apperzeption transzendental, weil sie synthetische Erkenntnis a priori möglich macht (B132/178). Sie heißt objektiv, weil sie eine Bedingung an objektive Erkenntnis ist (B136–8/181–2); objektive Erkenntnis meint Gegenstandserkenntnis” (Beisbart 2008: 2).

Stieghahn vertritt die Meinung, dass Novalis das Magieproblem in diesem Kontext immer schon als ein erkenntnistheoretisches Problem aufgefasst hat (Stieghahn 1964: 64): “Die alte Magie ist schon immer auch Erkenntnismagie gewesen, d.h. das Erkennen wurde als ein magischer Akt aufgefaßt [...]”.

Im Vorangegangenen wurden die Ursprünge des magischen Idealismus bei Novalis’ gesucht. Musil greift den Begriff der Apperzeption innerhalb seines Psychologiestudiums auf, und zwar bei Wilhelm Wundt (1832–1920). Wundt verdankt ihn der Lektüre Leibniz’, auf den die Begriffe Perzeption und Apperzeption zurückgehen. Kants Ausführungen sind für Wundt sekundär, Leibniz’ dagegen maßgebend, weil sie psychologisches Potenzial bergen:

Apperzeption hat zwei Bedeutungen: Erstens eine klare Vorstellung gegenüber einer dunklen, bloßen Perzeption, und, zweitens, die Aufnahme eines Sinneseindrucks in das Bewusstsein und Selbstbewusstsein als Wahrnehmung und Reflexion. In diesen Zusammenhang stehen die Gedanken über Individualität, Selbst und Person. (Fahrenberg 2016: 50)

Den Einfluss des leibnizschen Begriffes auf Wundts Psychologie arbeitet Fahrenberg heraus:

Wundts Apperzeptionstheorie bezieht sich zunächst nur auf die Aufmerksamkeit und die aktive Aufmerksamkeitssteuerung, wird dann auf die psychischen (apperzeptiven) Verbindungen von Sinnesempfindungen, Vorstellungen, Gefühlen und Willenstätigkeit erweitert und metapsychologisch in dem Verständnis von (Selbst-) Bewusstsein als höchster Synthese aufgefasst. Bereits in der 1. Auflage der *Grundzüge* (1874) gibt es einen Abschnitt über Sprache und Apperzeption, und die erste von Wundt in Leipzig betreute Doktorarbeit von Friedrich (1883) diente der Apperzeptionsforschung. Wundt beschreibt ausführlich die empirische Analyse dieser Vorgänge und verschiedene Aspekte. [...] Die Apperzeptionspsychologie bleibt nicht auf ihr experimentalpsychologisches Fundament begrenzt, sondern bildet einen Leitgedanken von Wundts gesamter Psychologie. Die philosophische Idee, Bewusstsein als Synthese psychischer Tätigkeiten zu bestimmen, erhält durch Wundt eine experimentalpsychologische und neurophysiologische Fassung. (ebd.).

Weil dieser Zusammenhang weiter unten wieder aufgegriffen wird, wo von Musils *Bemerkungen über Apperceptor udg.* (TB II: 927–935) noch einmal die Rede sein wird, werde ich auf ihn, nach einem letzten Hinweis, hier vorerst nicht weiter eingehen. Dieser leitet sich aus dem Schluss ab, dass Wundt mit seiner Apperzeptionstheorie der alten (philosophischen, d. h.,) kantischen Idee, Bewusstsein als Synthese psychischer Tätigkeit zu bestimmen, neues Leben eingehaucht hat, indem er ihr eine experimentalpsychologische und neurobiologische bzw. kognitive Fundierung gab (vgl. Fahrenberg 2016: 50).

## **15. Die poetische Weltform**

Das Poetische als zweite Kontextualisierungsmöglichkeit des *magischen Idealismus* bei Novalis im Rahmen einer “poetischen Weltform” (Novalis III: 418f.) ist hierbei ein freier Actus des sinnstiftenden Selbstbezugs – “Glauben [ist] Wahrnehmung des realisierten Willens” (vgl. Novalis III: 420). Ungeklärt bleibt, ob es sich um den menschlichen oder den göttlichen Willen handelt. Wahrscheinlich ist damit der letztere gemeint, weil es im Vorsatz “angewandter – irdischer Glauben – Willen” heißt, was einen Rückschluss auf

den menschlichen Willen zulässt. Einen weiteren Anhaltspunkt liefert der Satz: “Denn Wille ist nichts, als magisches, kräftiges Denkvermögen”, d. h. “als magisches, wundertätiges Denken” ist er dem “willkürliche[n] Gebrauch der Körperwelt” gleichgesetzt (Novalis 1992: 119). Trotz des Willens zur magischen Macht bleibt Novalis’ Programm der Schwerkraft der Erde untertan. Was als magische Omnipotenz anlandet: “Die Welt hat eine ursprüngliche Fähigkeit, durch mich belebt zu werden. Sie ist überhaupt a priori von mir belebt – Eins mit mir. [...] die Welt [muß] die ursprüngliche Anlage haben, sich nach mir zu richten, meinem Willen gemäß zu sein” (Novalis 1992: 118), muss ihren infantilen Höhenflug einbüßen und sich in der symbolischen und figurierenden Sprachwelt der Poesie beheimaten lassen – hier kann Romantisierung tatsächlich gelingen ohne Einbüßung ihrer Ontologie.

Dort ergibt sich die Ebene der Bedeutung für das gefühlte Sein, durch eine subjektive Setzung seitens des Selbst bezogen auf die Sphäre des Idealrealen/Realidealen (vgl. a. Weier 1968: 565). So geschieht Magie – “Gott ist in dem Augenblicke, als ich ihn glaube” (Novalis III: 419). Glaube ist eine Umschreibung für die Verwebungen des Intelligiblen und des Sinnlichen, Gott und der Welt – des göttlichen und des menschlichen Subjekts. Glaube ist dementsprechend *die* magische Handlung. Als Mittelglied tritt dabei die Weltseele auf<sup>108</sup> (vgl. w. u. im Text). Der Glaube ist dabei für die Wahrnehmung der “anderen Welt” konstitutiv: “Glauben ist hienieden wahrgenommene Wircksamkeit und Sensation in einer andern Welt – ein vernommener transmundaner Actus” (ebd.: 420). Novalis sinniert: “Was ist Mystizismus – was muß mystisch (Geheimnisvoll) behandelt werden?” und antwortet alsbald “Religion, Liebe, Natur, Staat” (Novalis III: 420). Mit anderen Worten: die Welt und mit ihr alles Sein inbegriffen, als Form und Stoff des menschlichen Daseins verstanden, ist einer mystischen Anschauung zu unterwerfen.

## **16. Das romantische Motiv einer “anderen Welt”**

Im nächsten Schritt möchte ich ein weiteres Motiv bei Novalis aufgreifen, das von der Existenz einer “andern Welt” (Novalis III: 420) nämlich. Im vorangegangenen Absatz wurde es bereits angerissen. Es scheint mir im Zusammenhang mit Musils Idee eines grundsätzlich Anderen zu stehen. Musil benutzt es als Zuschreibung für verschieden Gegenstandsbereiche.

---

<sup>108</sup> Vgl. *Poeticismen*, etwa Fragment Nr. 118,15 (Novalis II: 551).

Denn er meinte mit dem Wort Glauben ja nicht sowohl jenes verkümmerte Wissenwollen, die die gläubige Unwissenheit, die man gemeinhin darunter versteht, als vielmehr die wissende Ahnung, etwas das weder Wissen, noch Einbildung ist, aber auch nicht Glaube, sondern eben ‚jenes andere‘, das sich diesen Begriffen entzieht. (MoE: 826)

“Ulrichs Erfahrung einer veränderten Wahrnehmung und eines veränderten Denkens führt ihn zu der Überzeugung, daß es außer der normalen noch eine zweite Wirklichkeit gebe” (Heydebrand 1969: 111). Diese Erfahrung ihrerseits ist der Auslöser für die Vermutung, “daß es zwei verschiedene Zustände des Menschen und der Wirklichkeit gebe”, und begründet den Vorsatz bei Ulrich, eine psychologische Erklärung für das “andere Gefühl” zu suchen (vgl. ebd.: 117). Das andere Gefühl steht theoretisch mit dem Apperceptor-Fragment in Verbindung. Weil Musil neben einer intellektuellen auch von einer emotionalen Apperzeption ausgeht, sieht er eine emotionale “Relation der Umgebungswelt zum Ich” als vorhanden, d. h. die emotionale Apperzeption stützt “de[n] ganze[n] Unterbau der gewohnten Wahrnehmung der Außenwelt” und ist auch am “Zustandekommen des normalen Weltbildes u des Ichgefühls beteiligt” (TB II: 927f.)<sup>109</sup>. Sofern Musil hier den Begriff des Ichgefühls benutzt, wäre es differenzierter, zusätzlich zum Weltbild auch von einem dazugehörigem, dies begleitendem Weltgefühl zu sprechen (ebd.), als einer weiteren Dimension unserer Weltwahrnehmung. Wenn Musil von einem “veränderten” bzw. “anderen Gefühl” spricht, so ist eigentlich die Zerrüttung und Gefährdung der normalen emotionalen Apperzeption gemeint. Daraus resultiert dann die sogenannte “gestörte Stabilität” zwischen Ich und Welt, der ein “anderes Gefühl” (vom Ich und der Welt) entspricht. Um diesem Phänomen auf den Grund zu gehen, aber auch um es theoretisch zu skizzieren, zieht Musil unter anderem “Arbeiten aus dem Grenzgebiet zwischen Wahrnehmung und Gefühl” (ebd.: 120) heran. Der Apperceptor-Entwurf, der auf einer Vielzahl von Quellen aus der Psychologie-Forschung aufbaut, ist vielleicht der bedeutendste unter den Versuchen Musils einen eigenständigen Gedankengang zum Thema der emotional bedingten „normalen“ und „gestörten“

---

<sup>109</sup> Eine Verbindung ließe sich hier vielleicht auch zu einem autistischen Bewusstsein herstellen, dass als „sensory based thinking“ qualifiziert wird.

Bewusstseinskonstitution zu entwickeln (TB II: 928). Allen voran ist es Bonacchi, die den Apperceptor-Entwurf detailliert aufarbeitet, indem sie ihn als Folie für die Interpretation der Novellen Musils nimmt (Bonacchi 2010: 201–206).

Musil spricht vom Apperceptor, einem Organ, dessen Existenz Wundt angenommen hatte (vgl. Bonacchi 2010: 206, Anm. 50), die jedoch nach heutigem Stand der Wissenschaft verneint werden muss, darum spreche ich auch von der emotionalen Apperzeption bei Musil und nicht vom „emotionalen Faktor des Apperceptors“, wie es bei Musil wörtlich steht, womit eigentlich dasselbe gemeint ist. Synonym dazu könnte man auch von einem emotionalen Faktor der Apperzeption sprechen. Die Folgen einer emotionalen Apperzeption sind nach Musils zusammenfassender Interpretation zweifach: einmal ist es die „‘gefühlbetonte‘ Außenwelt“ und zum anderen ist es die „gefühlbetonte Innenwelt“ (ebd.). Auch von einem Dritten ist die Rede, einem sogenannten „Wertgefühl“, das relational zu verstehen ist, weil es zwischen den ‚beiden Welten‘ harmonisiert, indem es eine interpretative Leistung hinsichtlich der emotionalen Apperzeption vornimmt (ebd.: 929), zugleich aber eine Rückwirkung auf dieselbe zeitigt. Das Wertgefühl binde ich nicht näher in meine Untersuchung ein, weil sein Zusammenhang bei Musil nicht wirklich ausreichend erhellt wird. Vor allem geht sein Verhältnis zur emotionalen Apperzeption nicht einleuchtend genug in der Erklärung auf.

Heydebrand erwähnt von den Einflussnahmen vor allem die Arbeiten v. Alleschs (vgl. von Heydebrand 1969: 120, 235ff.), und Bonacchi macht den Einfluss v. Hornbostels aus (Bonacchi 1998: 334ff.). Musil exzerpiert v. Hornbostels Aufsatz *Über optische Inversionen* (1922) (vgl. Brüning 2015: 294f. u. Gies 2003: 197). Dessen Zusatz entlehnt er dann die Begriffe „konvex“ und „konkav“, welche er wiederverwertet.

Denn man kann hart sein, selbstsüchtig, bestrebt, gleichsam hinaus geprägt, und kann sich plötzlich als der gleiche Ulrich Soundso auch umgekehrt fühlen, eingesenkt, als ein selbstlos glückliches Wesen in einem unbeschreiblich empfindlichen und irgendwie auch selbstlosen Zustand aller umgebenden Dinge. Und er fragte sich ‘Wie lange ist es her, seit ich das zuletzt empfunden habe?’ Zu seiner Überraschung waren es kaum mehr als vierundzwanzig Stunden. Die Stille, die Ulrich umgab, war erfrischend, und der Zustand, an den er sich erinnert sah, kam ihm nicht so ungewöhnlich vor wie sonst. ‘Wir alle sind ja Organismen’,

dachte er beschwichtigt ‘die sich in einer unfreundlichen Welt mit aller Kraft und Begierde gegeneinander durchsetzen müssen. Aber mit seinen Feinden und Opfern zusammen ist jeder doch auch Teilchen und Kind dieser Welt; ist vielleicht gar nicht so losgelöst von ihnen und selbständig, wie er sich das einbildet.’ Und das vorausgesetzt, schien es ihm durchaus nicht unverständlich zu sein, *daß zuweilen eine Ahnung von Einheit und Liebe aus der Welt aufsteigt, fast eine Gewißheit, es lasse die handgreifliche Notdurft des Lebens unter gewöhnlichen Umständen von dem ganzen Zusammenhang der Wesen nur die eine Hälfte erkennen. Das hatte nichts an sich, was einen mathematisch-naturwissenschaftlich und exakt fühlenden Menschen zu verletzen brauchte* [vgl. ähnliche Tendenz bei Novalis w. o. im Text]: Ulrich sah sich dadurch sogar an die Arbeit eines Psychologen erinnert, mit dem ihn persönliche Beziehungen verbanden: sie handelte davon, daß es zwei große, einander entgegengesetzte Vorstellungsgruppen gebe, von denen sich die eine auf dem Umfängenwerden vom Inhalt der Erlebnisse, die andere auf dem Umfängen aufbaue, und legte die Überzeugung nahe, daß sich ein solches ‘In etwas Darinsein’ und ‘Etwas von außen Ansehn’, ein ‘Konkav’ und ‘Konvexempfinden’, ein ‘Raumhaft’ wie ein ‘Gegenständlichsein’, eine ‘Einsicht’ und eine ‘Anschauung’ noch in so vielen anderen Erlebnisgegensätzen und ihren Sprachbildern wiederhole, *daß man eine uralte Doppelform des menschlichen Erlebens dahinter vermuten dürfe.* (MoE: 686f.)

### **17. Glaube als transmundaner Actus und „jenes andere“**

Dieser auf der Distinktion zwischen konvexem und konkavem Weltempfinden aufbauende Deutungsversuch reift bei Musil jedoch nicht zu einer vollwertigen Erklärung aus. Er wird von anderen verdrängt. Wichtig ist jedoch, dass dadurch veranschaulicht werden kann, dass Musil einen magischen oder mystischen Erlebnismodus, den er mit einer “uralten Doppelform des menschlichen Erlebens” verbindet, mit Begrifflichkeiten der neuen Wissenschaft, der Experimentalpsychologie, zu greifen sucht.

Novalis war vor Musil auf der Spur einer “zweiten” oder “anderen Welt”, wie es im *Allgemeinen Brouillon* (1798/99) heißt, doch wurde deren Auffindung innerhalb tradierter Vorstellungen betrieben. Das Romantische führt nie zum Aussetzen des

reflektierten Daseins, das Andere ist nur innerhalb von Glaubensbekenntnissen möglich. Als Bereich des Un-wirklichen ist es ein dem Glauben vorbehaltenes Terrain:

Glauben ist hienieden wahrgenommene Wirksamkeit und *Sensation in einer anderen Welt* — ein vernommener transmundaner Actus. Der ächte Glaube bezieht sich nur auf *Dinge einer andern Welt*. *Glauben ist Empfindung des Erwachens und Wirckens und Sinnens in einer andern Welt*. (Novalis III: 420)

Festzuhalten ist also, dass Glaube „*Empfindung*“ des (Da)-Seins in einer anderen Welt ist. Derart erfährt Novalis’ Idealismus, wie bereits zu Anfang im Zusammenhang der Studie Simons hierzu konstatiert wurde, ein besonderes Vorzeichen – ‘magisch’. Zum Vergleich sei hier auch die Beschreibung des aZ der Figur Arnheim herangezogen. Bei ihm wird dieser „von schwärmerischer Ahnung“ umwobene Zustand, als „eben jener romantisch *ahnungsvolle* Zustand“ beschrieben, „der ihm eingeflüstert hatte, nicht nur der lebhaft bewegten Welt, sondern noch einer anderen anzugehören, die wie ein angehaltener Atem in ihr schwebte“ (MoE: 386). Konzeptuell ist dieser Zustand mit Ulrichs anderem Weltgefühl identisch.

Unter dem Stichwort *Metaphysik* legt Novalis fest, wer der *magische Idealist* ist: „Wenn ihr die Gedanken nicht zu äußern Dingen machen könnt, so macht die äußeren Dingen zu Gedanken. [...] Beyde Operationen sind idealistisch. Wer beyde vollkommen in seiner Gewalt hat ist der *magische Idealist*“ (Novalis III: 301).

Grätzel/Ullmaier unterstreichen in ihrem Beitrag noch einmal den erkenntnistheoretischen Charakter des magischen Transzendentalismus, d. i. Idealismus bei Novalis – es ginge ihm um eine neue Art der Erkenntnis: „Der eigentlich magische Vorgang ist die Selbsterkenntnis. Dies läßt sich dadurch leicht erklären, daß Naturerkennen, [...], ein Selbstverstehen ist.“ (Grätzel/Ullmaier 1998: 60)

Dass Welterkenntnis so direkt mit Selbsterkenntnis des Subjekts gleichzusetzen ist, wäre m. E. nicht so leicht abzuleiten, doch widerspricht Novalis als Autor ab und zu sich selbst, so dass manch ein Theorem im Widerspruch stecken bleibt.

Philosophie. Das Unbekannte, Geheimnißvolle ist das Resultat, und der Anfang von Allem. [...] Die Erkenntniß ist ein Mittel um wieder zur Nichterkenntniß zu

gelangen [...] Ferne Philosophie klingt wie Poesie – weil jeder Ruf in die Ferne Vocal wird. [...] So wird alles in der Entfernung Poesie – Poem. Actio in distans. Ferne Berge, ferne Menschen, ferne Begebenheiten etc. alles wird romantisch [...] daher ergibt sich unsere Urpoetische Natur. [...] (Novalis III: 302).

Würde man das “magische Vermögen” als “magische” Kreativität des “magischen Idealisten” oder Poeten (des Subjektes) auslegen, bestünde die *metaphysische* Aufgabe im Sinne des Kant-Fichteschen Ideengutes darin die subjektiv-mimetische Transformation der objektiven Welt vorzunehmen. “Magie ist = Kunst, die Sinnenwelt willkürlich zu gebrauchen (Novalis II: 546) aber auch “mystische Sprachlehre” (Novalis III: 266). Unbestreitbar hoch ist dabei der Stellenwert der subjektiv-mimetischen Metamorphose der Welt. Die Ausformulierung eines poetischen Vorsatzes bei Novalis läuft darauf aus, dass im Welt-Gemüt<sup>110</sup> des Subjektes, mittels der Einbildungskraft die Welt symbolisch-idealistisch transfiguriert wird. Dies geschieht im bereits erörterten Zusammenhang der Kantischen Philosophie<sup>111</sup> (vgl. Eisler 1930: unt. *Einbildungskraft*). Hierbei wird “Magie” als “mystische Sprachlehre” zur sprachlichen und gleichnishaften „Sympathie des Zeichens mit dem Bezeichneten“ (Novalis III: 266). Nicht bloß der Mensch allein ist es der sprachmächtig ist, “Auch das Universum spricht – alles spricht – unendliche Sprachen. / Lehre von den Signaturen”<sup>112</sup> (Novalis III: 267f.) “Wie die Natur in der Chiffrenschrift ihrer schönen Formen, so hält die Kunst in der Schönheit ihrer Werke eine verschlüsselte Botschaft bereit, die im Gefühl ausgelegt wird” (Franke 1981:

---

<sup>110</sup> Vgl. hierzu v. a. Weier (1968: 553): „Für Novalis wird dagegen die Natur im Gemüte durchsichtig und als Identität von Ich und Nicht-Ich erlebbar“. Und auch: “Das Auge ist das Sprachorgan des Gefühls. Sichtbare Gegenstände sind die Ausdrücke der Gefühle” (Novalis II: 545). Vgl. zu Cusanus bei Wagner-Egelhaaf (1989: 12).

<sup>111</sup> Vgl. „Die produktive Einbildungskraft ist eine der subjektiven Erkenntnisquellen. Die ‚reine‘, ‚transzendente‘ Synthesis der Einbildungskraft ist eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis. Die ‚transzendente Einheit‘ der Synthesis der Einbildungskraft ist eine reine Form aller Erkenntnis. Die Einbildungskraft liegt schon der Wahrnehmung der Objekte zugrunde (vgl. Apprehension). Die reine Einbildungskraft bringt das Mannigfaltige der Anschauung mit dem Verstande in Verbindung, sie vermittelt zwischen Verstand und Sinnlichkeit (s. Schematismus). Die Synthesis (s. d.) des Mannigfaltigen der Anschauung ist zunächst ‚die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind‘, KrV tr. Anal. § 10 (I 128-Rc 148)“ (Eisler 1930: unt. *Einbildungskraft*).

<sup>112</sup> Vgl. Näheres zur Signaturenlehre des Novalis bei Ayako Nakai (2004): „Poesie und Poetik bei Novalis und die Signaturenlehre der Naturmystik“ in: Uerlings, Herbert (Hg.) *Novalis. Poesie und Poetik*, S. 185–201.



147). Mit dem Endziel einer Romantisierung der Welt soll “de[r] ursprünglichen Sinn wieder[gefunden]“ werden<sup>113</sup> (Novalis II: 545).

Aus dieser Perspektive des novalisschen “magischen Idealismus” (vgl. hierzu auch: Simon) erscheint der aZ Musils als ein Zustand, dem ein Glaubensakt vorausgeht, oder der einen Glaubensakt initiiert, und zwar mit dem Endziel, das “Dahinstehen einer anderen Welt” (vgl. etwa MoE: 1311) als Erkenntnisletztheit zu begründen. Ansätze dazu finden sich auch in den nachgelassenen Fragmenten des MoE:

Aber der Atem der Verkündigung ist eben nicht Verheißung und Glauben, sondern Ahnung gewesen! Ein Zustand, worin man Gleichnisse liebt! Ein kühnerer Zustand als Glaube! Und ich bin nicht der erste, der das bemerkt. Als wahrhaft wirklich hat dem Heilbringer nur das Erlebnis dieser ahnenden Gleichnisse von froher Widerstandslosigkeit und Liebe gegolten; der hochnotpeinliche Rest, den wir Wirklichkeit nennen, das natürliche, vierschrötige, gefährliche Leben hat sich in seiner Seele bloß ganz entstofflicht wie ein Bilderrätsel gespiegelt. (MoE: 1170)

und zudem auch in den Essays:

Die Welt in der wir leben und gewöhnlich mitagieren, diese Welt – autorisierter Verstandes- und Seelenzustände, *ist nur der Notersatz für eine andere*, zu der die wahre Beziehung abhanden gekommen ist. *Zuweilen fühlt man*, dass von all dem nichts wesentlich ist, für Stunden oder Tage zerschmilzt es *in der Glut eines anderen Verhaltens zu Welt und Mensch* [...] man kann sie als verspäteter Christ auslegen oder als Fließen des Heraklit an ihr demonstrieren, *überhaupt allerlei heraus- und hineinlesen, unter anderem auch ein ganz neues Ethos. Glauben wir daran? Nein.* (GW8: 1054)

Es wird deutlich, dass Musils “anderes Verhältnis zur Welt”, das Da-sein einer “anderen Welt” jenem – im Sinne Novalis – durchaus naheliegt. Eine klare Grenze

---

<sup>113</sup> Vgl. zur Verbindung zwischen der Romantisierung und einer Art „Ästhetizismus“ bzw. „ein[es] breit angelegte[n] Ästhetisieren[s] der Wirklichkeit“ (Kühne 1968: 132).

zwischen dem romantischen und dem modernen Verständnis ist dennoch nicht wirklich offensichtlich<sup>114</sup>. Vielleicht ist dieser Unterschied eher graduell zu verstehen, betrachtet man die Qualität des Glaubens, der den Menschen abhandengekommen ist, in dem Grad der “transzendentalen Obdachlosigkeit”, wie Hörisch es trefflich formuliert (Hörisch 1975: 356). Die schizophrene Situation des romantischen Dichtersubjektes ist durch eine innere Spannung motiviert – die geglaubte Wahrheit der pietistischen Tradition und der szientistische Wissensstand driften auseinander. Obwohl bei Musil von einem Vorgang der “Romantisierung” der Welt, wie es bei den Frühromantikern der Fall ist, nicht die Rede sein kann, muss man trotzdem bei den romantischen Tendenzen Schlaglichter setzen. Hörisch ist der Meinung, dass sich Musil der von “der Romantik statuierten Dialektik von Intellekt und Gefühl ausdrücklich verpflichtet [weiß]”, obwohl “sein Dichtungsbegriff nicht vom frühromantischen [dependiert]” (Hörisch 1975: 355). Nach dem Vorgebrachten erscheint diese Urteil ergänzungswürdig. Musils “anderes Sehen” (GW7: 484) ist nicht bloß expressionistisch, sondern im Zeichen einer ‘Mystifizierung’ im Sinne Novalis’ zu nehmen. “Und ich möchte zum Schluß [des Briefes, Musil an Adolf Frisé, Jänner 1931] noch einmal wiederholen, daß der Intellekt nicht der Feind des Gefühls ist, [...], sondern der Bruder, wenn auch gewöhnlich der entfremdete. Der Begriff senti-mental im guten Sinn der *Romantiker* hat beide Bestandteile schon einmal in ihrer Vereinigung umfaßt” (RMB I: 494f.).

## **18. Der Welt-Begriff, Plotins einheitsstiftendes Prinzip, Kant und die Gestalttheorie**

Es wird in diesem Zusammenhang noch einem letzten Nachweis nachgegangen. Bei Bunia findet man, dass der Begriff ‘Welt’ bei Novalis es erlaubt, um 1800 “die Einheit in der Vielfalt der Erfahrungen und Denkgemeinschaften ebenso wie die Vielfalt in der Einheit der einen, einzigen Schöpfung zu sehen” (Meier/Bunia 2011: 103). Auch ist weiter oben im Text im Kontext der Einsamkeit als des existenziellen Problems des modernen Menschen bereits mit einem Zitat darauf hin verwiesen worden, das die “Welt” für ‘Musil’ einen Begriff darstellt, der im substantiellen Sinne durchaus auch verneint,

---

<sup>114</sup> Vgl. hierzu ausführlicher Hörisch (1975) und Müller (1968: 273f).

d. h. Ent-worden sein kann (vgl. MoE: 753), um dahinter ein “Mehr” zu suggerieren oder gar das Nichts<sup>115</sup> – die ontologische Leere<sup>116</sup> (vgl. Ponomarev 2010: 25–31).

Die Einheit in der Vielfalt sowie die Vielfalt in der Einheit ist das Schema, nachdem bei Kant Einheit<sup>117</sup> zum obersten Prinzip des Verstandesgebrauchs wird (vgl. Schneider 2011: 14) und, indem es an den Wortlaut der plotinischen Enneade VI 9 anschließt:

Ein Heer ist nicht, wenn es nicht eins ist; ein Chor, eine Herde *ist* nicht, ohne eins zu sein. [...] Also: zusammenhängende Größen wären nicht, wenn das Eine nicht bei ihnen wäre: Wenn sie zerteilt werden, ändert sich in dem Maße, wie sie das Eine verlieren, ihr Sein (Plotin 2001: 61),

nimmt es ein wichtiges Moment der Gestaltpsychologie vorweg. Eine Parallele gibt es auch zur Apperzeptionstheorie Wundts, die ihrerseits vorbereitend auf die Gestaltpsychologie Einfluss ausübte, und zwar über den Begriff der “schöpferischen Synthese”, als deren Ergebnis eine ‘Gestalt’ bzw. ein “Gebilde” angesehen werden kann, und zwar wenn wir diese über die Summe, der sie ausmachenden “psychischen Elemente” definieren (vgl. Fahrenberg 2016: 56). Apperzeption erscheint hier als

---

<sup>115</sup> Vgl. “Gott muß so aus der Sicht der Transzendentalienmetaphysik, gerade weil die Bestimmungen des Guten und der Wahrheit, aber auch der Person, des Geistes, Gottes usw. zu kurz greifen, – in Übereinstimmung mit einer großen Tradition – als ein Nichts, d. h. als überseiende Nichtheit, begriffen werden. Eckhart spricht in diesem Sinne auch von dem Abgrund, der Wüste, der Einöde, der Stille, dem unergründlichen Meer, dem Grundlosen” (Kobusch 2011: 382).

<sup>116</sup> Doch genauso könnte dieses Nichts im Sinne des Möglichkeitssinns als reine Potentialität des Möglichkeitsdenkens aufgefasst werden – die Utopie des *anders Könnens* gehörte zu dieser. Der Sinn läge vordergründig im Vermögen die Gestaltungskraft des menschlichen Subjektes analog zum göttlichen Subjekt zu gebrauchen und zwar nicht unter der Prämisse der Magie, wie bei Novalis, als Wirkungskraft sondern unter der Prämisse des Intellektes, als Denkkraft.

<sup>117</sup> Vgl. zum Zusammenhang bzw. Übergang vom Begriff der “Synthesis” bei Kant zum Begriff “Apperception” v. a. bei Klaus Stein im Kapitel *Exkurs: Kants Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und die ‘allbefassende reine Apperception’*: “Diese Handlung des reinen Verstandes, Mannigfaltiges zu verbinden, nennt Kant Synthesis. [...] Das Verbindungsvermögen erscheint in der ‘Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen’” und ist “nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet [...]”, dabei ist der Begriff der “Einheit, die Identität selbst” der “höchste Punkt aller transzendentalen Rechtfertigungsunternehmen der Möglichkeit von Erfahrung”. Denn das, was geleistet werden soll, ist, den Beweis über die Möglichkeit zu erbringen, dass “die Beziehungen des Verstandes mit den Beziehungen der Gegenstände in der Erscheinungswelt nicht etwa übereinstimmen, sondern vielmehr identisch sind [...]” (Stein 2004: 131f.).

allgemeines psychologisches Erklärungsprinzip des komplexen Bewusstseinsverlaufs. Die psychischen Elemente erzeugen durch ihre Wechselwirkungen Gebilde, die neue qualitative Eigenschaften und Werte besitzen, die in den Elementen noch nicht vorhanden waren, ähnlich wie die chemischen Verbindungen ihren elementaren Bestandteilen gegenüber als etwas neues erscheinen (ebd.).

Dass Musil regen Kontakt mit Vertretern der Gestaltpsychologie<sup>118</sup> unterhielt, geht auf seine Berliner Zeit zurück. Unter seinen Kommilitonen fanden sich einige angehende Gestaltpsychologen, deren Arbeiten nicht ohne Einflussnahme blieben<sup>119</sup>. Dem Einfluss der Gestaltpsychologie auf Musils Schaffen wurde seitens der Forschung (vgl. etwa Luserke 1988: 274ff.; Corino 2003; Bonacchi 1998, 2008, 2010; Gies 2003) bereits viel Aufmerksamkeit geschenkt.

Der Begründer Christian von Ehrenfels stiftete mit der Studie *Über 'Gestaltqualitäten'* (1890) die theoretischen Grundlagen der zukünftigen Schule, angeregt u. a. auch durch Mach (Corino 2003: 227). Es ist hochbrisant, dass er darin über eine Einheit der Sinne spricht. "Die Theorie von den Gestaltqualitäten [wäre] geeignet, möglicherweise die Kluft zwischen den verschiedenen Sinnesgebieten, ja den verschiedenen Kategorien des Vorstellbaren überhaupt zu überbrücken und die anscheinend disparatesten Erscheinungen unter ein einheitliches System zusammenzufassen" (Ehrenfels 1988: 153), wobei hinter dem System sogar von einer "einzigsten Urqualität der Welt" (ebd.: 155) die Rede sein könnte (vgl. bei Corino 2003: 228f.). Diese dürfte einmal "die ganze bekannte Welt" auf "ein[e] einzig[e] mathematischen Formel" bringen (Ehrenfels 1988: 155). Die Beantwortung des vom Ansatz her herderischen Dilemmas, ob diese synästhetische Gestaltqualität als

---

<sup>118</sup> Unter anderen vgl. hierzu: Brüning, Karen (2015): Die Rezeption der Gestaltpsychologie in Robert Musils Frühwerk, F/M.

<sup>119</sup> Vgl. hierzu besonders das Kapitel II. *Emotionales Erkennen 1. Grundlegende Gefühlstheorien für den MoE. 1.1. Die Gestaltpsychologie* (Gies 2003: 126ff.): Zu Musils ehemaligen Studienkollegen gehörten namhafte Psychologen wie Kurt Koffka, Wolfgang Köhler und Kurt Lewin. Alle, bis auf Max Wertheimer, Doktoranden beim gemeinsamen Doktorvater Carl Stumpf. Zum Bekanntenkreis Musils gehörten auch Erich Maria von Hornborstel, Leiter des Staatlichen Phonogramm-Archivs im Psychologischen Institut der Universität Berlin, und Alexius R. Meinong, der 1894 das erste psychologische Laboratorium in Österreich gründete. Zu seiner Grazer Schule gehörten die Schüler Christian von Ehrenfels und Stephan Witasek. Prägend für Musil wird Meinongs Aufsatz *Phantasie-Vorstellung und Phantasie* (1889) über den Zusammenhang von Wahrnehmung und Phantasie bzw. dem Bewusstwerden des Wahrgenommenen.

intentionales Gefühl aufgefasst werden kann, bleibt offen. Brüning zitiert eine Nachlassmappe Musils, wo vermerkt steht: “Was immer das Gefühl sei, der Zusammenhang ist der einer Gestalt” (zit. n. Brüning 2015: 300). Ulrichs Tagebuchnotizen über das Gefühl aus dem Nachlassteil des MoE kontextualisieren die Frage nach dem Gefühl, wie Heydebrand es einsichtig macht, z. T. tatsächlich im Rahmen der Gestaltpsychologie. Das Problem besteht jedoch darin, dass die Gestaltpsychologie in der eigenen Theorie eine Antwort auf die Problematik der Gefühle schuldig bleibt (Heydebrand 1969: 119). Heydebrand versucht den Gefühlskapiteln des MoE im Zusammenhang einer theoretischen Vorlage, die Musil eventuell hätte benutzt haben können, auf den Grund zu gehen. Neben anderen Quellen<sup>120</sup> sind es die Arbeiten G. J. v. Alleschs, die eine prägende Rolle im psychologischen Diskurs Musils spielen. Es handelt sich gleichfalls um einen Freund Musils aus der Zeit seines Psychologiestudiums, der Beiträge auf dem Feld der “psychologische[n] Ästhetik” leistet (ebd.: 120). Eindeutige Schlüsse lassen sich trotz der Einsicht in v. Alleschs Werk für den MoE dennoch nicht ziehen (vgl. ebd.: 120ff.), da Musil seine Gefühlstheorie analog zu den Einsichten Alleschs und anderer Fachkollegen ausführt und nicht wirklich mit wortwörtlichen Übernahmen arbeitet. Sicher ist, dass Musils Aufmerksamkeit dahin geht den Zusammenhang zwischen physikalischer und phänomenaler Wahrnehmung zu beleuchten (ebd.: 121). Noch konkreter geht es um den “komplexen Wahrnehmungseindruck”, den Zusammenhang von “Wahrnehmungen und Gefühl[en]” bzw. wie diese “im ganzheitlich gesehenen Geschehen verkoppelt sind” (ebd.: 120). V. Alleschs Erörterungen legen den Schluss nah, dass Gefühle die Weltwahrnehmung des erlebenden Subjektes mit aufbauen (vgl. Heydebrand 1969: 121). Unsere Weltwahrnehmung ist immer schon gefühlhaft bzw. unser Weltgefühl ist immer schon subjektiv. Augenscheinlich ist hier dieselbe Relation durchleuchtet, die innerhalb Musils Apperceptor Notizen einen zentralen Punkt abgibt. Bonacchi auf der anderen Seite grenzt den Einfluß der Gestalttheorie auf Musil in dem Sinne ein, als dieser keineswegs den “Gestalt- und Gestaltungsbegriff” des Autors ausschöpft (vgl. Bonacchi 1998: 365), was mit dem oben Ausgeführten übereinstimmt.

---

<sup>120</sup> Heydebrand nennt bei den Einflussnahmen auch die Arbeiten Felix Krügers zur Gefühlslehre, unterstreicht jedoch vom Erkenntniswert her seine Nähe zu denen v. Alleschs (Heydebrand 1969: 121f.).

Es ist der eben skizzierte Zusammenhang von anderem Gefühl und veränderter Wahrnehmung, der Ulrich stimuliert davon überzeugt zu sein, dass “es außer der normalen noch eine zweite Wirklichkeit gebe” (Heydebrand 1969: 111).

Weil dieser zweite Weltzustand gewöhnlich nur unter bestimmten Bedingungen und für ganz kurze Zeit auftaucht, wird er meist für ein Gebilde der Phantasie, für eine Täuschung des Gefühls, für eine Vorspiegelung des erregten Inneren gehalten und nicht als eine echte Wirklichkeit ernst genommen. [...] Die Frage, deren richtige Beantwortung für Ulrichs Bemühungen, den Andern [sic!] Zustand zu erklären, bedeutsam ist, lautet nun: empfindet Ulrich diesen [...] wesentlich als Zustand des Bewußtseins oder als eine tatsächliche Veränderung der Wirklichkeit? (Heydebrand 1969: 111)

Nach Heydebrand ist daraufhin zu schließen, dass dem aZ ein anderes Gefühl zugrunde liegt (Heydebrand 1969: 118ff.). Meines Erachtens handelt es sich, wie verschiedenorts bereits festgestellt, um ein verändertes Weltgefühl, das unsere Weltwahrnehmung mitaufbaut oder begleitet. Wenn es ein Ichgefühl gibt, dann muss es auch ein Weltgefühl geben. Es entspricht der Natur der Sache, dass wir kein Bild von uns stets in unserer Vorstellung mitführen, so dass wir von einem Ichbild sprechen könnten, wie wir es von einem Weltbild tun. Dadurch aber, dass wir stets ein Weltbild vor uns haben, haben wir das Bewusstsein darüber verloren, dass dazu genauso ein Weltgefühl gehört, wie unserem Ichgefühl ein Spiegelbild unserer selbst entspricht.

Um wieder auf das Zitat von der “anderen Welt” bei Novalis zurückzukommen: Das Zitat aus dem *Allgemeinen Brouillon* deutet Bunia im Sinne eines Real-Idealismus als Novalis’ Bezugnahme auf “Zeichen einer künftigen Welt” aus: “Es geht zuallererst [...] um den Gegensatz zwischen der ‘profanen’ hiesigen Welt und einer ‘göttlichen’ ‘andern Welt’” (Bunia 2011: 103). Phantasietätigkeit, Glauben, vielleicht auch der Begriff der Magie, gehören hier in den gleichen Zusammenhang des Göttlichen, Anderen. Im Gegensatz zu Musils Weltwahrnehmung, wo das ‘Andere’ der Wahrnehmung in nächster Nähe zu einer pathogenen neurobiologischen/psychischen Struktur steht (vgl. Bonacchi 2010: 202), und erst im zweiten Schritt mystisch wird, ist bei Novalis die

‘andere Welt’ durch den “transmundanen Actus” des ‘magischen Ichs’ (vgl. Simon 1906: 21) erreichbar und immer positiv interpretiert, quasi programmatisch vertreten.

*Lernt er nur einmal fühlen? Diesen himmlischen, diesen natürlichsten aller Sinne kennt er noch wenig: durch das Gefühl würde die alte, ersehnte Zeit zurückkommen; das Element des Gefühls ist ein inneres Licht, was sich in schönern, kräftigern Farben bricht. Dann gingen die Gestirne in ihm auf, er lernte die ganze Welt fühlen, klärer und mannigfaltiger, als ihm das Auge jetzt Grenzen und Flächen zeigt. Er würde Meister eines unendlichen Spiels und vergäße alle törichten Bestrebungen in einem ewigen, sich selbst nährenden und immer wachsenden Genusse. Das Denken ist nur ein Traum des Fühlens, ein erstorbenes Fühlen, ein blaßgraues, schwaches Leben.”* (Novalis I: 96)

Wieder bestätigt sich hier die Vorrangstellung des Gefühls für Novalis gegenüber dem Denken – denn das Fühlen ist der Sinn oder das Organ (vgl. Frank <sup>2</sup>1990: 91), mit dem die Welt im Gefühl mit Genuss empfangen wird. Ein an Naturmystik<sup>121</sup> angrenzendes Weltgefühl ist das schönere, genussvollere Sein – die Ästhetik des Lebens<sup>122</sup> (vgl. Mahoney 1980: 11).

Viele Menschen sehen und hören ausgezeichnet, sie können Farben und Töne genau voneinander trennen und Figuren in ihren Abmessungen nach Höhe, Breite und Umfang gut unterscheiden, und doch lösen musikalische Kompositionen, Bauten, Gemälde oder Landschaften in der Fülle ihrer Perspektiven keinerlei Vergnügen bei ihnen aus. Bei solchen Menschen ist das Gefühl un ausgebildet. (Franke 1981: 138).

---

<sup>121</sup> Vgl. w. o. im Text u. s. Anm. 111 d. A.

<sup>122</sup> Näheres zum ästhetischen Zusammenhang, der auf der Linie Baumgarten–Sulzer–Kant–Schiller und Lokes–Shaftesbury–Hutcheson–Schiller(–Novalis) lag, findet sich knapp skizziert und pointiert bei Franke 1981. Shaftesbury war wie erwähnt selbst ein Plotiniker. Auf Novalis war der Einfluss daher zweifach, einmal über Schiller, der selbst unter Shaftesburys Einfluss als Plotiniker in seinen ästhetisch–moralischen Theoretisierungen zu verstehen ist, und zweitens die Plotin–Studien, die Novalis der Lektüre Tiedemanns zu verdanken hat. Über die englischen Moralphilosophen kommt es auch zu der Revitalisierung und Aufwertung der Doppelformation von ästhetischer mit der moralischen Erkenntnis, worauf a. a. O. dieser Arbeit näher eingegangen wird. Vgl. wieder in diesem Zusammenhang Kühne (1968: 132).

In diesem Sinne äußert Jörg Kühne eine durchaus vertretbare Meinung, nach der Ulrichs „Lebensform“ als ein Ästhetizismus aufzufassen wäre (vgl. Kühne 1968: 132f.). Er geht so weit, im MoE ein breit angelegtes Projekt des „Ästhetisierens der Wirklichkeit“ anzunehmen, und in Ulrich einen „Ästhetizisten“ zu sehen (Kühne 1968: 132f.). Für Kühne übernimmt das Gleichnis die Funktion der „Verschönerung“ der Welt, wobei der eigentliche ästhetische Genuss dem „unendlich Möglichen und Offengelassenen“ gilt (Kühne 1968: 133). Meines Erachtens leistet bei Musil dies das Gefühl.

Von hier aus drängt sich erneut der Eindruck über die Wichtigkeit des Gefühls für das mystische Erleben auf, was die Ästhetik Plotins auf den Plan ruft.

Über die Forschungsliteratur lässt sich schließen, dass der gemeinsame Nenner bei Novalis und Musil vorrangig in der Rezeption Plotins<sup>123</sup> zu finden ist. Aue hält fest, dass Plotin bei Musil nicht als Philosoph in einem systematischen Sinne, in dem er bei Novalis auftaucht, zu finden ist. Das Verhältnis Musils zu Plotin wird als psychologisch qualifiziert, weil sein Interesse vorrangig dem mystischen Erleben plotinischer Prägung gilt (vgl. Aue 1973: 202f.). Musil exzerpiert Plotin zum ersten Mal im Zusammenhang der *Unio mystica* während seines philosophischen Studiums in Berlin (vgl. ebd., Anm. 39). Generell ist dennoch in der Forschung das Urteil vertreten, Musil verhielte sich den „gängigen psychologischen Lehren seiner Zeit“ als Erklärungsmodellen in Fragen des inneren Lebens “[...] kritisch und ablehnend gegenüber” (Roth, M.-L. 1972: 54). Offensichtlich sucht Musil ein passendes theoretisches Korsett für sein eigenes Gefühl, er tastet sich buchstäblich jahrelang an ein mögliches anderes psychologisches Konzept heran. Dieses bezeugt verschiedene Einflüsse, doch sind diese als Elemente, für das Verständnis des musilschen Ganzen zweitrangig. Auch hier ist ein gewisses Analogiedenken am Zug. Die übernommenen Begrifflichkeiten sind für den elaborierten Zusammenhang unerlässlich, doch kommt ihnen innerhalb der neuen Konstellation auch ein neuer Verweischarakter zu. Mit anderen Worten: Musil entlehnt die Begriffe, nicht aber das sie umgebende System. Musils theoretischer Antisystemismus ist vorsätzlich und hat Programmcharakter (vgl. MoE: 1584).

Dass Plotin als Autor für den Subjektiven Idealismus, der für Musil spätestens seit seiner Kant-Lektüre 1902 (vgl. Corino 2003: 1878) zu einem prägenden Faktor wurde,

---

<sup>123</sup> Novalis' Plotin-Rezeption (vermittelt durch das Werk Tiedemanns) ist um und nach 1797 zu datieren und hat v. a. in der *Brouillon*-Aufzeichnung von Dezember 1798 und Januar 1799 (Mähl 1963: 143) und auch in den *Lehrlingen zu Sais* (zwischen 1798 und 1799) ihren Niederschlag gefunden.



allgemein bezeichnend ist, lässt sich z. B. bei Mojsisch/Summerell (2003) im Beitrag von Annette Sell nachlesen; so sind strukturelle Parallelen zwischen Plotin und Fichte durchgängig nachgewiesen (Sell 2003: 78), obwohl sich Fichte nicht direkt auf Plotin bezogen hat (ebd.: 86).

Für Willemsen z. B. ist das “Andere” bei Musil sowieso als das “Eine” Plotins bzw. Gott ausweisbar, und zwar im Kontext einer “plotinischen Theorie der Kunst” verstanden (Willemsen 1984: 34f.). Überhaupt ist durch Willemsen eine “Präsenz von Momenten des Neoplatonismus” (ebd.: 30) im MoE und bei Musil nachgewiesen<sup>124</sup>. Eine Wiederaufnahme der Fragestellung erfolgt 2015 bei Hajduk, der schreibt:

Die Formel vom “anderen Leben” kennt Musil von Plotin, bei dem er ‘den Bereich des aZ als sehr groß’ bezeichnet findet. ‘In der Ekstase füllt das Göttliche das Bewußtsein so gut wie [...] völlig aus’. Auf diesem Studienblatt notiert er ferner: ‘Gott wird immanent. Die Seele empfängt ein anderes Leben (Plotin)’. Dabei vermerkt Musil ‘bei Plotin Züge von Eitelkeit’: ‘Er meint, daß man sich selber in der Glorie schaut, als reines Licht, Gott geworden, Gott seiend [...] ‘Gott selbst ist in mir gegenwärtig u strahlt in meinem Herzen, kleidet mich in unsterblichen Glanz u durchleuchtet alle meine Glieder .., gibt sich ganz mir Unwürdigem” (Plotin). (Hajduk 2015: 32, Anm. 71)<sup>125</sup>

Dennoch sind “[d]ie Hinweise auf Plotin [...] selten offen, häufiger verdeckt”; “innere Übereinstimmungen” sind zwar durchgehend, und trotzdem kann von einer systemischen Kongruenz nicht gesprochen werden (Willemsen 1984: 30). Eins unter vielen Einflüssen Plotins ist die Konfrontation des materiellen mit dem geistigen Prinzip der Wirklichkeitökonomie und seine dichterische Übertragung in den poetischen Diskurs. Das Weltgefühl ist eine Art Vergeistigung der Materie – Überführung der antithetisch verstandenen doppelten Rezeptivität, der intelligiblen und der sinnlichen in einen Synchronismus der Zeitmaterie, die mit dem Bewusstsein gegeben ist. Dieses Bewusstsein ist nicht rein phänomenologisch zweidimensional, d. h. bloß bildhaft,

---

<sup>124</sup> Willems “unterstellt” Musils Ästhetik eine Affinität zur Philosophie Plotins und belegt diesen Einfluss u. a. mit Musils Lektüren einmal der Übersetzung Engelhardt/Veits *Plotinus* (1820) und zweitens *Der Lehre vom Schönen bei Plotin* (1864) von Emil Brenning. Ausführlicher hierzu bei Willemsen (1984: 29f.).

<sup>125</sup> Angemerkt sei hier, dass das letzte Zitat, das Plotin zugeschrieben ist, stark an die Hymnen des Symeon Neos Theologos erinnert.

sondern dreidimensional bzw. vierdimensional aufgebaut – körperlich und geistig zugleich. Das Erzählte ist Welt und Geist zugleich, polymorph in der Darstellung werden Objekt und Subjekt gleichzeitig konstituiert – als Geburt im Bewusstsein und als Geburt in der Wahrnehmung. Das Subjekt durchschreitet die Objektwelt und das Objekt ist am/im Subjekt teilhaft: einmal als Außen- und einmal als Innenwelt. Die Innenwelt selbst ist kaleidoskopisch: Innenreize, Gedanken, Gefühle etc. Der musilsche Diskurs ist buchstäblich seelische Substanz, die sich nicht der Logik der Sprache beugt, nicht ihrer elementaren Syntax und nicht ihren semantischen Sphären, sondern unterliegt der Logik des Aufbaus der inneren Welt, des inneren Menschen.

Etwas vereinfacht formuliert, ohne das Bewusstsein zu psychologisieren, ist es die plotinische ‘Schau’, welche “ästhetisch qualifiziert wird” (Willemsen 1984: 34). Gott als Objekt der plotinischen Schau wird als “Prinzip absoluten Seins” verstanden. Als

die absolute Einheit, das Wesen aller Wesen, die Identität von Wirklichkeit und Möglichkeit, zugleich das Prinzip des Schöpferischen: Weil es das Eine in sich vollkommen, ohne Mangel ist, so fließt es über; und dieser Überfluss ist das Hervorgebrachte [...] In der Ekstase ist die Überwindung des dualistischen Prinzips als Rückgang der Emanationen in die reine Schau des Einen vollendet (Willemsen 1984: 34).

Darin ist die plotinische Emanationslehre auf den Punkt gebracht. Das Einheitsgefühl in der Schau liefert ‚Bilder‘ in der ‚Stille‘, da die Seele die Gewissheit hat – “das Betrachtete zu besitzen” (ebd.). Die “stille” “Betrachtung” führt zur “Einheit” des “Erkennenden” mit dem “Erkannten” (ebd.). Indem Willemsen auf Croce<sup>126</sup> verweist, hält er fest, dass diese “plotinische Theorie der Kunst” “jene ‘mystische Lehre’” begründet bzw. Ästhetik fördert, die in der Kunst den Durchgang zum Absoluten und zu den “letzten Wurzeln der Dinge” sieht. Neben dem umschreibenden Gebrauch des “kontemplativer Zustand[s]” für den aZ (GW8: 1397) findet sich folgende Aussage zur Kontemplation bei Musil, die für den vorgezeichneten Kontext wichtig erscheint: “Kunst ist Kontemplation. Der Künstler operiert mit Gedanken, Gefühlen u [sic!] Empfindungen” (GW8: 1302). Schon Kühne

---

<sup>126</sup> Vgl. Croce, Benedetto (1930): *Ästhetik als Wissenschaft vom Ausdruck und allgemeine Sprachwissenschaft. Theorie und Geschichte*, nach der 6. erw. ital. Aufl. übertr. von Hans Feist, Tübingen: Mohr.

markiert den Begriff der Kontemplation, als ausschlaggebend für das Verständnis der musilschen Poetik, hierbei hält er diesen für analog zum Begriff des Gleichnisses (Kühne 1968: 131), und es ist bereits erwähnt worden, dass der aZ ein Gefühlszustand ist der Gleichnisse liebt. Noch wichtiger ist die Beobachtung, dass „das Mystische und das Ästhetische des Anschauens [...] im Begriff der Kontemplation seltsam verschlungen zu einer Eiheit [sind,] deren Auflösung ein Unterfangen von höchst theoretischem Wert ist“ (ebd.: 132).

Mit Plotin und der Plotin-Rezeption ist so einer der wichtigsten gemeinsamen Nenner einer Vielzahl von Einflussnahmen auf Musils Schaffen genannt. Plotins Einfluss reicht von der Antike und der mittelalterlichen Mystik bis hin zur Kunsttheorie der Romantik und den Philosophien verschiedener Provenienz (vgl. Willemsen 1984: 34f.). Dass das senti-mentale eigentlich eine Schwellengeburt, ein Grenzgänger zwischen Philosophie und Psychologie ist, mehr noch, dass der gemeinsame Bezugspunkt eigentlich die Wahrnehmung, d. h. zum einen die Selbstwahrnehmung (Selbstgefühl) und zum anderen die Weltwahrnehmung<sup>127</sup> (Weltgefühl) ist – bringt das Problem wie voraussehbar aufs Feld der Ästhetik. Zuvor ist es nötig noch ein wenig im Bereich der Psychologie zu verweilen.

Im Zuge einer Rekapitulierung soll noch einmal auf Musils *Bemerkungen über Apperceptor* rekuriert werden, wo der psychische Zusammenhang von Ich und Welt in den Fokus gerät (vgl. Bonacchi 2010: 201f). Es ist geklärt, dass der wundtsche Apperceptor ein Psychologismus für ‘denselben’ Zusammenhang darstellt, der bereits im philosophischen Diskurs zur Sprache gebracht wurde. Wundt selbst beruft sich in seinen *Grundzügen der physiologischen Psychologie* (1784) auf Wolff und Kant (vgl. Wundt

---

<sup>127</sup> “[T]he term aesthetics is of distinctly German stock. Its linguistic heritage lies in the Greek nominal αισθητικός (aisthetikos), sensitive or sentient, derived in turn from the verb αισθάνησθαι (aisthanesthai), meaning to perceive, feel, or sense. Famously, Immanuel Kant used the term for that part of his *Kritik der reinen Vernunft* [...] (1781/1787) concerned with the principles of ‘a priori sensibility’ given in the ‘pure’ intuitions of space and time. In doing so he was following the lead of the precocious twenty-one-year old Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–62), who had already traded on the Greek in his master’s thesis, *Meditationes philosophicae* [...] (Philosophical meditations on some requirements of the poem) (1735), coining the phrase episteme aisthetike both to designate knowledge based on sense perception and name the faculty that makes it possible. In his lectures from 1742 onward – the basis for the two-volume *Aesthetica* (1750 and 1758) – Baumgarten subsequently extended the term to designate a “science of sensual cognition” more generally.” (Costelloe 2013: 1f.) Und vgl. auch “Der Begründer der Ästhetik als philosophischer Disziplin stützt sich zwar in seiner ‘Aesthetica’ (1750/58) weitgehend auf überlieferte Poetik und Rhetorik, aber es geht ihm [...] darum, das Eigenrecht der ‘sinnlichen Erkenntnis’ zur Geltung zu bringen. Er hält sich dabei genau an die Grundbedeutung des Wortes ‘ästhetisch’ [...]: ‘die Empfindung und Wahrnehmung betreffend’, ‘für die Sinne faßbar’. [...]” (Schweizer 1983: VIII).

1874: 718, Anm. 1), und zitiert a.a.O. sogar aus den Theoretisierungen Kants zur transzendentalen Apperzeption (vgl. Fahrenberg 2016: 54). An selber Stelle bestätigt Wundt, dass Leibniz den Begriff der Apperzeption in die Philosophie eingeführt hat (vgl. ebd.).

Wundts Apperzeptionstheorie bezieht sich zunächst nur auf die Aufmerksamkeit und die aktive Aufmerksamkeitssteuerung, wird dann auf die psychischen (apperzeptiven) Verbindungen von Sinnesempfindungen, Vorstellungen, Gefühlen und Willenstätigkeit erweitert und metapsychologisch in dem Verständnis von (Selbst-) Bewusstsein als höchster Synthese aufgefasst. (Fahrenberg 2016: 50)

Doch Musils Konzept ist nicht ausschließlich von Wundts Ausführungen determiniert, auch hier ist bloß die Begrifflichkeit übernommen, wobei die Erklärung anderen psychologischen Schulen und philosophischen Einflüssen zu verdanken ist<sup>128</sup> oder gar eine authentische Synthese Musils abgibt. Es sind einflussreiche zeitgenössische Wissenschaftler und deren Arbeiten – wie etwa Ernst Mach, Konstantin Traugott Oesterreich, Carl Stumpf – die den engeren Kontext für Musils Theorie von der Apperzeption abgeben (vgl. Bonacchi 2010: 201). Die bedeutendsten Impulse erhielt Musil während seiner Studienzeit in Berlin, er war 1903 immatrikuliert und 1908 promoviert (Bonacchi 2008: 40). Doch, die Schwierigkeit liegt auf der Hand – eine solche emotionale Synthese innerhalb des Bewusstseins, wie Musil sie im Blick hat, wäre trotz des referenzreichen, wissenschaftlich fundierten Abmühens am Gegenstand, dermaßen unkonkret und auf kein spezielles Gefühl oder gar einen Begriff zu bringen, dass die Forderung danach sich selbst abschaffen müsste<sup>129</sup>. Und doch ist Musil stets danach bestrebt ein „unbestimmtes Gefühl“ (vgl. MoE: 1313–1317) oder sein Wesen so gut es

---

<sup>128</sup> Vgl. zusätzlich auch Bonacchi (1998: 94–99); sowie Brüning (2015: *passim*).

<sup>129</sup> Vgl. eine ähnliche Tendenz auch bei Herder, bei dem die Affekte auch in letzter Instanz als „unerforschlich bleiben“ (Zeuch 2000: 145): „Es sei ein unaussprechliches ‘Ich weiß nicht was?’, was in einem herrsche“. Interessanterweise bricht sich bei Herder das „Meer zuströmender Sinnlichkeit“, ein „zusammengefloßener Ocean von Gestalten [!] und Bildern und Tönen und Bewegungen“ im Subjekt einmal verinnerlicht, d. h. auf das Selbst zurückgeworfen als Selbstgefühl, und einmal aus dem Subjekt emanierend, in das Exterieur als Mitgefühl (vgl. ebd.).

geht zu bestimmen<sup>130</sup>, wobei dieses Substrat der Weltwahrnehmung am ehesten mit emotionalem Bewusstsein, das auch das Unbewusste miteinbezieht, zu fassen wäre.

Es gibt auch eine bloß percipierte Emotionalität, ihrer Bedeutung im Ich entspricht beim Zustandekommen der Außenwelt, das mit Hilfe der percipierenden Organe zustandegekommene sensorielle Weltbild. Sie ist noch kein Teil der Ichvorstellung. Erst die apperzipierte Emotion strahlt in das Ich ein. (TB II: 927)

Um an diesem Punkt eine Zwischenbilanz zu ziehen: Anhand des sensoriiellen Weltbildes erstrahlt dem Ich die Welt dank mitpercipierter Emotionalität als/im Gefühl bzw. synästhetisch als/im Weltgefühlseiende. Dass eine Emotion apperzipiert ist, heißt, dass sie in unsere Aufmerksamkeit getreten ist, wir jener bewusst geworden sind und, dass dieselbe der Reflexion als Gegenstand zur Verfügung steht. Diesen Mechanismus haben wir am Beispiel des aZ Musils, dessen Unterbau ein anderes Gefühl ausmacht, das Ulrich zum fühlenden Subjekt einer möglicherweise anderen (Ansicht der) Welt/Wirklichkeit macht.

Eine Passage im MoE, die sich mit dem Versuch der Erklärung des aZ befasst, spricht gerade eine hintergründige Emotionalität an, die bis zu einem bestimmten Augenblick unbewusst bleibt. Die gewöhnliche Wahrnehmung wird der 'ungewöhnlichen' gegenübergestellt.

'Das Gewöhnliche ist, daß uns eine Herde nichts bedeutet als weidendes Rindfleisch. Oder sie ist ein malerischer Gegenstand mit Hintergrund. Oder man nimmt überhaupt kaum Kenntnis von ihr. Rinderherden an Gebirgswegen gehören zu den Gebirgswegen, und was man in ihrem Anblick erlebt, würde man erst merken, wenn an ihrer Stelle eine elektrische Normaluhr oder ein Zinshaus dastünde. Ansonsten überlegt man, ob man aufsteht oder sitzenbleiben soll; man findet die Fliegen lästig, von denen die Herde umschwärmt wird; man sieht nach,

---

<sup>130</sup>Apperzeption wird in der heutigen Psychotherapie auch als Bedeutungszuschreibung innerhalb der emotionalen Wahrnehmung der Welt begriffen (vgl. etwa Milivojević 1993), d. h. welchen Wert messen wir in der Verarbeitung und Begleitung der Emotionen dem Weltgeschehen bei. Die Erklärung tendiert dazu, Apperzeption zum bewertenden Urteil hinzuzählen und bleibt nicht bei der emotionalen Bewußtheit stehen, die als Mittelding zwischen der Apperzeption und der bloßen Wahrnehmung (Perzeption) zu verstehen ist. Vgl. auch Feuchtwanger (1923: 88f.).

ob ein Stier unter ihr ist; man überlegt, wo der Weg weiterführt: das sind unzählige kleine Absichten, Sorgen, Berechnungen und Erkenntnisse, und sie bilden gleichsam das Papier, auf dem das Bild der Herde steht. Man weiß nichts von dem Papier, man weiß nur von der Herde darauf ‘ Und plötzlich zerreißt das Papier!’ fiel Agathe ein. *‘Ja. Das heißt: irgendeine gewohnheitsmäßige Verwebung in uns zerreißt. Nichts Eßbares grast dann mehr; nichts Malbares; nichts versperrt dir den Weg. Du kannst nicht einmal mehr die Worte grasen oder weiden bilden, weil dazu eine Menge zweckvoller, nützlicher Vorstellungen gehört, die du auf einmal verloren hast. Was auf der Bildfläche bleibt, könnte man am ehesten ein Gewoge von Empfindungen nennen, das sich hebt und senkt oder atmet und gleißt, als ob es ohne Umrisse das ganze Gesichtsfeld ausfüllte. Natürlich sind darin auch noch unzählige einzelne Wahrnehmungen enthalten, Farben, Hörner, Bewegungen, Gerüche und alles, was zur Wirklichkeit gehört: aber das wird bereits nicht mehr anerkannt, wenn es auch noch erkannt werden sollte. Ich möchte sagen: die Einzelheiten besitzen nicht mehr ihren Egoismus, durch den sie unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, sondern sie sind geschwisterlich und im wörtlichen Sinn ‚innig‘ untereinander verbunden. Und natürlich ist auch keine ‚Bildfläche‘ mehr da, sondern irgendwie geht alles grenzenlos in dich über.’* (MoE: 761f.)

Zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und dem phänomenalen Bewusstsein, ist die Annahme eines Dritten, einer anderen Art der Verbundenheit mit der Welt und uns selbst erhoben. Diese Spekulation über eine nur gefühlte andere letzte Wahrheit, die als Metareflexivität oder -emotionalität entmystifiziert werden könnte, bleibt der Motor für die ewige Suche nach einer konkreten Antwort auf Fragen der menschlichen Existenz. Das Gefühl, dass da noch etwas sei, dass ein Mehr an Wesenhaftigkeit mitschwingt, lässt den Menschen nicht los, lässt ihn nicht zu Ruhe kommen, sondern treibt ihn stets voran, der Ungewissheit über die Zukunft und die Unbestimmtheit des Daseins lindernd entgegenwirkend.

## 19. Das Gefühl als schwebende Evidenz über dem leeren Raum

Im Tagebucheintrag vom 6.4.1905, um wieder darauf zurückzukommen, versucht Musil, wie bis hierhin besprochen jene Erkenntnisse ausfindig zu machen, bei denen es erlaubt wäre romantisch und mystisch unter dem Aspekt des Gefühls bzw. des Sentiments synonym zu gebrauchen. Romantisch-mystisch wäre so teilweise als Bestimmung des senti-mentalenen Bewusstseins zu lesen, als Grundriss der Musilschen Poetik genommen. Dies würde unter Zuhilfenahme eines metaphysischen Gesichtspunktes geschehen, den Musil u. a. in der Naturphilosophie Schellings erkennt. Das darf nicht verwundern, da „von den großen Philosophen des deutschen Idealismus“ gerade Schelling derjenige ist, „welcher der Romantik am nächsten steht“ (Hartmann 1960: 107 f.) und dessen Philosophie nach Hartmann einen „Zug zum Irrationalen, zum Religiösen und schließlich zum Mystischen“ (Hartmann 1960: 108) bezeugt.<sup>131</sup>

Im Zusammenhang dieser Grundvoraussetzungen des Musilschen Denkens wird bei Ulrich als Figur die sonst einheitlich gedachte Gesamtheit des Ichs durch eine bestimmte innere „Unordnung des Gefühls“ (vgl. MoE. 1121) durchbrochen. Eigentlich wird die psychologische Einheit der Gestalt durchbrochen, und auf die ihr zugrundeliegenden elementaren Teile zurückgeführt, dabei kommen neue Gebilde zustande, die durch Einsicht mithilfe neuer Gestaltqualitäten erkannt und mit Bedeutung versehen werden, sonst aber auch unbestimmbar bleiben können, weil sie so nie Teil der Erfahrung des Individuums gewesen sind (GW8: 1148). Die Durchbrechung oder Auflösung der Gestalt ist so eine weitere Tendenz der Poetik Musils, und diese läuft u. a. über die Verwendung des Gleichnisses. Dessen Aufbau bedient die elementare Orientierungslosigkeit des Bewusstseins, die sich mithin der zersetzten Gestalt einstellt, bevor die *Neugestaltung* des Bewusstseins zustande kommt. Das sensorielle Bild der Welt wird von der Sprache *überdacht*, Musil versucht eine Zurückführung zum Sensoriellen, weil er im inkommensurablen Dazwischen des Innen und Außen etwas ahnt.

---

<sup>131</sup> Ungleich dem Naheliegenden, das „Unbewusste“ allein mit Freud zu assoziieren, muss hier in Klammern gesetzt werden, dass jener Begriff in der schellingschen Philosophie den in der Natur „unbewusst schaffenden Geist“ meint (vgl. Hartmann 1960: 113), der im Menschen dann bewusst sein Auge aufschlägt (vgl. Störig 2006: 515). Ein Bezug kann auch zu Novalis hergestellt werden, wo er dieselbe Gedankenessenz bei Schelling aufgreift, und zum „Erlebnis“ macht, das er als „ein Sich-Offenbaren der Natur im Ich beschreibt“ (Weier 1968: 567). Interessanterweise konstatiert Drews, dass „der ganze Begriff des Unbewußten“, wie er auch von Fichte und Schelling aufgenommen wurde, „gar keine Entdeckung der neueren Zeit [ist] sondern eben nur eine Wiederentdeckung [...] einer Einsicht, die schon Plotin zuerst gehabt hat. Ja, es mag dahin gestellt bleiben, ob nicht Leibniz, wie so vieles andere, auch seinen Begriff des Unbewußten direkt aus den Enneaden [...] geschöpft hat“ (Drews 1907: 233).

In the literary laboratory of Musil's fictional texts, the nineteenth-century bipolar conception of the world in terms of 'subjectivity' and 'objectivity' – of unified selves organized around a will, facing a mind-independent reality of facts – was dismantled and broken up into its dynamic subparticles, into relations, forces and intensities that crisscross mind and body, emotion und thought, self and world. To articulate this new universe, Musil pushed the boundaries of literary language, experimenting with 'voice' and narrative 'perspectives,' while expanding, into regions bordering onto the mystical, the semantic and imagistic reach of metaphor. (Gailus 2013: 2f.)

Gleichzeitig wird das so beschaffene Ich von den verschiedenen Diskursen der reflexionspotenten erzählenden Instanz durchdrungen.

Diese mannigfaltigen Diskurse wiederum werden alle auffällig von Elementen beinhaltet, die, wie hier ansatzweise bereits erörtert wurde, sich durch Abstraktion in ihrer Relation zum Mystischen als gemeinsamer Schnittmenge bestimmen lassen, wie es auch die Abbildung zu Anfang des I. Kapitels veranschaulicht.

Das Selbst ist demnach der eine Brennpunkt, der einen durch die Zeit geheimnisvollen Magnetismus beständig ausstrahlt und das menschliche Denken in seinen Bann hält. Nicht zuletzt wird das Gefühl auch für Musil im Geiste der Romantik für die Auffindung dieses geheimnisvollen "einzigsten, festen Punktes" zum Objekt der Reflexion, denn das "Gefühl kann sich" nach Novalis "nicht selbst fühlen [...] es läßt sich nur in der Reflexion betrachten" (Novalis II: 114):

Man sagt, die Gefühle seien das einzige Evidente in uns. Zum Teil ist das richtig, nämlich das Fühlen ist evident. Daß ich etwas 'fühle', wenn ich z.B. eifersüchtig bin, ist evident, dass ich 'Eifersucht' fühle ist gar nicht evident. Das ruht auf Vorstellungen und ist mit allen Unsicherheiten solcher behaftet, die bis zum Traumidealismus ausgedehnt werden können. Jedes solche Gefühl weist auf einen, einzigen, festen Punkt in mir, dem ich aber nie näherkomme, und im übrigen auf ein Schweben ober dem leeren Raum. (TB-A: 20)



Über den Aufbau unseres Selbst und dessen Qualität gibt es nur unverifizierbare Vermutungen. Die Suche nach dem Selbst muss schließlich mit der Bestätigung der Evidenz oder deren Verneinung beantwortet werden. Diese Evidenz ist für Musil mit dem Gefühl gegeben. Es liegt jedoch auf der Linie seiner schriftstellerischen Manier der Unbestimmtheit verhaftet zu bleiben und auch die Unsicherheit des modernen Subjektes zu kommunizieren, wenn er diese Evidenz durch eine Distanz kennzeichnet, mit "einem Schweben ober dem leeren Raum" vergleicht und diese so schließlich teilweise relativiert.

## 20. *Unio mystica* – Begriffsgeschichte

Neben der Suche nach dem *Selbst* tritt als ein zweiter Grundpfeiler des außerliterarischen mystischen Diskurses die *Unio mystica* in den Vordergrund.

In seinem Artikel zu *Unio mystica* im *Historisches Wörterbuch der Philosophie* schreibt Haas, dass die Wortkombination vom griech. *henosis mystike* (ἕνωσις μυστική) kommt und dass die Prägung des Begriffes auf den Kirchenvater Makarios den Ägypter<sup>132</sup> zurückgeht (etwa 4. Jh.), jedoch erst durch Ps.-Dionysius wirksam und an das Mittelalter weitervermittelt wurde. Die griechischen Kirchenväter, die für die Verwendung des Wortes *mystisch* breite Anwendung fanden, kontextualisierten es verschieden, aber immer im Blick auf die paulinische Auslegung des Mysteriums, als "aktueller Teilhabe" an demselben (Christus und seiner göttlichen Wirklichkeit): "Denn das ist ihr [der Seelen] Leben und ihre Wonne: die geheimnisvolle (μυστική), unaussprechliche Vereinigung (κοινωνία) mit dem himmlischen König" (Makarios/Symeon), "mystische Kontemplation" (θεωρία μυστική; Gregor von Nyssa), "unaussprechliche mystische Betrachtungen" (μυστική καὶ πορρήτη θεωρία; Origenes) (ebd.). Übersetzungen des Dionysius vermittelten den Begriff an das lateinische Mittelalter. [...] Erst Robert Grosseteste gibt die entscheidende Übersetzung 'u.m.', die gegenüber den früheren

---

<sup>132</sup> Interessanterweise handelt es sich nach dem heutigen Stand der Forschung bei Makarius, einem heiligen Kirchenvater, der für das frühchristliche Mönchtum eine ausschlaggebende Rolle gespielt hat, um den Messalianer Symeon von Mesopotamien, dessen Lehren unter dem Namen Makarios bekannt wurden und stark vom Zarathustrismus beeinflusst waren. Obwohl die Lehren der Messalianer, die auch manichäisch beeinflusst waren, schon bald vom frühchristlichen Konzil verurteilt wurden, fanden die strengen asketischen Vorsätze über die Mönchsregeln des Basilius den Großen weiterhin Einlass und konnten im östlichen und später auch über Benedikt von Nursia im westlichen Christentum Fuß fassen (unter anderem war der Pietismus von Makarius' Homilien beeinflusst) (vgl. Haas 2001).

Übersetzungen zutreffender [...] [ist], und sich, allerdings erst seit dem 16. und 17. Jh., durchgesetzt hat” (Haas 2001).

Haas meint, dass in der Auslegung des Begriffes seitens Grosseteste in Anlehnung an Ps.-D., “das Paradox vermittelt [wird], dass [die *Unio mystica*] als unmittelbare Schau Gottes zwar möglich, aber unmöglich zu beschreiben ist, dass sie passiv und über-intellektuell erfahren wird, demnach eigentlich eine Nicht-Erfahrung ist” (ebd.).

## 21. Der aZ als *Unio*

Der Begriff der *Unio* ist bei Musil in einer spekulativen Variation (vgl. Schmidt, J. 1975: 52, der beide gleichsetzt) mit dem Syntagma *anderer Zustand* (weiter im Text: aZ) wiedergegeben: “Der andere Zustand kann als moderne Form der *Unio mystica* bezeichnet werden, als eine seelische Vereinigung zweier Menschen mit sich und ihrer Umwelt” (Gies 2003: 216).

Einerseits nimmt diese Arbeit als ihren Ausgangspunkt gerade die Verwandtschaft der Geltungsbereiche der beiden Begriffe an, andererseits aber möchte sie durch deren Vergleich und gleichzeitige theoretische Präzisierung des aZ – als Musils operativen Begriff – auf einer Metaebene Differenzierungspotential und -bedarf offenlegen. In ihrer Studie zu “moderner Mystik” expliziert Wagner-Egelhaaf, dass die *Unio* “die ideale Subjekt-Objekt-Einheit [ist], die logisch nicht gedacht werden kann [...], und die in der Diskursivität notwendig in ihre beiden Modi Subjekt- und [...] Objektperspektive auseinanderfallen muß” (Wagner-Egelhaaf 1989: 60). Sie stellt dann auch den “unerreichbar mystischen Ort” dar, “um den auch die Reflexionen und Wünsche” von Musils Ulrich “kreisen” .

Bevor etwas näher auf die im Untertitel enthaltene Begrifflichkeit eingegangen wird, muss die Voraussetzung angesprochen werden, unter der von einer „ekstatischen Einheit“ erst gesprochen werden kann. Notwendigerweise muss jedem Wunsch nach Vereinigung ein Empfinden des Getrenntseins vorangehen. Dies leistet sehr anschaulich der Begriff der „Subjekt-Objekt-Spaltung“ von Jaspers und etwas davon haftet auch Musils Einsamkeitslamento an:

Allen [...] Anschauungen ist eines gemeinsam: sie erfassen das Sein als etwas, das mir als Gegenstand gegenübersteht, auf das ich als auf ein mir

gegenüberstehendes Objekt, es meinend, gerichtet bin. Dieses Urphänomen unseres bewußten Daseins ist uns so selbstverständlich, daß wir sein Rätsel kaum spüren, weil wir es gar nicht befragen. Das, was wir denken, von dem wir sprechen, ist stets ein anderes als wir, ist das, worauf wir, die Subjekte, als auf ein gegenüberstehendes, die Objekte, gerichtet sind. Wenn wir uns selbst zum Gegenstand unseres Denkens machen, werden wir selbst gleichsam zum anderen und sind immer zugleich als ein denkendes Ich wieder da, das dieses Denken seiner selbst vollzieht, aber doch selbst nicht angemessen als Objekt gedacht werden kann, weil es immer wieder die Voraussetzung jedes Objektgewordenseins ist. Wir nennen diesen Grundbefund unseres denkenden Daseins die Subjekt-Objekt-Spaltung. Ständig sind wir in ihr, wenn wir wachen und bewußt sind. (Jaspers 1953: 24f.)

Nachdem die zwei Grundgrößen der modernen Reflexion seit Kant – Subjekt und Objekt – als solche erkannt wurden, kann vor dieser Folie die Darstellung der *Unio* bzw. des aZ weitergeführt werden. Die Differenz ist der Anfang des subjektiven Seins, die Setzung der Vielfalt. Das Objekt ist im Sinne dieses Zusammenhanges etwas konkreter der Welt-Begriff des MoE, in dem die Anderen, die Dinge und Sachverhalte eingeschlossen sind. Innerhalb der romantischen Tradition kommt eine dritte Größe hinzu – das Gefühl. Auch ist in moderner anthropologischer Perspektive ein unerklärliches Mangelgefühl (vgl. Spörl 1997: 3) als Motor einer geheimnisvollen Sehnsucht nach einer als ursprünglich gedachten Einheit oder Zweisamkeit mit ‚der Welt‘ ausfindig gemacht, stellvertretend für jene mystische *Unio* mit dem Absoluten oder auch im Sinne einer Wiederaufwertung derselben.

Dass die *Unio* vor ihrer idealistischen und psychologischen Begründung auch eine kulturbedingte oder ontogenetische Struktur aufweist, zeigen die Arbeiten des französischen Ethnologen und Soziologen Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939). Das Wahrnehmen der Primitiven ist durch gewisse kollektiv vermittelte, gefühlsbetonte Vorstellungen geprägt und weicht von der logischen, nach der Objektivitätshoheit gerichteten Denkart dramatisch ab (vgl. Jerusalem 1926: V–XVII). Die von Lévy-Bruhl ausgehenden Impulse im MoE hat Heydebrand (Heydebrand 1969: 106ff.) aufgezeigt. „Dem ‚anderen‘ Denken der Primitiven“ – wo eine klare Subjekt-Objekt-Spaltung nicht

vollzogen wird, sondern die Welt gleichwohl zum Ich gehört, wie etwa bei Kleinkindern<sup>133</sup> ohne gefühlte Grenze – und „dem veränderten Denken, das Ulrich beschreibt, ist die Grundlage gemeinsam: das Gefühl“ (vgl. TB II: 443). Heydebrandt geht davon aus, dass Ulrich Schyzothymiker<sup>134</sup> ist (vgl. Heydebrand 1969: 6f.). Die Überbewertung des Gefühls kommt daher, dass „die Gefühlsgeißheit der Teilhabe [...] jede logische Einsicht [übertrifft und widerlegt]“ (ebd.).

„Gefühlhafte Teilhabe“ ist eben eine grundlegende Erkenntnisform oder *die* Form der Weltauffassung im aZ Ulrichs. Gerade mit dieser „gefühlhaften Teilhabe“ steht der aZ bei Musil in wesentlichen Zügen im Zeichen der „mystischen Partizipation“ Lévy-Bruhls, den er rezipiert hat. Betonenswert ist, dass Lévy-Bruhls bei der Bezeichnung für das in seinem Buch dargestellte Phänomen (vgl. Lévy-Bruhl 1926: 344) auf Plotins Mystik zurückgreift (vgl. Willemsen 1984: 30).

Auf der gleichen Linie finden sich seit 1920 auch die Arbeiten des Marburger Psychologen und Philosophen Erich R. Jaensch (1883-1940), deren Kern die Annahme einer „eidetischen Anlage“ bei Kindern ausmacht. Genau wie Jean Piaget (1896–1980) recurriert er dabei auf die ‘mystische Partizipation’ Lévy-Bruhls:

’Alles aber, was von der ‘mystischen Partizipation’ gesagt wird, trifft auch von jenen inneren Anschauungsbildern zu, so daß an der Wesensgleichheit beider kaum zu zweifeln ist. Wie das innere Anschauungsbild unserer Eidetiker, so verleiht auch die mystische Partizipation des primitiven Bewußtseins selbst den

---

<sup>133</sup> „Zur Bezeichnung der dualistischen, logisch noch undifferenzierten, affektiv noch unmittelbar ‘seinsverbundenen’ Weltauffassung des Kindes bedient sich Piaget [...] einer Kategorie, mit der [...] Lévy-Bruhl [...] die prälogische Form und magisch-animistische Mentalität der Naturvölker bestimmt. [...] Piaget hält es zwar für möglich, daß die Partizipationsformen des Kindes sich von denjenigen der Primitiven unterscheiden“, (Ullrich 1999: 286) doch die Ähnlichkeiten berechtigen bereits dazu den Begriff zu übernehmen. “In seiner geistigen Entwicklung rekapituliert das Kind also auch für Piaget ein früheres Stadium der kulturellen Evolution der Menschheit” (ebd.).

<sup>134</sup> Es handelt sich um einen Menschentypus nach Kretschmars „Temperamententypologie“ ausgelgt im Buch *Medizinische Psychologie* (1922) (Heydebrand 1969: 198, Anm. 2. u. 3.). Dieses zieht auch Musil bei der Explikation der Participation mystique Lévy-Bruhls im Essay zu Béla Balázs heran, um den Bereich eines pathogenen Substrats der Kunstrezeption und Weltpartizipation kenntlich zu machen (GW8: 1141). Der Konstitutionstyp des “gesunden” Schyzotymikers kommt mit dem “kranken” Schizophrenen damit überein, dass der erste eine Kombination zweier extremen “Ordnungsprinzipien” in sich vereint, die auch für den zweiten bezeichnend sind: Das “sphärisch-agglutinierende” Ordnungsprinzip, das eine “symbolische, durch und durch mystisch irrationale [...] Weltanschauungsform” darstellt und das “logisch-kategoriale” Ordnungsprinzip, das für sich einer “streng logisch systematische[n] [...] Weltanschauungsform” verpflichtet ist (Heydebrand 1969: 7). Wiederzufinden in Ulrichs Forderung nach einem *Generalsekretariat der Genauigkeit und Seele*, genauso aber auch in der Verbindung von „Genauigkeit und Unbestimmtheit“ (MoE: 246f.).

toten Gegenständen ein inneres Leben. Wenn ferner das Erlebnis der mystischen Partizipation als eine Wesensverwachsung von Subjekt und Objekt, als eine ‘Symbiose’ oder ‘Kommunion’ beider beschrieben wird, so stimmt dies wieder zu der Schilderung des dem optischen Anschauungsbild oft vorausgehenden Zustandes ‘innerer Wesensschau’, in dem nach der Schilderung unserer älteren Eidetiker Subjekt und Objekt zueinanderstreben und zu einer untrennbaren Einheit zu verschmelzen scheinen. (Ullrich 1999: 186)

Das Zurücktreten der „eidetischen Veranlagung“ mit dem Erwachsenwerden zu „Gunsten eines höheren Grades an Bewußtheit und Differenzierung ist für Jeansch nicht nur Fortschritt, sondern auch „,Verkümmerung‘ und Verlust der ,ursprünglichen Heimstätte unseres Geistes““ (Ullrich 1999: 287). Interessanterweise vertrat Jeansch die Meinung, dass die eidetische Veranlagung im Erwachsenenalter vor allem bei Künstlern anzutreffen ist und steht „in einem engen Zusammenhang mit einer erhöhten geistigen Regsamkeit“ und dem „Drang zur künstlerischen Gestaltung“ (ebd.). Einmal von der Veranlagung Musils zum künstlerischen Dasein abgesehen, die für sein „anderes Sehen“ verantwortlich gemacht werden kann, ist auch die Tatsache erwähnenswert, dass er als Kind seit Ende Januar bis Juli 1889 an einer “Nerven- und Gehirnkrankheit” gelitten hatte, mit Rückfällen im drauffolgenden Schuljahr (Corino 2003: 1875). Insgesamt hatte er dadurch 65 Tage Unterrichtsversäumnis zu melden (ebd.). Da nicht eindeutig ist, worunter genau Musil gelitten hatte, ist dies sicherlich ein Umstand, der erläuterungsbedürftig wäre.

Das bis hierhin Erbrachte lässt den vorläufigen Schluss zu, dass Musil durch das Mystische als übergreifendes Phänomen eine authentische Synthese<sup>135</sup> der im Roman problematisierten existentiellen Perspektiven und diskursreichen Varianten zu erreichen versucht:

’Der Punkt, wo Philosophie, Religion und Poesie sich berühren, ist die Mystik. Mystik – so könnte man etwa das, was sie [Tieck, der Ästhetiker Karl Wilhelm Friedrich Solger] meinten, zutreffend ausdrücken – ist das unmittelbare Gefühl

---

<sup>135</sup> Vgl. Albertsen (1968: 11ff.), wobei bei Albertsen das Mystische Teil der Synthese bleibt und nicht übergeordneten Charakter hat.

des Einsseins mit der Welt und Gott. Kunst ist angewandte Mystik.’ (TB I: 139 und TB II: 84)

Diesem ästhetischen Vorsatz, welchen Musil der Lektüre von Huchs *Blütezeit der Romantik* entnehmen konnte, gehört zum Kontext des gleichen Tagebucheintrag, wie die Sicherung und Sichtung der „beredeten Data“ (TB I: 139). Einen solchen dürfte Musil so bereits um 1905 verinnerlicht haben.

## 22. Die Emotion als existentielle Grundkategorie

Aus der Perspektive der Titelfigur Ulrich, dessen literarisches Dasein die Geschichte eines verweigerten Selbstmordes<sup>136</sup> ist (MoE: 599), kann die Problemstellung zusätzlich sartresche Züge annehmen, die den Gedanken Musils in vielerlei Hinsicht anklingen:

At present, we can conceive of what an emotion is. It is a transformation of the world. When the paths traced out become too difficult, or when we see no path, we can no longer live in so urgent and difficult a world. All the ways are barred. However, we must act. So we try to change the world, that is, to live as if the connection between things and their potentialities were not ruled by deterministic processes, but by magic.” (Sartre 1993: 58f.) “I magically confer upon [...]”, the world, “the quality I desire.” (ebd.: 62)

Wenn Musil von einem Beitrag zur geistigen Bewältigung der Gegenwart spricht (vgl. GW7: 942), dann muss dies im Bereich einer anderen Wahrnehmung oder Ästhetik der Zusammenhänge der Welt gesucht werden – “Es gibt neue Erlebnisse, aber keine neue

---

<sup>136</sup> Vgl.: “Vielleicht ahnte Ulrich etwas davon, denn es fiel ihm ein, daß er Tuzzi einmal angekündigt habe, er werde sich töten, wenn das Jahr seines Lebensurlaubs ohne Ergebnis verstreiche” (MoE: 599). Und: “Von dem Jahr, das er sich vorgesetzt hatte, war die eine Hälfte fast schon verstrichen, ohne daß er mit irgendeiner Frage in Ordnung gekommen wäre. [...] Er entsann sich des Augenblicks, wo er mit Sektionschef Tuzzi darüber gesprochen hatte. Er sah sich und ihn in Diotimas Salon stehn, und es hatte etwas Dramatisches, etwas von Darstellern an sich. Er erinnerte sich, leichthin gesagt zu haben, er werde wohl ein Buch schreiben oder sich töten müssen. Aber auch der Gedanke an den Tod war, wenn er sich das jetzt, und sozusagen aus der Nähe, überlegte, durchaus nicht der wirkliche Ausdruck seines Zustands; denn wenn er ihm weiter nachgab und sich vorstellte, er könnte sich ja, statt abzureisen, noch vor dem Morgen töten, so kam es ihm in dem Augenblick, wo er die Todesnachricht seines Vaters erhalten hatte, einfach als ein unpassendes Zusammentreffen vor!” (MoE: 662f.).

Art des Erlebens” (GW8: 1148). Eine “andere Art Geistestätigkeit” (ebd.) führt Musil 1921 noch recht abwertend aus einem Zitat Spenglers aus:

‘Etwas, das sich nicht erkennen, beschreiben, definieren, [...] nur fühlen und innerlich erleben läßt, das man entweder niemals begreift oder dessen man völlig gewiß ist’, ‘mit einem Schlage, aus einem Gefühl heraus, das man nicht lernt, das jeder absichtlichen Einwirkung entzogen ist [...], das in seinen höchsten Momenten sich selten genug einstellt,’ [...] Das ist nur ein Grad auf der großen Skala, die von da über den Zustand des Gläubigen, des Liebenden, des Ethischen zur Haploisis, zur *visio beata* und den andren großen Formen der *Weltempfängnis* führt; mit einem sehr bemerkenswerten Nebenast im Pathologischen, der von der verbreiteten Zykllothymie bis zu schweren Wahnzuständen reicht (ebd.: 1054).

Musil spricht an der Stelle noch von intuitivem, lebendem Erkennen, der Intuition, von der “Anschauung”, als “innerlich gefühlter Einheit”, “ohne alle Mystik”. Ersichtlich ist dennoch, dass hier ein Umriss des aZs sich kundgibt. Den Wunsch nach einem anderen Erleben, einer anderen Wahrnehmung erkennt man dagegen deutlich z. B. am Titel einer Kurzprosa aus dem Nachlass zu Lebzeiten *Schafe, anders gesehen* (GW7: 484f.). Der Wunsch nach dem Anders-Sehen<sup>137</sup>, kann bei Musil auch im Kontext der literarischen Strömungen und Poetiken der Jahrhundertwende gedeutet werden und durchzieht sein ganzes Schaffen. Das Andere ist aber nicht immer ein angestrebter Endpunkt, die willkommene Kippfigur des Selbst (vgl. *Die Amsel*), die “andere” Möglichkeit der Wirklichkeit (Utopie), sondern etwas, das dem Ich (unwillentlich) widerfährt<sup>138</sup> – die Welt ent/verzaubert und als literarisches Verfremdungsverfahren seinen Dienst leistet.

---

<sup>137</sup> Heydebrand (1966) hat für ihre Arbeit u. a. das “andere” als Leitbegriff gewählt und Teile derselben nach jenem inhaltlich strukturiert. Behandelt werden die „andere“ Wahrnehmung (96ff.), das „andere“ Denken (103ff.), die „andere“ Wirklichkeit (111ff.), das „andere“ Gefühl (117ff.), die „andere“ Liebe (133ff.,143ff.), der „andere“ Gott (158ff.).

<sup>138</sup> Albrecht bestimmt “[mystisches] Erfahren” in manchen Fällen als “Betroffensein durch ein ‘Widerfahrnis’ und [...] in diesem Sinne ein ‘Erleidnis’. Es ist zunächst einmal das passive Erleiden eines auftreffenden Wirkgefüges und erst in zweiter Hinsicht ein erfahrendes Erkennen dessen, was widerfährt. [...] In einem solchen [...] Erfahren wird das Gegenstehen von Geschehnissen, von Dingen oder auch eines fremdwirklichen Nicht-Ich unmittelbar bewußt” (Albrecht 1958: 52).

### 23. Arbeitsbegriffe der Untersuchung

Das vorliegende Projekt ist der Untersuchung des Mystischen und seiner paradigmatischen Erscheinungsformen in Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* gewidmet.

Anhand des Paradigmas<sup>139</sup>, seiner Elemente und Aspekte schließe ich, im Ausblick, auf eine Theorie des Mystischen. Vorerst soll diese noch als ein mögliches Konzept in den Raum gestellt sein. In einer exemplarischen Auswahl sind als Elemente des Mystischen im MoE: die im Roman angetroffene Subjektivität, der andere Zustand, Möglichkeitssinn, der Gottesbezug, intertextuelles Heranziehen von MystikerInnenzitate, Schriftbezüge im *sensus mysticus* (vgl. Freise/Freise 2012: 8), der Gleichnisbegriff, der Essayismusbegriff, sowie *unsichtbares Prinzip* erkannt worden. Unter Aspekten des mystischen Paradigmas verstehe ich die Metamorphose der begrifflichen Diskursfelder innerhalb des umrahmten paradigmatischen Kontextes. So z. B. wenn eine Begrifflichkeit sowohl Erklärungsgegenstand des psychologischen, als auch des philosophischen Diskurses werden kann, gleichzeitig aber etwa auch dazu verhilft den poetischen Diskurs des Romans verfahrenstechnisch aufzubauen. Es geht um strukturgebende Elemente der Mimesis, die hier veranschaulicht werden sollen, d. h. um die Strukturiertheit der Übertragung vom Real-Bild zum fiktionalen Sprach(ab)bild. Die Spiegelfunktion übernimmt figurativ das Gleichnis, Träger der Strukturfunktion ist m.E. das Weltgefühl.

Eine weitere Einengung des Forschungskontextes des Mystischen bei Musil und konkret im MoE auf das Feld der sensitiven Mystik hat aus den genannten Gründen dazu geführt zwei Schlüsselbegriffen zu fixieren, die ich für maßgebend halte: *Weltgefühl* und *unsichtbares Prinzip*.

Die Motivation für den Begriff des Weltgefühls gestaltet sich nicht schwer, da er an den aZ, ein Lieblingsthema der Musilforschung, gekoppelt ist. Im ersten Teil dieses Kapitels wurde dieser Zusammenhang von Ich-Gefühl-Welt bereits angerissen. Meines Erachtens durchzieht er eine Vielzahl der Emotionslehren seit der Antike bis zur Gegenwart und müsste bei der Auseinandersetzung mit deren Theoriebildung als

---

<sup>139</sup> Wagner-Egelhaaf spricht in Ihrer Studie *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert* (1989) auch von einem "mystischen Paradigma" und von "mystischen Elementen [im Werk zahlreicher Autoren des 20. Jh.]", wobei sie Musil "an prominenter Stelle stehen" sieht (Wagner-Egelhaaf 1989: 1ff.).



Desiderat erkannt werden, um noch mehr Aufmerksamkeit zu bekommen. Innerhalb meiner literaturwissenschaftlichen Arbeit kann ich es mir natürlich nicht als Ziel setzen, diesen Zusammenhang, den ich mit dem Begriff *Weltgefühl* wiedergebe, in all seiner Geschichtlichkeit zu ergründen, kann aber ansatzweise in diese und jene theoretische Ecke hindeuten, wo m.E. eine Verständnisstütze zu finden wäre.

## 24. Theoretisches Raster

So findet sich bei Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* der Begriff der *Selbstaffektion*, der Fichtes Term des *Selbstgefühls* vorbereitet (vgl. Drüe 1995). Beim ersteren handelt es sich um ein philosophisches Kunstwort (vgl. Rehbock 1995):

Im Kern ist darin der Gedanke enthalten, daß die Empfindung, Wahrnehmung oder Erfahrung der Außenwelt durch die bewußte oder nicht-bewußte geistige oder leibliche Eigentätigkeit des Subjekts (mit)bestimmt wird [...], ja, daß – gemäß radikalidealistischer Positionen – das Subjekt in den äußeren Dingen sich selbst empfindet, wahrnimmt oder erfährt. (ebd.)

Jedoch wird “eine Affektion des Subjekts durch eine transzendente Außenwelt [...] als undenkbar angesehen” (ebd.). Immerhin, gerade in die entgegengesetzte Richtung bewegt sich der plotinisch-romantische Gedankengang Musils. Meines Erachtens ist bereits im Begriff der *Selbstaffektion*, so wie er bei Kant vorgefunden wird, innerhalb der “transzendentalen Deduktion” als Teil der “transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft”, d. h. wieder zum Umfeld der “transzendentalen Apperzeption” dazugehörig, eine Art ‘Einstimmung’ der subjektiven Wahrnehmung enthalten. Einerseits profiliert sich diese ‘Einstimmung’ als “Selbstanschauung des Subjekts, ‘wie es sich erscheint, nicht wie es ist’”, innerhalb des “Gemüts” (vgl. ebd.). Zum anderen ergebe sich die innere Stimmung aus den emotional prägbaren Kategorien in der Hervorbringung des Objekts in der Anschauung (vgl. ebd.). Logischerweise vollzieht sich keine Anschauung außerhalb der Selbstaffektion des Gemüts (vgl. ebd.), worin ein Selbstbezug enthalten ist. Doch dürfte man sich die Selbstbezüglichkeit schwer als ein rein Gedachtes vorstellen, sondern in ihrer Grundstruktur als ein ebenso Erlebbares und damit auch Gefühltes.

Bei Herder etwa ist das Gefühl als innere Kraft der Seele verstanden. Als Selbstgefühl ist es eigentlich als *der* Garant für unseren “inneren Menschen” zu nehmen: “Wahrnehmend fühlt sich das Subjekt in allen seinen Modifikationen identisch mit seinem Gefühl” (vgl. Zeuch 2000: 143f.)

Mit dem Weltgefühl ist die Qualität der “Weltempfängnis” (GW8: 1054) im Ich angenommen, erkannt und umrissen. Das Gefühl im Kompositum meint ein emotionales Bewusstsein, das sich durch “einhergehendes subjektives Empfinden” (Lenzen 2004: 88) auszeichnet, das sich seinerseits wiederum als Gefühl-von-Etwas (intentional) oder als Angefühlt-wie (psychologisch/ästhetisch/phänomenal) später in die Reflexion einbindet.

## **25. „Anthropologisch mögliche Gefühle“**

Der Begriff des Gefühls bei Musil ist von der Forschung als “sehr komplex” eingestuft worden, wobei er dadurch “weit über alltagsweltliche oder auch einfache psychologische Bedeutungen des Wortes hinausreicht” (Heinz, J. 2002: 241, Anm. 11).

Gefühl umfasst nach Lenzen (2004: 88f.) körperliche Empfindungen, Emotionen und Stimmungen. Ich werde mich auf eine strikte Trennung dieser drei nicht einlassen, doch sind im weiteren Textverlauf die gängigen Distinktionen akzentuiert worden. Die Literaturwissenschaft mit den ihr angrenzenden Disziplinen, unter denen auch psychologische Ansätze vertreten sind, scheint bis heute theoretisch keine einleuchtend klare Abgrenzung der Begrifflichkeiten zu Affekt und Gefühl zu leisten vermocht haben, was der Band *Pathos Affekt Gefühl* (2004) nur allzu deutlich abbildet. Auf eine Differenzierung soll dennoch gleich eingegangen werden. Diese betrifft das “Verstehen von Gefühlen” (Henckmann 2004: 51ff.)

Henckmann (2004: 51) unterscheidet zwei Momente: Erstens das “unmittelbare Verstehen von Gefühlen”, das gleichzeitig das emotionale Erleben selbst ist. Zweitens das “intentionale Verstehen von Gefühlen”, das einen reflexiven Akt entspricht, der uns darüber Aufschluss liefern soll, was mit dem konkreten Gefühl erfasst ist. Das intentionale Verstehen von Gefühlen ist derart von der “Erkenntnisabsicht geprägt, [...] was es mit dem unmittelbaren Gefühlsverstehen auf sich hat” (ebd.).

Vereinfacht gesagt, unterscheidet man zwischen einem unmittelbaren Gefühlserleben/nis und einem mittelbaren Reflexionsakt darüber. Eine Feinheit der Betrachtung ist die Beantwortung der Frage, ob beide demselben “Bewusstseinstrom”

angehören – und Henckmann bejaht dies. Es handele sich um “unterschiedliche Ausformungen” desselben. Im ersten Fall ist der Akzent auf dem “Erleben der Qualität selbst” und im zweiten Fall auf der Zuweisung, “welche Qualitäten das emotionale Erlebnis aufweist” (Henckmann 2004: 52).

“Die Unmittelbarkeit des Erlebens” ist in ihrer “Aktualität” (Henckmann 2004: 56) an ein “Erlebnis-Ich” gebunden, also ein Erlebnis-Subjekt. Dieses Erlebnis-Subjekt setzt voraus, “dass wir unserer Gefühle unmittelbar bewusst sind (obwohl es genauso unbewusste Gefühle gibt), in ihre Aktualität unmittelbar involviert sind, so dass wir fühlend auch unserer selbst als fühlende Wesen gewiss sind – ‘sentio ergo sum’” (ebd.)<sup>140</sup>. Das “unmittelbare Verstehen” ist derart in das emotionale Erleben integriert, weil das “emotionale Leben” und das “Bewusstseinsleben” nicht separate Phasen darstellen, sondern innerhalb eines “lebenden einheitlichen Bewusstseins” zwei Seiten einer Medaille darstellen. Das was früher mit dem Dualismus von Emotionalität und Reflexivität ausgedrückt wurde, sind zwei Aspekte eines Bewusstseins nach Henckmann<sup>141</sup> (Henckmann 2004: 56ff.).

Konkret ist es der emotionale Aspekt des Bewusstseins, der innerhalb meiner Untersuchung fokussiert wird. Das “unmittelbare Verstehen” ist in der “Erinnerung [identifizierbar aufgehoben]” (ebd.). Derart “[stellt] der Erinnerungsmodus [...] nur ein Schattenbild des unmittelbaren Verstehens von Gefühlen dar” (ebd.), und andererseits ist er ein “Wiedererkennungssiegel” und “Wiedererkennungszeichen für zukünftiges emotionales Erleben” (ebd.). “[D]er Erinnerungsmodus [verweist] auf das unmittelbare Erlebnis, von dem es ursprünglich abstammt [...] das innerhalb gewisser Grenzen [...] auf gewisse Weise wieder aufleben kann.” (Henckmann 2004: 52f.) Doch bleibt “die Erinnerung [...] erinnertes Erleben, also bloßes Erlebnisschema. Sie hat nicht die Kraft, ihren Modus als Erinnerung aufzulösen und den erinnerten Gefühlsgehalt in die Offenheit und Gegenwart aktuellen, unmittelbaren Erlebens zu überführen;” (ebd.).

Henckmann bricht mit seinen Betrachtungen vom “Verstehen von Gefühlen” drei Horizonte auf, von den ersten zwei war bis jetzt die Rede. Beim dritten “Verstehenshorizont” ist das “künstlerische Verstehen von anthropologisch möglichen

---

<sup>140</sup> Das letzte Motto ist, nebenbei erwähnt, ein Gedanke Herders, der w. u. wieder aufgegriffen wird. Vgl. zu den unbewussten Gefühlen auch bei Freud (1975: 136–139).

<sup>141</sup> Differenziertes zum Problem von emotionalem Bewusstsein und Kognition findet sich etwa bei LeDoux, Joseph (1996): *Das Netz der Gefühle. Wie Emotionen entstehen*, München: Dt. Taschenbuch-Verlag.

Gefühlen” gemeint. Analog zu in Aristoteles’ *Poetik* dem Dichter in Aufgabe gestelltem Anspruch von der Darstellung ‘möglicher Handlungen’ (vgl. Aristoteles 2008: 13–15) wird bei Henckmann in Bezug auf das Gefühl die künstlerische Produktion um die Dimension der Darstellung möglichen Fühlens erweitert.

In diesen Horizont der Vermittlung von möglichen Gefühlen gestellt und auf den aZ Musils übertragen, heißt es, der aZ vermittelt seinerseits ein mögliches Gefühl, dessen Konkretisierung über den Begriff eines mystischen Weltgefühls ich innerhalb meiner Arbeit unternommen habe und belegen möchte.

Wenn in dieser Arbeit der aZ demnächst als ein (mystisch-ästhetisches) Weltgefühl ausgewiesen wird, dann werden die eben geschilderten Mechanismen dafür vorausgesetzt.

## 26. Sartre und Heidegger

In vorangegangenen Textabschnitten wurde auf das Weltgefühl als Arbeitsbegriff dieser Studie bereits deutlich hingearbeitet, wie schon einiges dazu im Kontext der Frühromantik angerissen wurde, dem Begriff kann man sich aber auch im Sinne jüngerer emotionstheoretischer Ansätze, wie etwa Sartres annähern:

Emotional consciousness is, at first, unreflective, and on this plane it can be conscious of itself only on the non-positional mode. Emotional consciousness is, at first, consciousness of the world. [...] Emotion is a certain way of apprehending the world.” (Sartre 1993: 50ff.)

Oder man tritt etwa in Heideggers Sinn an den Begriff heran. Er plädiert dafür, “die Stimmung als ursprüngliche Seinsart des Daseins (nicht) zu verleugnen” (Heidegger 1967: 136), da wo er in *Sein und Zeit* unter A. *Die existenziale Konstitution des Da, Das Da-sein als Befindlichkeit* (§ 29) erfaßt.:

Was wir *ontologisch* mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichsste: die Stimmung, das Gestimmtsein. Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem noch völlig brach liegt, gilt es, dieses Phänomen als fundamentales Existenzial zu sehen und in seiner Struktur zu

umreißen. [...] die Stimmung (bringt) das Dasein vor das Daß seines Da, als welches es ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstartt.” (Heidegger 1967: 134ff.)<sup>142</sup>

In dieser Tradition ist das Weltgefühl zum einen die gefühlte Gewissheit des Da-seins, ja, seines Ursprungs; und zum anderen aller ‘Welt’ (als Intentionalität des Bewusstseins) Anfang. Heideggers Beschreibung der Befindlichkeit setzt ein neues Vokabular und mit ihm eine neue Perspektive voraus, dass die Tradition der musilschen Sprache verabschiedet. Heideggers Befindlichkeits/Gestimmtsein-Begriff und Musils Begriff des aZ (vgl. zu Apperceptor w. o.) beziehen sich m. E. dennoch auf das gleiche Phänomen – ein Weltgefühl.

Das Gestimmtsein bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen, der dann auf rätselhafte Weise hinausgelangt und auf die Dinge und Personen abfärbt. Darin zeigt sich der *zweite* Wesenscharakter der Befindlichkeit. Sie ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Weltsein ist. (Heidegger 1967: 134ff.)

Wenn man Musils Bilder für die Beschreibungen desselben Sachverhaltes heranzieht, dann könnte man leicht gerade auf ein Gegenbild zu Heideggers Verständnis schließen, nämlich dass Gefühle tatsächlich „auf rätselhafte Weise hinausgelangen“, buchstäblich Emanationen des Subjektes sind, und „auf die Dinge und Personen abfärben“ (Heidegger 1967: 134ff.) bzw. eine „Färbung“ der „Außenwelt“ verursachen (GW8: 1392).

In seiner Studie zum *Nachlass zu Lebzeiten* hält Hake (1998) fest: „Es gibt in Musils Gesamtwerk [...] stark voneinander abweichende Arten, den variablen Zusammenhang von Ich-Zustand und Weltbild zur Sprache zu bringen.“ (47) Mit dem

---

<sup>142</sup> Vgl. hierzu etwa Grätzel (2008b: 105) und auch Heidegger (1967:134): “Das Sein ist als Last offenbar geworden. Warum, *weiß* man nicht. Und das Dasein kann dergleichen nicht wissen, weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist. Und wiederum kann die gehobene Stimmung der offenbaren Last des Seins entheben; auch diese Stimmungsmöglichkeit erschließt, wengleich enthebend, den Lastcharakter des Daseins. Die Stimmung macht offenbar, ‘wie einem ist und wird’. In diesem ‘wie einem ist’ bringt das Gestimmtsein das Sein in sein ‘Da’.”

Begriff „gnoseologisch“ versucht er dann dieses variable Verhältnis von Ich(zustand) und Welt(bild) zu verstehen und poetologisch zu gestalten (Hake 1998: 47.). Das Adjektiv „gnoseologisch“ im Sinne der Erkenntnislehre des 19. Jh.s scheint nach Ansicht des Autors am geeignetsten dafür

nicht nur die im engeren Sinne kognitiven, sondern auch die übrigen Faktoren der Weltbild-Konstitution, insbesondere die emotiven und zuständlichen, mitbezeichnen zu können, – eine subjekt-objektive, psycho-physische und sentimentale Ganzheit folglich, auf die es Musil besonders ankommt (ebd.).

Trotzdem klammert Hake dabei die Wichtigkeit des Gefühlsbegriffes für Musil zum Teil aus. Unter der Begründung, dass dies Musils eigenem Misstrauen entgegenkomme, das er „zeitlebens dieser wenig präzisen (und für ein ganzes Bündel von weitreichenden Ungenauigkeiten einstehenden) Sammelbezeichnung für alles vermeintlich ‘Irrationale’ entgegengebracht hat.“ (ebd.: 64) Dennoch nimmt Hake verschiedene Gefühlslagen, d. h. Gefühle als ekstatische Ausgangs-Zustände der vielen Erzählsituationen im *NzL* wahr. Daher kann Hake hier nur teilweise zugestimmt werden – aus dem Grund, dass gerade das Gefühl bei Musil als Grundbegriff, sowohl des nicht ratioïden Gebietes, als auch des aZ fungiert (s. w. u.).

Der von Hake entworfene Zusammenhang, der zudem sehr komplex behandelt wird, blendet quasi einen Teil der Relation Ich-Welt aus, da er bei Musil einen offensichtlichen Punkt unberücksichtigt lässt: Die Welt baut sich dem Subjekt (auch gerade phänomenologisch) dominanterweise im Gefühl auf. Dem Weltbild geht m. E. unverkennbar ein Lebensgefühl/eine Befindlichkeit voraus. Gerade diese/s ist für das erste konstitutiv:

Denn wenn wir das intellektuelle, das der Wirklichkeit entsprechende Bild der Welt (und mag es immer bloß Bild sein, ist es doch das richtige Bild) unter der Voraussetzung eines bestimmten Gefühlszustandes entwerfen, so war nun wohl jetzt an der Reihe zu fragen, was geschähe, wenn wir ebenso wirkungsvoll nicht von ihm, sondern von anderen Gefühlszuständen beherrscht würden. Daß dies

keine ganz sinnlose Frage ist, geht schon daraus hervor, daß jeder starke Affekt das Bild der Welt auf seine Weise verzerrt; (MoE: 1310)<sup>143</sup>

Das Weltgefühl als Erlebniszustand/ Erlebnismodus ist eine “ontische Stimmung” (Heidegger), die Bilder der Welt vermittelt, die in der Anschauung von gefühl(haf)ter Qualität sind. Bei Musil heißt es in einem frühen Entwurf, als der Hauptheld des zukünftigen Romans noch den Namen Anders<sup>144</sup> trug:

[...] ein Förster sieht auf einem Spaziergang eine andere Welt als ein Botaniker oder ein Mörder. (Man sieht viele unsichtbare Dinge.) Eine Frau sieht den Stoff eines Kleids, ein Maler einen See flüssiger Farben an seiner Stelle. Ich sehe durchs Fenster, ob ein Hut hart oder weich ist. ... ebenso, ob es draußen warm oder kalt ist, ob Menschen lustig, traurig, gesund oder kränklich sind; ebenso sitzt der Geschmack einer Frucht manchmal schon in den Fingerspitzen, die sie anfühlen. (MoE: 1521f.)

Das Gefühl der Welt ist, wie aus dem Angeführten hervorgeht, an den Tastsinn gebunden, an das Emphatiegefühl des Subjektes und an den Synkretismus des Empfindens verschiedener Sinnesorgane (vgl. zu Synästhesie w.o.). Für das Beleuchten dieser Zuschreibungen kann Herders Philosophie des Gefühls beansprucht werden, an dieser Stelle der Untersuchung nur im vorwegnehmenden Sinne einer Parallele und Bezugnahme: Das Gefühl als inneres Analogon des äußeren Tastsinns ist der Zugang des Subjekts zur Seele des Anderen im herderschen Sinne, aber analog dazu auch der Weltseele im plotinischen Sinne. Über das innere Gefühl wird etwas Geistiges im sinnlich Wahrnehmbaren erspürt (vgl. Zeuch 2000: 160) – das Ontologische am Ontischen (Zustand der Welt). Was Musil fortwährend forciert, und was deutlich gemacht werden muss, ist, dass die wahrgenommene Welt dem Subjekt immer als innerer (Gefühls)Zustand bzw. im inneren Zustand erscheint. Dieser phänomenale Zustand ist nicht als ausnahmslos passiv zu verstehen, ein Wort, das oft für seine Abgrenzung benutzt

---

<sup>143</sup> Vgl. hierzu den Rest des Zitats: „[...] und ein tief Schwermütiger oder ein heiter Verstimmtter könnten gegen die ‘Einbildungen’ eines neutralen und ausgeglichenen Menschen einwenden, daß sie beileibe nicht sowohl durch ihr Blut düster oder heiter seien als vielmehr wegen ihrer Erfahrungen in einer Welt, die voll schwerer Düsternis oder himmlischer Leichtigkeit steht” (MoE: 1310).

<sup>144</sup> Vgl. hierzu TB II: 91f., Anm. 91.

wird, sondern als dynamisch im Sinne seiner Grundmerkmale: des Lebendigseins und der Reizbarkeit<sup>145</sup>.

Bei Hake ist in den Zuschreibungen nicht immer deutlich zu erkennen, auf wen diese Gefühlszustände zurückzuführen sind, auf das Subjekt oder das Objekt. Ist der Bezug als Selbst- oder als Weltbezug strukturiert? Ist das Subjekt ekstatisch oder sind es seine Weltbilder? Wenn die Einheit des Bewusstseins (vgl. Kant – transcendente Apperception „“) bereits vorausgesetzt ist, dann ist die Qualität dieses Bewusstseins nicht zu überspringen – es gibt ein “emotionales Bewusstsein” (Sartre).

Und so, wie sich ein Bild der Welt auf Grund der Vorherrschaft eines Gefühls oder einer Gruppe von Gefühlen denken läßt, zum Beispiel auch der orgiastischen, kann es auch darauf beruhen, daß überhaupt das Gefühl vorangestellt wird wie in der schwärmerischen und gefühlvollen Verfassung eines einzelnen oder einer Gemeinschaft; vollends ist es aber alltäglich, daß sich auf Grund von bestimmten Ideengruppen die Welt verschieden malt und daß das Leben, bis zum offenkundigen Abersinn, verschieden gelebt wird. Ulrich war nicht im mindesten gesonnen, die Erkenntnis für einen Irrtum oder die Welt für eine Täuschung zu halten, doch schien es ihm zulässig zu sein, daß man nicht nur von einem veränderten Weltbild, sondern auch von einer anderen Welt spreche, [...] (MoE: 1310)

und auch:

es schien sich ein tief wie Grundwasser ausgebreitetes Gefühl zu ändern, worauf diese Pfeiler des sachlichen Wahrnehmens und Denkens sonst ruhten, und sie rückten nun weich auseinander oder ineinander: diese Unterscheidung hatte nämlich im gleichen Augenblick auch ihren Sinn verloren. ‘Es ist ein anderes Verhalten; ich werde anders und dadurch auch das, was mit mir in Verbindung steht!’ dachte Ulrich, der sich gut zu beobachten meinte. (MoE: 664)

---

<sup>145</sup> Vgl. w. o. Heckmanns Charakterisierungen des emotionalen Bewusstseins.



Für mich scheint es ebenso fraglich, inwieweit eine erkenntnistheoretische Intention, die Hake mit dem Wort “gnoseologisch” umschreibt, für Musil in der Subjekt-Objekt-Relation vordergründig war, oder nicht doch eher das Erlebnis an sich Wert besaß. Das letzte wird anschließend über das Empfinden weiter an die ästhetische Reflexion vermittelt (vgl. Oesterreich<sup>146</sup> 1910: 8f.).

Dieser Standpunkt bildet natürlich den extremsten Gegensatz dazu, *daß der ästhetische Vorgang als ein unmittelbares Erlebnis betrachtet wird, und darf gewiß nicht mehr als die Geltung eines anderen Gesichtspunktes beanspruchen.* Man kann im Gegensatz zu ihm noch weiter gehn und behaupten, *daß jedes Kunstwerk nicht nur ein unmittelbares, sondern geradezu ein niemals gänzlich wiederholbares, nicht fixierbares, individuelles, ja anarchisches Erlebnis darbietet. Seine Einmaligkeit und Augenblicklichkeit* nimmt es von allem bisher Gesagten aus, *es hat überhaupt keine Tendenz, zur Erfahrung zu werden, es erstreckt sich in einer anderen Dimension.* Der Tanzende oder Hörende, der sich an den Augenblick der Musik hingibt, *der Schauende, der Ergriffene ist aus allem Vorher und Nachher gelöst; er befindet sich in einem andern Verhältnis zu seinem Erlebnis, er nimmt es nicht in sich auf, sondern geht in ihm auf, und gerade dieses andre Verhalten wird oft mit ausschließender Betonung ‘erleben’ genannt’.* (GW8: 1151)

In der Subjekt-Objekt-Relation Hakes ist kein eindeutiger Platz fürs Gefühl. Hakes Studie begrenzt sich auf ekstatische Bilder der Kurzprosa, wobei der aZ des MoE mit seiner Subjekt-Objektbeziehung innerhalb dieser außen vor blieb, um auf bloß Ekstatisches bzw. “Außer-sich-sein” oder die Ich-Dissoziation (Hake 1998: 63) reduziert zu werden.

Beim aufmerksamen Lesen eröffnen sich m. E. eben auch andere, möglicherweise angemessenere Zugänge. So kommt es, dass bei Hake trotz der Wortkonstellationen „Weltbilder des Gefühls“ (ebd.: 54), „Ich-Welt-Bezug“ und trotz der durch Marleau-

---

<sup>146</sup> Ein Autor, den Musil in Sachen der Gefühlspsychologie zu Rate gezogen hat, ist Traugott Konstantin Oesterreich: “Auf einem *Studienblatt* zur ‘Mpe Emot[ionales] Denken’ [...] exzerpierte RM auf vier Blättern ([...]– Nachlaß–Mappe II/1) aus [...] weiteren Arbeiten Oesterreichs: ‘Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem’ [...] und ‘Die Phänomenologie des Ich’ [...]” (TB II: 117; Heft 11: Anm. 247). Gies lässt z. B. diese Arbeiten Oesterreichs unberücksichtigt, die auf dem Studienblatt zur “Emot Denken” auf acht Seiten exzerpiert wurden.

Ponty vermittelten Leiblichkeit des fühlenden Subjektes, dessen Wahrnehmung bzw. Subjektivität phänomenologisch verstandener welt- und ichterzeugender Prozess ist (vgl. Hake ebd.), das Wort *Weltgefühl* nicht fällt, das vom Konzept her dem Geist seiner Studie besonders nahe liegt. Selbst in Gies' Studie *Musils Konzeption des „Sentimentalen Denkens“* findet der Begriff Weltgefühl keine Beachtung, obwohl "das Gefühl die leitende Aufgabe der Erkenntnis im zweiten Teil [des MoE] [übernimmt]" (Gies 2003: 10) und auch "Subjekt und Welt, Ich und Welt" als "erkenntnistheoretische Größen ausfindig gemacht wurden" (ebd.: 171).

Warum die Musilforschung sich, dies vor Augen, bis jetzt nicht für den Begriff des *Weltgefühls* entschieden hat, um sich dem Bereich des Mystischen bei Musil zu nähern, bleibt m. E. unbegründet.

Der zweite Arbeitsbegriff der vorliegenden Studie *unsichtbares Prinzip* ist in dem Sinne interessant, dass er seitens der Forschung nach meinem jetzigen Erkenntnisstand gar keine Beachtung gefunden hat. Das unsichtbare Prinzip<sup>147</sup> als eine Andockstelle des (mystischen) Weltgefühls innerhalb einer nur gefühlhaft (im Gefühl) vernommenen *anderen Welt* interpretiere ich als ein *mystisches Prinzip*, da es in Anlehnung an Albrecht (s. w. o.) und im Sinne der Philosophie Plotins als Teil des mystischen Erlebens gedeutet werden kann, wovon im analytischen Teil mehr die Rede sein wird.

## 27. Weltgefühl als kognitive Struktur im MoE

Das Wort Welt kommt im MoE etwa 1100 Mal vor; das semantische Feld zu Gefühl etwa 2200 Mal. Deren Gebrauch deutet auf das Gewicht hin, das diesem bei einer Analyse des gegenseitigen Bezugs beizumessen wäre. Als Kompositum<sup>148</sup> tauchen sie im Werk

---

<sup>147</sup> Das unsichtbare Prinzip, wie es hier kontextualisiert wurde, gehört, wie im Folgenden noch zu beschreiben ist, nach den von Albrecht vertretenen Kriterien mystischen Erlebens – etwa dem Gefühl "als ob es aus fremder Sphäre herkomme" (Albrecht 1958: 5) – zum selben.

<sup>148</sup> Schaller verwendet 1934 in seiner vom Antisemitismus und Nazismus kontaminierten Studie *Die Weltanschauung des Mittelalters* für eine seiner Überschriften *Mystik und Weltgefühl*. Dabei hebt er hervor, dass es im Spätmittelalter "häufig die Mystik" ist, "die ohne den Theismus aufzugeben, auf dem Wege des Gefühls und der Meditation dem Pantheismus nahekommt und so die Brücke schlägt zum eigentlichen Zeitalter des europäischen Pantheismus" (Schaller 1934: 100ff.). Das Gefühl spielt nämlich in der als immanent (kosmisch) bestimmten Mystik der Alleinheitschau oder Allvereinigung durch Sympathie, Eros oder Agape, eine zentrale Rolle (ebd.). Kennzeichnend für dieses Erlebnis oder eher Erlebniszustand sind sowohl "Freude und Hingabe an die Welt und das Leben, positive Deutung selbst des Übels und des Bösen und das Gefühl der Alleinheit" als "ebenso wie die mehr oder weniger ästhetische Einstellung, die es alleine ermöglicht, auch [...] Dämonie göttlich zu bewerten" (Schaller 1934: 102). Es ist die Ausdeutung der Welt im Gefühl der "unendlichen Sympathie", das die antike Trias vom Schönen, Guten, Wahren am Schluss im

konkret nicht auf<sup>149</sup>, dafür aber als Paraphrase “Gefühl von der Welt” und das nur einmal und zwar mit einer pathologischen Tendenz des Figurenbewusstseins, der in den Wahnsinn abrutschenden Clarisse im Nachlassteil des MoE. Die Figur der Clarisse gründet in der Person von Alice Charlemont, welche 1907 Ehefrau von Musils Jugendfreund Gustav Donath wird (Bonacchi 2010: 202). In Zusammenhang der Krankheitsgeschichte von Alice, die im letztem Stadium dem manisch-depressiven Wahn zum Opfer fiel, werden in Musils Tagebüchern auch zum ersten Mal die *Bemerkungen über Apperceptor udgl.* erwähnt (ebd.). Zur gleichen Zeit ungefähr bringt Musil auch seine Novelle *Die Vollendung der Liebe*<sup>150</sup> zum Abschluss. Daher verwundert es nicht, wie am folgenden Zitat zu sehen sein wird, dass Musil Jahre später am Aufbau der Figur der Clarrisse, um den Modus ihres Welterlebens wiederzugeben, jene zwei Momente vereinigt: das Pathogene mit der Bewusstseinsstruktur des emotionalen Faktors der Apperzeption. In dem Grade, in dem das Gefühl bei Musil für den Weltbezug/die Weltauffassung oder die “ästhetische Weltvergegenwärtigung” (Franke 1981: 141) resonant wird – in dem Maße verschiebt sich der Stellenwert der Umschreibung Gefühl von der Welt bzw. *Weltgefühl* zu einem Schlüsselbegriff.

„Ach“, sagte sich Clarisse sofort „ich bin vom Gesetz der Notwendigkeit, wo jedes Ding von einem anderen abhängt, befreit. „Denn *die Dinge hingen von ihrem*

---

Gefühl der geistigen “Liebe der Welt in Gott” wiedergibt (Schaller 1934: 108). Es ist die “erotisch-dionysische Einsfühlung”, die in der Renaissance und im Frühbarock eine Akzentverschiebung zum Ästhetischen und Enthusiastischen, vom Idyllischen auf das Lyrische und den Affekt erfährt. “Man fühlt kosmisch-sympathisch; man steht im Kosmos drin, den man als Offenbarung der Allmacht, Harmonie und Herrlichkeit bewundert” (ebd.) So erscheint dem Autor die Renaissance “als ein prachtvoller Durchbruch abendländischen Weltgefühls” (ebd.). Schallers Arbeit zeigt, dass trotz moralischer Verbindlichkeit, welche dem Konzept selbst innewohnt, wie es jenes universelle der “kosmischen Sympathie” ist, selbst edelste Gefühlskraft des Menschen missbraucht werden und eine fatale Umdeutung erfahren kann (vgl. Schaller 1934: 109).

<sup>149</sup> In einer der frühen Varianten des Kapitels *Atemzüge eines Sommertages*, die zusammen mit den Versuchen zur Fortsetzung der ‘Druckfahnen-Kapitel’ bei Rowohlt in der GW-Ausgabe in 9 Bd. aus 1978 erschienen ist, kommt das Weltgefühl tatsächlich in der Kombination “das Hineingleiten in ein gemischtes Wir- und Weltgefühl” als Kompositum vor. Wieder ist der aZ gemeint, den Ulrich mit Agathe, als einer “schöneren Wiederholung und Veränderung seiner selbst” (GW4: 1311) erlebte. “Unwillkürlich dachte er darüber nach. Allen diesen Erlebnissen, daß sie ein Gefühl von äußerster Stärke aus einer Unmöglichkeit, aus einem Versagen und Stillstand empfangen. Daß ihnen die zur Welt und von der Welt zurückführende Brücke des Handelns fehlte; und schließlich, daß sie auf einer schwindelnd schmalen Grenze zwischen größtem Glück und krankhaftem Benehmen endete” (ebd.).

<sup>150</sup> Das Wort Weltgefühl tauch auch tatsächlich gerade in einer der frühen Varianten des Kapitels *Atemzüge eines Sommertages* (vgl. GW4: 1311) und auch im Essay *Moralische Fruchtbarkeit* (Feb/März 1913, GW8: 1002) auf, um die Zeit also, wo der *Apperceptor*-Entwurf noch nicht weit zurücklag (um 1911). In der Novelle *Die Vollendung der Liebe* tauch das Wort bloß in Form einer Umschreibung auf (vgl. Anm. 150).

*Gefühl ab.* Oder vielmehr, es war da eine fortwährende Aktivität des Ich und der Dinge, die aufeinander eindringen und einander nachgaben, [...]“ (MoE: 1527).

Musil schildert hier die Entwicklung einer dissoziativen Ich-Störung (vgl. TB II: 115, Anm. 247) bei der Figur Clarisse, die Symptome der Derealisation<sup>151</sup> oder des Derealisationserlebens trägt. Synonym dazu wird in der Psychologie auch der Begriff der Depersonalisation verwendet. Eigentlich versucht Musil mit dem *Apperceptor*-Entwurf Antworten auf die Zustände der Depersonalisation zu finden.

Wieder war sie von der gewöhnlichen Notwendigkeit ausgenommen und *einem geheimen Gesetz* unterworfen; aber da entdeckte sie im letzten, gerade zur Rettung noch hinreichenden Augenblick *das Gesetz, das niemand vor ihr bemerkt hatte*: Wir das heißt Menschen, welche nicht Clarissens Einblick haben, bilden uns ein, daß die Welt eindeutig sei, wie immer sich die Sache mit den Dingen außen und den Vorgängen innen verhalten möge; und was wir ein Gefühl nennen, ist eine persönliche Angelegenheit, die zu unserem eigenen Vergnügen oder Unbehagen dazukommt, aber sonst nichts in der Welt ändert. Clarisse dagegen *erkannte, daß die Gefühle die Welt ändern.* [...] *Die Dinge schwimmen in Gefühl*, wie die Seerosen auf dem Wasser nicht nur aus Blatt und Blüten und Weiß und Grün bestehen, sondern auch aus ‘sanftem Daliegen’. Gewöhnlich stehen sie dabei so ruhig, daß man das Ganze nicht bemerkt; das Gefühl muß ruhig sein, damit die Welt ordentlich ist und bloß vernünftige Beziehungen in ihr herrschen. [...] *ein heiliges oder lächelndes Gefühl von der Welt*, und dieses ist dann nicht bloß ein Gefühl wie jedes andere oder eine Überlegung, [...] sondern es ist ein Sinken oder Steigen *des ganzen Menschen auf einen ändern Plan*, ein ‘in die Höhe

---

<sup>151</sup> Vgl. hierzu: *Aus einem Bericht über Psychastenie...* (TB I: 180, Anm. 247); “Exzerpt aus: Dr. phil. K. Oesterreich, ‘Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die Depersonalisation in der Psychastenie/ *Ein Beitrag zur Gefühlspsychologie*’”. Hierbei handelt es sich um drei Krankheitsgeschichten, und um “den Versuch einer psychologischen Analyse einer eigentümlichen psychasthenischen Erkrankung, die unter der Bezeichnung ‘Depersonalisation’ jetzt anfängt bekannt zu werden und deren auf die Wahrnehmungswelt bezüglichen Erscheinungen zweckmäßig als Entfremdung derselben bezeichnet werden können. Diese Störungen sind dadurch ausgezeichnet, dass bei ihnen volle Krankheitseinsicht besteht. [...] In allen drei Fällen habe ich auch Angaben über hier nicht mitbehandelte Erscheinungen wie Irrealitäts- und Traumgefühle, sowie auch über die *Dedoublement de personnalite*, ein subjektives Gefühl innerer Spaltung der Persönlichkeit, mit veröffentlicht, damit ein klares und vollständiges Bild entsteht” (TG II: 115f., Anm. 247).

Sinken', und *alle Dinge verändern sich in Übereinstimmung damit*, man könnte sagen, sie bleiben dieselben, aber *sie befinden sich jetzt in einem anderen Raum oder es ist alles mit einem anderen Sinn gefärbt*. In solchen Augenblicken erkennt man, daß außer der Welt für alle, jener festen, mit dem Verstand erforschbaren und behandelbaren, noch eine zweite, bewegliche, Singuläre, Visionäre, Irrationale vorhanden ist, die sich mit ihr nur scheinbar deckt, die wir aber nicht, wie die Leute glauben, bloß im Herzen tragen oder im Kopf, sondern *die genau so wirklich draußen steht wie die geltende*. Es ist ein unheimliches Geheimnis, und wie alles Geheimnisvolle wird es, wenn man es auszusprechen sucht, leicht mit dem Allergewöhnlichsten verwechselt. (ebd.)

In diesem Zitat lässt sich das Übereinkommen und Zusammenfallen mehrerer theoretischer Ansätze Musils demonstrieren – vom ratioïden/nicht ratioïden Gebiet, dem aZ, und bis hin zum Apperceptor-Fragment – das Okular ist hierbei der Bereich der sensitiven Mystik.

Die gleichen 'Symptome' trägt der Ich-Erzähler im Essay *Über Robert Musil's Bücher*, wo er der Psychophysik seines Bewusstseins anheimfällt:

*Ich hatte ein Gefühl*, als sei mein Gehirn verdoppelt und während sein eines Exemplar langsam hinter dem musc. longissimus dorsi auf und abschwebe, schwimme das andere geschwächt und schattenhaft wie der Mond in meinem Schädel. Bisweilen näherten sie sich einander und schienen zu verfließen. *Dann verlor ich meinen Körper in einem seltsamen Gefühl Mittelgefühl von Ich und Fremdheit*. Ich sprach und die Worte kamen pelzig wie ungereifte Früchte aus mir heraus und schienen erst, wie ihr letzter Buchstabe mich passiert hatte, in der fremden Atmosphäre zu dem zu werden, was sie sagten" (GW8: 999)

Die Symptome der Depersonalisation, die hier z. T. geschildert werden, hat als erster Henri Amiel in seinem Tagebuch festgehalten, auf den der Begriff auch zurückgeht:

Since the age of sixteen onwards I have been able to look at things with the eyes of a blind man recently operated upon – that is to say, I have been able to suppress

in myself the results of long education of sight, and to abolish distances; and now I find myself regarding existence as though from beyond the tomb, *from another world*; all is strange to me; *I am as it were, outside my own body and individuality, I am depersonalized*, detached, cut adrift. (Amiel 1903: 304f.)

Spätestens an dieser Stelle dürfen wieder die Notizen Musils herangezogen werden, die mit *Bemerkungen über Apperceptor* udgl. überschrieben sind. Weiter oben im Text wurden diese bereits stellenweise behandelt. Die Bedeutung des Exzerpts für den Begriff des Weltgefühls ist hochrangig und kann sogar als seine theoretische Geburtsstunde gedeutet werden, zumal gleichzeitig auch Licht auf dessen Zusammenhang mit dem aZ fällt. Innerhalb der BüA gibt es wörtliche Übereinstimmung mit sogar drei Zitaten, die ich hier anführe um das Weltgefühl zu veranschaulichen.

1. Das Zitat über Clarissens Gefühl von der Welt, weiter oben im Text (vgl. für das ganze Zitat MoE: 1527) und *Bemerkungen über den Apperceptor* (TB II: 928):

Wir können sehr wohl die Umwelt wahrnehmen und uns auch intellektuell über sie Rechenschaft geben [...], dennoch aber innerlich beziehungslos zu ihr bleiben und sie uns entfremdet fühlen. Das gleiche gilt von Emotionen; unsere eigenen Gefühle können uns fremd vorkommen, als ob sie ein anderer empfindet oder *als ob sie beziehungslos irgendwo in der Welt umhertreiben*. [...] Es findet kein Halt in der Welt”

und auch jene Stelle, die im Zitat oben aus dem MoE (1527) unter Auslassungspunkten mitverstanden wird, über die erlittene Demütigung:

Haben wir beispielsweise eine Demütigung erlitten, so bleibt wohl das intellektuelle Bild der Sache aber statt der vernichtenden Scham kann sich etwa die feine christliche Lust an Demütigungen einstellen, wir erleben Demut als den Sinn der Welt, erleben alles in Demut süß gefärbt. [...] eine spezifische Färbung aller Umgebungseindrücke, eine Gefühlsumtönung der objectiven Welt. (TB II: 928)

2. Das Zitat zu Ulrichs verändertem, d. h. anderem Gefühl (vgl. w.o. d. A. oder: MoE: 664) und die Stelle aus den BüA: “Die Änderung im Apperceptor entspricht also deutlich eine descriptive Verschiedenheit (Wir sind nicht mehr dieselben u (sic!) auch die Welt nicht) [...], denn mit dem Apperceptor ändert sich auch das Ich” (TB II: 929).

3. Das Zitat vom Hineinströmen der Welt ins Ich im anderen Zustand (vgl. w.u. oder: GW8: 1393) und *Bemerkungen über Apperceptor*: “Betrachten wir das unter dem Gesichtspunkt der Anpassung, so können wir sagen: ändert sich der emot. Faktor des App. nicht, passen wir uns der Welt an, ändert er sich aber, so passen wir in wahren Sinne die Welt uns an. [...] es ist ein Anshireißen, Hereinströmen der Welt” (TB II: 929).

Doch das Weltgefühl, das dem aZ scheinbar als psychologische Struktur zugrundeliegt, trägt nicht, wie wir vielleicht aus den vorangegangenen Zitaten vorschnell schließen könnten, notwendigerweise ausschließlich krankhafte Züge, wie im Folgenden nachzuweisen ist.

Theoretisch profiliert sich das Weltgefühl m. E. nämlich sehr komplex im Zusammenhang der Deskriptionen des aZ (vgl. etwa das Essay *Der deutsche Mensch als Symptom*), wo:

[...] [S]ich an der Außenwelt ein Tonus und Duktus, eine Spannung und Färbung je nach der Gefühlslage des Betrachters ändert; [...] es ist ja auch nicht sonderlich zu verwundern, dass das Aussehen der Welt von emotionalen Faktoren abhängt, da dies doch von sensoriiellen bekannt ist. (GW8: 1392f. u. vgl. Heidegger 1967: 134ff.)

Charakteristisch für den aZ ist hierbei, so der Autor in seinem nachgelassenen Essayfragment *Der deutsche Mensch als Symptom* (1923), dass „die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich weniger scharf ist als sonst“ und „eine gewisse Umkehrung des Verhältnisses“ (ebd.) bedeutet. Dies sieht Musil in den Erfahrungen des alltäglichen Lebens bestätigt: Sowohl anhand der Beobachtungen von nervösen und mentalen Störungen, als auch der Beschreibungen von religiösen (sowie ästhetischen) Zuständen (GW8: 1393).

An einer Vielzahl solcher Stellen, wie es die vorgelegte Auswahl nahelegt, ist Musil ein Bemühen abzulesen, sich über den erörterten Gegenstand Klarheit zu

verschaffen: „Man hat Teil an den Dingen (verstehst ihre Sprache). Das Verstehen in diesem Zustand ist nicht unpersönlich (objektiv), sondern äußerst persönlich wie eine Übereinstimmung zwischen Subjekt und Objekt. [...] (aktiv statt passiv Dionysischer Taumel Nietzsches) [...]“ (GW8: 1393).

Eine erste knapp einführende Definition des Begriffes *Weltgefühl* wäre demnach, dass er das Gefühl von der Welt als Ich (*Ich-Gefühl*), und als Nicht-Ich <sup>152</sup>(*Welt*), d. h. auch als Wir (Gesellschaft=Welt<sup>153</sup>) meint.

Das Gefühl im Kompositum *Weltgefühl*, das stellvertretend für eine Palette von einheitsstiftenden<sup>154</sup> Gefühlen steht/en kann, akzentuiert dabei den Brückenschlag zwischen dem Ich und der Welt bzw. die Relation *Ich ↔ Welt*.<sup>155</sup> Denn „während sich sonst das Ich der Welt bemächtigt, strömt diese in dem aZ in das Ich ein oder vermennt sich mit ihm oder trägt es udgl. (passiv statt aktiv)“ (GW8: 1393).

Der aZ ist ein veränderter Gefühlszustand des Ich, welcher der perzipierten Welt gegenübersteht, und diese im Bewusstsein als eine „andere“ konstituiert, oder apperzipiert. „[E]s schien sich ein tief wie Grundwasser ausgebreitetes Gefühl zu ändern, worauf diese Pfeiler des sachlichen Wahrnehmens und Denkens sonst ruhen“ (MoE: 664).

---

<sup>152</sup> Interessanterweise stellt sich bei Musil eine Verbindung zwischen dem Nicht-Ich und der Schwesterfigur her, die zu dessen Figuration wird. „Die Zwillingschwester ist biologisch etwas sehr Seltenes, aber sie lebt in uns allen als geistige Utopie, als manifestierte Idee unserer selbst. Was den meisten nur Sehnsucht bleibt, wird meiner Figur Erfüllung [...] – lauter Zustände, in denen ich unsere Idealität äonisiere. Aber Bruder und Zwillingschwester: das Ich und das Nicht-Ich fühlen den inneren Zwiespalt ihrer Gemeinsamkeit, sie zerfallen mit der Welt, fliehen. Aber dieser Versuch, das Erlebnis zu halten, zu fixieren, schlägt fehl“ (GW7: 940). Vgl. etwa bei Kleemann (2008) das Kapitel 2.3.2. *Agathes Rolle zwischen Ich und Nicht-Ich in den Gesprächskapiteln* (hier: 278, 281). V. a. auch in Bezug auf den Ursprung des Schwestermotivs bei Musil: „Vier Jahre vor dem Sohn Robert kam die Tochter Elsa auf die Welt. Elsa Musil starb aber, noch nicht elf Monate alt, im Jahr ihrer Geburt und wurde auf dem Friedhof in St. Ruprecht beerdigt. Um 1940 spekulierte Musil über die Bedeutung der früh verstorbenen Schwester für sein eigenes Leben: [...] meine vor meiner Geburt gestorbene Schwester, mit der ich einen gewissen Kultus trieb [...] (Ich trieb in Wahrheit keinen Kultus; aber diese Schwester interessierte mich. Dachte ich manchmal: wie, wenn sie noch am Leben wäre [...]“ (TB I: 952f.).

<sup>153</sup> Vgl. „Wir hatten in letzter Zeit oft ein merkwürdiges Erlebnis, Agathe und ich! Wenn wir unsere Ausgänge in die Stadt unternahmen. In dem besonders schönen Wetter sieht die Welt sehr fröhlich und zusammengehörig aus, so daß man gar nicht dessen acht hat, wie verschieden sie überall nach Alter und Wesen zusammengesetzt ist. Alles steht und läuft mit größter Natürlichkeit. Und doch liegt etwas, das merkwürdig in die Öde geht, etwas wie ein verfehlter Liebesantrag, oder eine ähnliche Bloßstellung, in einem solchen scheinbar unwiderleglichen Gegenwartszustand, sobald man nicht bedingungslos an ihm teilnimmt“ (MoE: 1242). Vgl. aber auch die Idee von einer ekstatischen Sozietät bei Musil.

<sup>154</sup> Vgl. „Dichter und Priester waren im Anfang Eins, und nur spätere Zeiten haben sie getrennt. Der echte Dichter ist aber immer Priester, so wie der echte Priester immer Dichter geblieben. Und sollte nicht die Zukunft den alten Zustand der Dinge wieder herbeiführen?“ (Novalis II: 441).

<sup>155</sup> Der Begriff des *Weltgefühls* als Wortwahl steht dem der *Weltanschauung* als verwandt gegenüber. Vielleicht ist eins der ersten und intellektuell und emotional anspruchsvollsten ‚Weltgefühle‘, das des *Weltschmerzes*.



Der aZ verändert die Gestalt der wahrgenommenen Welt am Übergang von der Wahrnehmung zum inneren Erlebnis. Der Einfluss der Experimentalpsychologie auf Musil liegt unter anderem darin, dass Zuschreibungen, die der Wissenschaft nur aus der Sicht der dritten Person bekannt sein können, für Momente der Introspektion ausgegeben werden.

Das Kapitel, wo der aZ im MoE am eindrucklichsten eine Ausarbeitung erfährt, besonders im Sinne einer ideologischen, ist bereits das 32. Kapitel des I. Buches, *Die vergessene, überaus wichtige Geschichte mit der Gattin eines Majors* (MoE: 125):

[...] [M]an war ‚keinen Scheidungen des Menschentums mehr Untertan‘, genau so wie es die von der Mystik der Liebe ergriffenen Gottgläubigen beschrieben haben, von denen der junge Reiterleutnant [gemeint ist Ulrich] damals nicht das geringste wußte. [...] *Ingefühl* verband die Wesen ohne Raum, ähnlich wie im Traum zwei Wesen einander durchschreiten können, ohne sich zu vermischen, und *änderte alle ihre Beziehungen*. Der Zustand hatte aber sonst nichts mit Traum gemeinsam. [...] Es war *eine völlig veränderte Gestalt des Lebens*; [...] Lief da zum Beispiel ein Käfer an der Hand des Denkenden vorbei, so war das nicht ein Näherkommen, Vorbeigehn und Entfernen, und es war nicht Käfer und Mensch, sondern *es war ein unbeschreiblich das Herz rührendes Geschehen*, ja nicht einmal ein Geschehen, sondern obgleich es geschah, ein Zustand. Und mit Hilfe solcher stillen Erfahrungen erhielt alles, was sonst das gewöhnliche Leben ausmacht, eine umstürzende Bedeutung, wo immer Ulrich damit zu tun bekam.“

Kurz zusammengefasst: mit dem Eintreten des/in den aZ kommt es zu einer Umkehrung der Logik zur A-Logik der Mystiker, zu einer besonderen Empfänglichkeit für gefühlhafte Wirklichkeiten, unter die das “Ingefühl” fällt, das qua Sympathiegefühl die “Wesen ohne Raum verbindet”. Es kommt zu einer Entgrenzung des Subjektes in Bezug auf die Umwelt und einer Veränderung des Wirklichkeitsempfindens, das eine Umgestaltung des Lebensgefühls mit sich führt. Paradoxerweise geht die Entgrenzung mit der Stiftung eines neuen Einheits- oder Gesamtgefühls einher. Das Leben wird unter einer anderen Gestalt wahrgenommen – diese enthält eine rein emotionale Verarbeitung des Wahrgenommenen. Die Kategorien der Anschauung sind andere, die Einheit des

Bewusstseins wird anders gestiftet und die Sinnstiftung verläuft anders. Das Gefühl ist Träger von Bedeutungen, die meistens inkommensurabel bleiben. Der aZ ist voll von Polyphonien „stiller Erfahrungen“, deren Bedeutung und Sinn in der Intensität eines „das Herz unbeschreiblich rührenden“ und weltverändernden (Welt)gefühls enthalten sind.

Bereits hier ist ein Verweis auf Maeterlinck möglich, dessen Einfluss vor allem für das unsichtbare Prinzip von größter Bedeutung wird. Im *Schatz der Armen* (1898) im *Kapitel zu Jan van Ruusbroec* (Maeterlinck 1898: 38f.) unter Berufung auf Porphyrios, den Biografen Plotins, spricht er von einem „philosophischen Zustand“, der sich vom „gewöhnlichen Zustand“ unterscheidet wie das Wachsein vom Schlafen und der dem menschlichen Verstand die höhere Einsicht der Einigung mit dem Göttlichen ermöglicht.

Man muss, ehe man hier eintritt, in einem philosophischen Zustande sein, der von dem gewöhnlichen Zustand sich ebenso unterscheidet, wie der Zustand des Wachens vom Schläfe; und Porphyrius scheint in seinen ‘Prinzipien der Theorie vom Intelligiblen’ [gemeint ist *Sententiae ad intelligibilia ducentes*] das beste Motto für dieses Buch geschrieben zu haben, wenn er sagt: ‘Kraft des Verstandes sagt man manches über *das Prinzip*, dem der Intellekt untergeordnet ist. *Aber man hat eine Anschauung davon viel besser durch Abwesenheit des Gedankens, als durch das Denken.* Es ist mit dieser Vorstellung wie mit der des Schlafes, von dem man in wachem Zustande bis zu einem gewissen Grade spricht, von dem man aber Kenntnis und Auffassung nur durch den Schlaf erhält. In der That wird Ähnliches nur durch Ähnliches erkannt, und die Vorbedingung aller Kenntnis ist, dass das Subjekt dem Objekt ähnlich werde.’ (Maeterlinck 1898: 38f.)

Bei dem „Prinzip“ handelt es sich um eins, dem der Verstand bei seiner intelligiblen Schau untergeordnet ist. Zu einer Grundvoraussetzung der ‚Gottesschau‘ soll hierbei die Ähnlichkeit zwischen Subjekt und Objekt werden. Diese Ähnlichkeit erinnert stark an Empedokles “das Gleiche durch Gleiches erkannt wird”, das die gegenseitige Wahrnehmung bestimmt<sup>156</sup>.

---

<sup>156</sup> Plotins Abwesenheit von Gedanken ist eigentlich ihre Eigenschaftslosigkeit, vgl. auch das eckhartsche Zitat w. o. Beim zitierten Werk dürfte es sich um die Schrift *Sententiae ad intelligibilia ducentes* (1975) handeln.

Das Motto sieht Buchheim (1994: 175) als eine der Quintessenzen des vorsokratischen Denkens. Diese Beobachtung ist unter anderem wichtig, weil Musils Wirklichkeitsmenschen (vgl. MoE: 16ff.) nach den Prinzipien der Maxime des *Seinesgleichen geschieht* leben, was auch der Titel des zweiten Teils des ersten Buches ist. Es scheint aber, dass eine Verbindlichkeit sich auch für die Möglichkeitsmenschen daraus ableiten lässt, wenn man diese Maxime im Sinne des Vergleichs- und Gleichnisbegriffes Musils ausdeutet: “Das Gleichnis [...] ist die Verbindung der Vorstellungen, die im Traum herrscht, es ist die gleitende Logik der Seele, der die Verwandtschaft der Dinge in den Ahnungen der Kunst und Religion entspricht;” (MoE: 593) Ein unerwarteter Rückschluss ergibt sich durch Buchheims Explizierung:

Wichtig ist, dass ein jedes der beiden Gleichen für sich ins Auge gefaßt werden kann, und daß beide unter Voraussetzung geeigneter Maßstäbe, als in einem Punkt vergleichbar erachtet werden. Diese Art der Gleichheit oder Ähnlichkeit, die unser Denken gewöhnlich beherrscht, nenne ich aus gegebenem Grunde die Gleichheit im Vergleich. [...] ‘Das und das ist wie [...]’ sagen wir in solchen Fällen auch: z.B. eine anmutige Bewegung ist wie eine Melodie oder dergleichen. Also empfinden wir, indem wir ein solches uns an etwas gemahnendes ‘wie’ wahrnehmen, eine Ähnlichkeit oder Gleichheit. (Buchheim 2004: 175)

Für den Möglichkeitsmenschen Ulrich (vgl. MoE: 65), aber auch für Musil wird alles Mögliche mit allem Möglichen vergleichbar und nach dem Prinzip einer weltseelischen Korrespondenz scheint alles mit allem mystisch verbunden zu sein. Daraus ergibt sich das Gleichnis als erkenntnistheoretische Größe.

Es entstand auf diese Weise ein unendliches System von Zusammenhängen, in dem es unabhängige Bedeutungen, wie sie das gewöhnliche Leben in einer groben ersten Annäherung den Handlungen und Eigenschaften zuschreibt, überhaupt nicht mehr gab; *das scheinbare Feste wurde darin zum durchlässigen Vorwand für viele andere Bedeutungen, das Geschehende zum Symbol von etwas, das vielleicht nicht geschah, aber hindurch gefühlt wurde*, und der Mensch als Inbegriff seiner Möglichkeiten, der potentielle Mensch, das ungeschriebene

Gedicht seines Daseins trat dem Menschen als Niederschrift, als Wirklichkeit und Charakter entgegen. (MoE: 251)

Also zum einen hat das Sich-in-der-Sprache-Offenbarende eine poetische Qualität, und auch umgekehrt. Zweitens stehen sich bei Ulrich die fiktive und reale Wirklichkeit metadiskursiv im Poetischen gegenüber, genau wie das Mögliche der Aktualität gegenübersteht. Der Aktualität wiederum sind symbolische Bedeutungsgestalten inhärent, die durchlässig offen eine dahinter fühlbare Potentialität erahnen lassen.

Es sind mögliche, d. h. potentielle Zusammenhänge, die dem Subjekt sich offenbaren. Ja, das Subjekt selbst steht metareflexiv dem Ineinandergreifen seines möglichen und aktuellen Selbst gegenüber. Das Vergleichsmoment zwischen den beiden Dingen, die in Bezug zueinander gesetzt sind, wird bei Buchheim zweispurig behandelt – als kontingente Begegnung im *nächsten* Da-sein zweier Dinge<sup>157</sup> und als mimetische Bild-Abbild-Relation<sup>158</sup> im Sinn der platonischen Ideenlehre. Nicht unweit dieser Beobachtungen und in naher ideeller Verwandtschaft dazu stehen die Ansichten der Romantiker, für die “Phantasie” und in dem Sinne auch “Fichtes ‘produktive Einbildungskraft’ – dasjenige Vermögen”, war “das allein die Analogien der Natur und den Gleichnischarakter der Dinge wahrnehmen kann” (Kühne 1968: 101). Der von Baudelaire mit dem Sonett *Correspondances* wiedergegebene visionäre Zusammenhang der Dinge geht auf eine Übersetzung von E. T. A. Hoffmanns Begriff der “Übereinkünfte” zurück (ebd.). Dabei ließ Hoffmann sich eigens durch Novalis’ Sympathie-Begriff (Novalis III: 266) inspirieren (Kühne 1968: 102), der mit dessen Magie- und Plotin-Studien<sup>159</sup> zusammenhängt. Diese Idee der geheimnisvollen

---

<sup>157</sup> Vgl. hierzu die Kapitelüberschrift *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*, wobei eine theologische Sichtweise beim Wortgebrauch Nächste/r stets von uns umgebenden Menschen ausgeht.

<sup>158</sup> Vgl. hierzu etwa: Largiers Ausdeutung des (‘mystischen’) Mimesis-Konzeptes in *De vita Moysis* des Gregors von Nyssa: “The gap could not be more gnawing between the reality of the things Moses sees in divine darkness and the ‘material mimesis’ he is meant to engage in. [...] Moses ‘boldly approached the very darkness itself’ thus translates [...] into a form not of conceptual knowledge (*gnosis*) but of aesthetic experience (*aisthesis*)” (Dalwood u. a. 2013: 207f.).

<sup>159</sup> Anzumerken ist, dass Novalis’ Plotin-Studie nicht ausschließlich über Tiedemann verlief. Der Sympathiebegriff, der innerhalb des Fragmentes über die “Wechselräsentationslehre des Universums” (Novalis III: 266) auftaucht und sich auf die Beziehung zwischen dem Zeichen mit dem Bezeichneten bezieht, später auch zum einen der Bausteine seines “magischen Idealismus” wurde, verweist zwar auf Plotin, doch wurde dem Werk Kurt Sprengels entnommen *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde* (Kurt Sprengel, zit. n. Mähl 1963: 167ff.). Der Begriff der Emanationslehre, der den Nachsatz des Fragmentes bildet, taucht, wie Mähl es herausarbeitet, bei Sprengel im Kontext der Perser und Chaldäer auf, der ihre Magie mit den ältesten Emanationslehren verbindet, die später von Plotin und seinen

Entsprechungen (Vordriede 1963: 58), Verwandtschaft und Verwebung der Dinge findet sich in Musils *Rede zur Rilke-Feier* im Begriff der ‚Allerschaften‘ wieder (vgl. GW8: 1237). Zusammen mit dem Begriff des “lyrischen Affektes”, der im gleichen Essay auftaucht, sieht Kühne die “Allerschaften” (ebd.) Musils sowohl in einem besonderen Verhältnis zum Lebensgefühl der Romantiker stehen und auch aus diesem hervorgehen, als auch “wesensverwandt” mit Novalis’ *magischem Idealismus* und dessen Sympathie-Begriff (Kühne 1968: 103). Kühne unterstreicht nicht bloß den “lyrischen Charakter” der musilschen Gleichnisse, sondern auch die durch sie vermittelte und gestiftete “metaphysische Einheit äußerlich verschiedener Erscheinungen” (ebd.: 104). Dabei macht Kühne auch auf den emotionalen Vorgang des Gerührt-seins aufmerksam, ein Zustand oder Vermögen, aus dem heraus das Subjekt mit einer „weltverändernden“ Funktion wirkmächtig gemacht wird.

Ein dritter hermeneutischer Strang bei Buchhart ist, “wie Platon seine Kritik an der vorsokratischen Denkweise mit einer Umstellung des zugrundeliegenden Begriffs der Gleichheit verbindet” (181ff.) Dies erreicht Platon im *Symposion*, indem er die positiven Zuschreibungen, mit denen die Redner rhetorisch an Eros und seine Würde (*τιμῆ*) herantreten, schlussendlich als unzulänglich hin stellt – mit Sokrates’ Hilfe natürlich. Denn das vorsokratische Denken haftet am Prinzip des *Ver-gleichs*, einer analogischen Verbindung zweier Dinge (eine gegenteilige Perspektive gewinnt sich jedoch aus der Arbeit Stamatellos 2007). Diotima<sup>160</sup> figuriert in Sokrates’ Rede als Trägerin eines neuen Denkmbruchs – ihr Name steht dafür – “die, die dem Gott seine eigentliche Würde läßt” (ebd). Dem Gott seine eigentliche Würde lassen – das kann nur *ex negativo* zum vorsokratischen Denkprinzip geschehen – Eros dürfe “nichts von dem und keinem Dinge

---

Nachfolgern sowie von der christlichen Gnostik aufgenommen wird (Mähl 163: 169). Bei Sprengel heißt es an konkreter Stelle wie folgt: “Da alles, was gut ist, als ein Ausfluss der obersten Gottheit betrachtet werden kann; so hängt auch alles in der ganzen Natur [...] Alles wirkt auf einander: eines wird durch das andere bezeichnet”. Bezogen auf die Sternbilder heißt es drauffolgend weiter: “Die Bilder des Thierkreises standen mit den Gliedern des menschlichen Körpers in Sympathie” (Kurt Sprengel, zit. n. Mähl 1963: 169). Nach Mähl fasst Novalis “mit dem Begriff der Wechselrepräsentationslehre des Universums” jenes System einer allgemeinen Harmonie aller Dinge und ihrer wechselseitigen Bezeichnung zusammen, das sich als notwendige Folge der Emanationslehre ergab” (ebd.). Vgl. auch Schiller (1994: 344f.).

<sup>160</sup> Diotima ist bei Musil der Alias für Ermelinda (Hermina) Tuzzi. Aber dessen ungeachtet fällt die Bedeutung des ganzen *Symposions* Platons für Musils Theorie der Liebe bzw. den sentimentalischen Aspekt des aZ unmissverständlich ins Auge. So ist z. B. der Einfluss auf Musils Ansichten über das “rechte” Handeln (MoE: 748) zu nennen: “Mit jeder Handlung verhält es sich folgendermaßen: rein für sich genommen ist sie weder löblich noch schimpflich [...] erst durch die Art der Ausführung wird die Beschaffenheit bestimmt; denn in schöner und *rechter* Weise ausgeführt, wird die Handlung schön, im entgegengesetzten Fall häßlich” (Plato 1988: 60); und zu Kant bei Richter (2014: 34).

gleich sein” (ebd.). Das kataphatische Prinzip wurde durch ein apophatisches ergänzt, ähnlich wie es auch bei Anaximanders *apeiron* der Fall ist. Bei Musil spielt das apophatische Prinzip, außer im Titel des Romans keine grundlegende Rolle bei dessen essayistischen Teilen, doch bringt es gerade durch diese zentrale Stellung eine gewisse voraussetzende Gewichtung mit sich. Möglicherweise zielt die vermeintliche Letztheit der Musilschen Vergleiche, die durch eine Ungleichheit repräsentiert ist, darauf hin, dass die ‘höchste Erkenntnis’ nicht einmal auf der Ebene der Gleichheit, d. h. der Analogie, gegeben ist, sondern auf der Ebene der Differenz, die dann mithilfe des Prinzips Liebe überbrückbar wird. Das Konzept der Liebe spielt bei Musil keine geringe Rolle, wie der weitere Verlauf uns nahelegen wird.

Einen “Anfall der Frau Major” oder auch “*ein anderes Gefühl*” (vgl. MoE: 1317), wie der aZ benannt wird (vgl. auch die Nähe zu Böhmes Atmosphärebegriff), hat Ulrich gegen Ende des zweiten Teils des *ersten* Buches, nachdem er den nächtlichen Überfall Clarissens von sich gewiesen hatte, der eigene Selbstmord ihm kontempletativ aus dem Unterbewussten Traumbilder entgegenflattern lässt, wo das Leben für Augenblicke nur noch aus erinnerten Bildfetzen bestand und wo er kurz vor Aufbruch zur Beerdigung seines Vaters steht:

[...] [E]ntfaltete sich in dem übernächtigen Zustand, worin er sich befand, oder fast müßte man sagen, geschah um ihn *wunderliches Gefühl*. In allen Zimmern brannten noch die Lampen, die Clarisse, als sie allein war, überall angezündet hatte, und der Überfluß des Lichts strömte zwischen den Wänden und Dingen hin und her, *den dazwischen liegenden Raum mit einem fast lebenden Etwas ausfüllend*. Und wahrscheinlich war es die in jeder schmerzlosen Müdigkeit enthaltene Zärtlichkeit, die das Gesamtgefühl seines Körpers veränderte, denn dieses immer vorhandene, wenn auch unbeachtete Selbstgefühl des Körpers, ohnehin ungenau begrenzt, ging in einen weicheren und weiteren Zustand über. Es war eine Auflockerung, als hätte sich ein zusammenschnürendes Band entknotet; und da sich ja weder an den Wänden und Dingen etwas wirklich änderte *und kein Gott das Zimmer dieses Ungläubigen betrat* und Ulrich selbst keineswegs auf die Klarheit seines Urteils verzichtete (soweit ihn nicht seine Müdigkeit darüber täuschte), konnte es nur die Beziehung zwischen ihm und

seiner Umgebung sein, was dieser Veränderung unterworfen war, und von dieser Beziehung wieder nicht der gegenständliche Teil, noch Sinne und Verstand, die ihm nüchtern entsprechen, sondern *es schien sich ein tief wie Grundwasser ausgebreitetes Gefühl zu ändern, worauf diese Pfeiler des sachlichen Wahrnehmens und Denkens sonst ruhten*, und sie rückten nun weich auseinander oder ineinander: diese Unterscheidung hatte nämlich im gleichen Augenblick auch ihren Sinn verloren. „Es ist ein anderes Verhalten; ich werde anders und dadurch auch das, was mit mir in Verbindung steht!“ dachte Ulrich, der sich gut zu beobachten meinte. Man hätte aber auch sagen können, daß seine Einsamkeit — ein Zustand, der sich ja nicht nur in ihm, sondern auch um ihn befand und also beides verband man hätte sagen können, und er fühlte es selbst, daß diese Einsamkeit immer dichter oder immer größer wurde. Sie schritt durch die Wände, sie wuchs in die Stadt, ohne sich eigentlich auszudehnen, sie wuchs in die Welt. ‘Welche Welt?’ dachte er. ‘Es gibt ja gar keine!’ (MoE: 663f.)

Dass der aZ eigentlich ein anderes Gefühl (von) der Welt ist, dessen Ursachen im emotionalen Aspekt der Apperzeption als psychologischem Mechanismus zu suchen sind, der unser Bewusstsein mit aufbaut, wie Musil es in seinen Notizen ausführt, ist eine in der Forschung nicht ausreichend konkretisierte Seite des anderen (Gefühls)Zustandes. Selbst Heydebrandt stellt den Bezug zwischen dem anderen Gefühl und dem anderen Zustand nicht eindeutig genug in den Vordergrund, was daran liegen mag, dass sie den *Apperceptor*-Entwurf nicht mitberücksichtigt. Freilich bleiben die Ausführungen Musils in den Gefühlskapiteln, die nicht mehr der Beantwortung der Frage galten, wie ein Gefühl entsteht, sondern was ein Gefühl ist, unabgeschlossen. Heydebrandt qualifiziert die Fragestellung zum Thema des Gefühls bei Musil als eine, die mit “letzten Unsicherheiten” behaftet bleiben muss, weil es sich um Fragen handelt, die der Autor teilweise selbst nicht endgültig ausgearbeitet und beantwortet hat (v. Heydebrandt 1969: 117).

Doch von der Art und Komplexität der Fragestellung ausgehend kann man sich in dem Sinne über den Gegenstand beruhigen, als selbst fast ein ganzes Jahrhundert nach dem Beginn an der Arbeit am MoE (um 1920), die Wissenschaft selbst in der Entscheidung solcher Fragen nicht wirklich viel weiter gekommen zu sein scheint. Noch Anfang der 2000er schreibt Dr. med. Rüdiger Posth für das *Deutsche Ärzteblatt*

(3.3.2000), dass “die Prozesse von Bewusstsein sowohl entwicklungsgeschichtlich, als auch individuell-biografisch [herauszuarbeiten sind], also auf jeden einzelnen Menschen bezogen, und am Ende dieser Aufgabe” würden “wir uns im metaphysischen Grenzgebiet von Philosophie und Psychologie [befinden]” (A-541f.). Auf der Linie bewegen sich dann tatsächlich auch die Erwägungen und Problemstellen, die sich innerhalb der vorliegenden Untersuchung ergeben haben. Weiter kommt Posth auf den “entscheidende[n] Schlüssel zur Erklärung menschlichen Bewusstseins” zu sprechen und das ist die ”Ich-Funktion des Menschen” (2000: A-542). Gleichzeitig stellt sich beim Weiterlesen die große Enttäuschung ein: “Wie sich das Ich-Bewusstsein im Gehirn funktionell inszeniert und wo es anatomisch zu suchen ist, darüber gibt es bislang nur Spekulationen” (ebd.). Gesichert sei nur, dass “die emotionale Entwicklung der kognitiven [...] vorhergeht”, dass das “emotionale System das kognitiv-bewusste System vor[bereitet]”, ja, es als dessen Voraussetzung anzusehen ist (Roth, G. 2002: A-544). In dem Sinne unterscheidet auch die heutige Neurowissenschaft zwischen emotionalem und kognitivem Bewusstsein. Eine Unterscheidung, die sich bei Musil um 1905 mit dem Bindestrich in der Wortschöpfung “senti-mental” ausgedrückt findet. An einer weiteren Stelle spricht Musil in ähnlicher Weise darüber, dass Literatur die Aufgabe habe ein „intellektual emotionales Ziel“ zu verfolgen (TB I: 230).

## **28. Funktionen des anderen Gefühls**

Döring schreibt in einer Anmerkung, dass ‘Schönheit und Fortschritt’ gemäß der im MoE entwickelten Theorie des Gefühls mindestens ebenso sehr dem “andersartigen Gefühl” (auf Musils “anderes Gefühl” rekurrierend) zu verdanken sind (vgl. Döring 1999: 24), gleichzeitig die Quelle aller Ideen darstellend, wie Ulrich das vom “triebhaften Gefühl” her entwickelt. Die aus dem anderen Gefühl entwickelte Wahrnehmung mündet bei Ulrich in einer Ästhetik des Stilllebens oder der *nature morte* mit nekrophilen Zügen (vgl. MoE: 1146). Aus der plotinischen Stille der Wesensschau (vgl. Willemsen 1984: 34) entwickelt sich so eine kontemplative ‘Todesdynamik’ mit nihilistischem Moment. Das andere Gefühl ist in diesem Kontext der Ausdruck einer kontemplativen und rein passiven, nicht-appetithaften, vegetativen Lebensform, ja ‘veganen’ oder pflanzlichen Lebensweise. Dieses Gefühl gehört so zum Gebiet des nicht ratioïden oder irratioïden. Die diesem inhärente Grundeinstellung umschreibt Ulrich mit den Worten



“[o]rientalisch-[u]nfaustisch[.]” (MoE: 1149), wobei dessen Grundstimmung “der geheimsinnigen Vorstellung eines ‘Geschehens, ohne daß etwas geschieht’” entspricht, und in einer “Stimmung sanfter Bedrängnis stattfindet” (MoE: 1148), – also von der Art einer „Widerfahrnis“ ist (vgl. Albrecht 1958: 52).

Ratioïdes, als Gegenstück zum eben geschilderten Gebiet des irratioïden, wird so andersherum zur Einrahmung des Appetithaften, Vitalen herangezogen. Der Lebenserhaltungstrieb, als eine weitere Umschreibung desgleichen bekommt apollonische Züge. Allerdings, der Begriff des Appetithaften begründet beim genaueren Hinsehen einen inneren Widerspruch: Einerseits ist er als der Wunsch des Menschen zum Selbsterhalt, als das Vernünftigste überhaupt begriffen, andererseits aber führt dieser Wunsch eine Umkehrung ins dekadenthaft Ausgelassene mit sich, durch das nicht Einhalten-können eines vernünftigen Maßes. Das Appetithafte, welches durch die Angeborenheit der Triebe jedem Gefühl teilhaft ist (vgl. MoE: 1148), stellt auch die Keimzelle aller Verspieltheit, Kreativität – und letztlich aller “Unruhen” eines sinnlos erscheinenden “Kreislaufs” (vgl. MoE: 1147) dar, d. h. den Keim des Überdrusses.

Eine darwinistische Grundlegung der Gefühlspsychologie wird hier unverkennbar. Das Andere des Gefühls, d. h. das ‘andere’ Gefühl im Gegensatz zum ‘gewöhnlichen Gefühl’, ist gegen Ende des 55. Kapitels *Atemzüge eines Sommertags* als Nihilismus eines “Mannes ‘ohne Eigenschaften’” ausgewiesen, “der von Gottes Träumen träumt” (MoE: 1150). Seine andere Spielart ist der Aktivist (vgl. hierzu Sartres Def. von Emotion), ein Grenzgänger zwischen beiden Typen, “der in seiner ungeduldigen Handlungsweise, aber auch eine Art Gottesträumer ist”. Deren Gegenbuhler ist der Realist (wenn der Satz auch eine andere Lesensart zulässt), der Mann “mit allen Eigenschaften, die ein Mensch zu zeigen vermag” und “der weltklar und welttätig sich umtut” (MoE: 1150) Es ist Musils alte Dichotomie vom Möglichkeitsmenschen und Wirklichkeitsmenschen, die sich im Realisten und Aktivisten wiedererkennen läßt. Anderenorts spricht Musil von zwei Grundzuständen, dem der Gewalt und dem der Liebe, denen zwei Welten entsprechen: „die fertige Welt: Sünde!“ und „die mögliche Welt: Liebe!“ (MoE: 1241). Beide Welten finden sich im Gleichnis von den zwei Bäumen des Lebens wieder (MoE. 583–601). Mit dem Konzept des aZ stellt sich mithin des Romans

die pädagogische Aufgabe<sup>161</sup> „vom rechten Leben“, die den Zugang zu dieser „möglichen Welt“, die das Prinzip der Liebe durchwaltet, als auch deren Wesen sie darstellt, stets offen zu halten.

Döring beobachtet, dass „Ulrich [vollends] der lebensfeindliche oder ‘nihilistische’ Charakter des anderen Zustands klar [wird], als er die Unentbehrlichkeit des dem andersartigen Gefühl entgegengesetzten ‘tätig zu greifenden’, ‘appetitartigen’ bzw. triebhaften Gefühls für das menschliche Leben erkennt“ (Döring 1999: 24). Agathe, die Schwesterfigur im MoE, spricht an der Stelle von einem „mystischen“ Gefühl, das einem „weltlichen“ gegenübersteht (MoE: 1146). Das Wort *Welt* bzw. „weltlich“ ist dann auch biblisch kontextualisierbar. Die christlich konnotierten Wertvorstellungen werden so im Lichte der Moralitik Nietzsches nihilistisch ausgelegt.

## 29. Weitere Spielarten des aZ

Anhand des MoE lässt sich der aZ u. a. zusätzlich als „mystische Anteilnahme“ auslegen. Belege finden sich in einem Gespräch, das Ulrich – „der Mann ohne Eigenschaften“ – mit seiner Schwester Agathe führt:

‘Vielleicht ist sogar im gemäßigten Leben in allen uns tief öffnenden Augenblicken die Anteilnahme an Menschen und Dingen eine mystische und etwas anderes als eine wirkliche!’... ‘Und was ist eine ‘mystische Anteilnahme’, wenn nicht bloß keine wirkliche?’ fragte Agathe. [...] ‘*Wenn ich dich also nicht bitten kann, unter mystischer Anteilnahme eine religiöse Zauberei zu verstehen, so bleibt nur die Annahme übrig, daß es zwei Arten, die Wirklichkeit zu erleben, gibt, die sich uns mehr oder weniger aufnötigen!*’ (MoE: 618)

Sowohl das „Ingefühl“, das „die Wesen ohne Raum“ verband und alle Beziehungen änderte, im Kontext des Zitats aus dem 32. Kapitel (s.o. S. 34 d. A. und vgl. MoE: 125), als auch die „mystische Anteilnahme“, die eine zweite, ‚andere‘ Art darstellt, die Wirklichkeit zu erleben, im eben zitierten Ausschnitt, haben dazu geführt, im Kontext meiner Arbeit den aZ als eine Untermenge des breiter verstandenen Begriffs *Weltgefühl*

---

<sup>161</sup> In einem Vorstudie gebliebenem Exkurs zum Inzestmotiv im MoE, stelle ich die Hypothese auf, dass der MoE, als Gegenstück zum klassischen Bildungsroman und als Weiterführung des romantischen, eigentlich seiner Aussage nach ein *Antibildungsroman* sein müsste, der von Antihelden getragen wird.

aufzufassen. Der andere Zustand ist mit anderen Worten ein zum normalen alternatives (mystisches) Weltgefühl. Wir können von der Welt (mystisch) affiziert werden.

Einen letzten Anhaltspunkt zur Ausarbeitung und philosophisch-begrifflichen Isolierung des WGs liefern Musils Ausführungen, die in den sog. Gefühls-Kapiteln<sup>162</sup> zu finden sind und die weiter oben bereits eine erste Berücksichtigung erfahren haben. Die Initialzündung gibt die Frage „Ist Liebe ein Gefühl?“ (MoE: 1239). Mit anderen nachgelassenen Romanteilen und –entwürfen war es ihr Schicksal Fragment zu bleiben.

Die Frage des Gefühls wird explizit in den Kapiteln: 69. *Agathe findet Ulrichs Tagebuch* (MoE: 1239), 71. *Agathe stößt zu ihrem Mißvergnügen auf einen geschichtlichen Abriß der Gefühlspsychologie* (MoE 1254), 73. *Naive Beschreibung, wie sich ein Gefühl bildet* (MoE 1272), 74. *Fühlen und Verhalten. Die Unsicherheit des Gefühls* (MoE 1279), 76. *Die Wirklichkeit und die Ekstase* (MoE 1304) und 77. *Ulrich und die zwei Welten des Gefühls* (MoE: 1312) aufgegriffen. Die möglichen Zugänge zu den Gefühlskapiteln lassen sich mannigfaltig differenzieren und nach verschiedenen Richtungen hin auslegen; sie im Detail zu berücksichtigen würde vom Fokus dieser Arbeit wegführen.

Diese Kapitelfolgen können als Versuch Musils verstanden werden, „den emotional bedingten Vorgang des Welterlebens wissenschaftlich und damit rational vollständig“ (Döring 1999: 27) zu erklären. Nach Döring teilt Ulrich mit Musil die Überzeugung, dass sich „der andere Zustand mit den Mitteln der wissenschaftlichen Psychologie als eine ‚normale, normalerweise bloß verdeckte Erlebnisweise bestimmen lasse““ (ebd.). Aus diesem Grund handelt es sich bei der Kapitelfolge um ein Herantasten an den aZ als Gegenstand einer wissenschaftlichen Erörterung. Am wichtigsten erscheint, dass die Frage aufkommt, was Gefühl sei und, dass Ulrich zum Schluss kommt: „dass alles, was unter Menschen geschehe, seinen Ursprung entweder in Gefühlen oder in der Entbehrung von Gefühlen habe“ (MoE: 1254).

---

<sup>162</sup> Döring spricht in ihrer Arbeit vom 50., 52, 54, 55, 57. und dem 58. Kapitel der Korrekturfahnen von 1938, die später von Musil eigens zurückgezogen wurden und so in die Romanfassung von 1938 keinen Einlass fanden. (vgl. Fanta 2000: 40f., 44f., 482ff.) Also wurden diese Kapitel ins Romanganze nie von Musil integriert, außer durch Friesel als Herausgeber. In ihnen ist Musils ‚Gefühlspsychologie‘ dargelegt (vgl. Döring 1999: 19). Ausgehend von einer Analyse dieser Kapitel ist die Grundstimmung in der Forschung, dass diese in ihrer 1938 vorliegenden, fast rein theoretischen Fassung eine Integration schwerlich hätten leisten können. Ihre rein theoretische Form ist dennoch Signal genug, die darin enthaltenen Ansichten für ein besseres Verstehen des Textganzen heranzuziehen (vgl. ebd.).

Vor dem Hintergrund des bereits Gesagten und der möglichen Eigenschaftslosigkeit des Selbst ergibt sich eine weitere mögliche Betrachtungsweise – das Weltgefühl als reines (eigenschaftsloses) Weltempfinden zu betrachten: „Was erscheint verschiedenartiger als zum Beispiel die Freude über eine elegant gelöste mathematische Aufgabe und die über ein gutes Mittagessen! Und doch sind diese beiden Freuden als reines Gefühl ein und dasselbe, nämlich Lust!“ (MoE: 1254).

Ein ähnlicher Gedankengang ist 1913 in Musils Essay *Über Robert Musil's Bücher* nachzuspüren: „Starke bloße Gefühlserlebnisse sind fast so unpersönlich wie Empfindungen; das Gefühl an und für sich ist an Qualitäten arm und erst der es erlebt, bringt die Eigenheiten hinein.“ (GW8: 1000)

Das Weltgefühl wäre demnach das ständig präsente persönliche hintergrundgeräuschartige Empfinden des Einzelnen, des Individuums, des *einig Einen* In-divid-uums<sup>163</sup>, das an sich eigenschaftslos und sowohl nach innen als auch nach außen gerichtet ist, und dass als ein reines Gefühl von der Welt um und in uns verschieden getönt werden kann:

Soll ich gleich damit anfangen, daß jedes Gefühl auf zweierlei Weise in der Welt ist und den Ursprung von zwei Welten in sich trägt, die so verschieden sind wie Tag und Nacht? Oder tue ich besser daran, daß ich an die Bedeutung anknüpfe, die das ernüchterte Gefühl für unser Weltbild hat, und dann auf umgekehrtem Wege zu dem Einfluß komme, den unser aus Handeln und Wissen geborenes Weltbild auf das Bild ausübt, das wir uns von unseren Gefühlen machen? Oder soll ich sagen, daß es schon Ekstasen gewesen sind, was ich andeutend als Welten beschrieben habe, in denen sich die Gefühle nicht gegenseitig aufheben? (MoE: 1312)

Hervorzuheben ist so der Zusammenhang zwischen Gefühl und Liebe, Gefühl und Fühlen allgemein. Die Annahme von der Existenz eines „Stallgefühls“ beim Menschen und seine philosophische Auslegung, verallgemeinert und des Zynismus enthoben könnten als ein

---

<sup>163</sup> Vgl. Musils nachgelassenes Essayfragment *Charakterologie und Dichtung* (ca. 1926) „[D]as Individuum [ist] etwas absolut Einmaliges so wie nur irgendein in Serien erzeugter Schraubenbolzen. Ich kann das nicht mit einem Schlag ausdrücken! So wie es einmalig ist, daß ein Gewitter mich hindert, rechtzeitig irgendwohin zu kommen. Wenn das auch hundertfältig geschieht. Das Typische eines Ereignisses hindert das Einmalige nicht; beides ist an ihm“ (GW8: 1404).

dem Weltgefühl nahestehender Begriff angesehen werden, wo das Ich sich selbst zur Welt objektiviert (also als Selbstgefühl).

Ist Liebe ein Gefühl? [...], so gewiß scheint es zu sein, daß die ganze Natur der Liebe ein Fühlen sei; umso mehr überrascht die richtige Antwort: denn das Gefühl ist wahrhaftig das wenigste an der Liebe. [...] Am meisten lieben wir wohl allgemeine Zustände; ich meine – wenn wir sie nicht gerade hassen – jenes undurchschaubare Zusammenwirken von ihnen, das ich ‚das Stallgefühl‘ nennen mag: wir sind erfreut in unserem Leben zu Hause wie ein Pferd in seinem Stall! [...]. (MoE: 1239)

Möglicherweise ist hier eine Anspielung an Freuds psychoanalytische Devise des “Ich ist nicht Herr im eigenen Hause” enthalten. Andererseits unterstreicht die hier angesprochene Ichhaftigkeit unserer Eigenschaften, mit denen wir uns identifizieren, Musils kritisches Konzept der Eigenschaftslosigkeit, das zwar eckhartsche Züge trägt, doch in der Form, in der es als Motiv der Gestaltlosigkeit im Roman fungiert, nicht mehr von seinem mystischen Kern her ausgelegt werden kann.

Das persönliche Weltgefühl des Einzelnen tritt in Wechselwirkung mit allem ihn Umgebendem (z. B. u. a. auch mit der Natur und der Gesellschaft), wie wir am Beispiel weiter unten im Text sehen werden.

Aber was bedeutet es, alles dieses, das so verschieden ist, mit dem gleichen Wort ‘lieben’ zu verbinden?! Da hat sich in meinem Kopf, neben Zweifel und Spott, ein uralter Gedanke niedergelassen: Alles in der Welt ist Liebe! Liebe ist das sanfte, göttliche, von Asche verdeckte, aber unauslöschliche Wesen der Welt! Ich wüßte nicht zu sagen, was ich unter ‘Wesen’ verstehe; aber wenn ich mich ohne Sorge dem ganzen Gedanken überlasse, empfinde ich ihn mit einer merkwürdig natürlichen Gewißheit. Wenigstens für Augenblicke. [...] ‘Agathe hat mir einmal Bibelstellen gezeigt; ich erinnere mich noch ungefähr an den Wortlaut und habe mir vorgenommen, ihn aufzuschreiben: ‘Alles, was in der Liebe geschieht, geschieht in Gott. Denn Gott ist Liebe.’ Und eine zweite sagte: ‘Die Liebe ist von Gott, und wer Gott liebt, der ist von Gott geboren.’ Diese beiden Stellen stehen

offensichtlich miteinander in Widerspruch: das eine Mal kommt die Liebe von Gott, das andre Mal ist sie Gott selbst! [...] Ebensogut hätte ich von der Liebe auch sagen können, daß sie die göttliche Vernunft, der neuplatonische Logos sei. (MoE: ebd.)

Der Erkenntniswert, der von diesen Kapiteln ausgeht, ist nicht nur der, dass die Gespräche der Geschwister hier eine theoretische Fortsetzung und damit Ergänzung erfahren. Es sind Verweise auffindbar die direkter gebracht werden als in anderen Teilen des Romankanons, d. h. sie sind nicht poetisch verschleiert. Zum Teil gibt es aber auch Aussagen, die weniger deutlich formuliert sind, da ihnen der letzte stilistische Schliff fehlt, oder gar der Sinnzusammenhang nicht mehr eindeutig rekonstruierbar ist.

Die vorangegangene Passage enthält zwei deutliche Verweise: Der eine ist, dass das Weltgefühl des aZ in dem der Liebe endet, und so die Welt ekstatisch transzendiert bzw. transfiguriert. Zweitens, dass eines der letzten festen Punkte in der erzählten Welt die ‚Hinwendung‘ zu Gott (vgl. MoE: 1579) bzw. dem ‚Wort Gott‘ wird (MoE: 357). Diese Hinwendung ist mystischer Natur im (relativ) traditionellen Verständnis. Aber der aZ ist nicht als rein ekstatisches Erleben in diesem Sinne zu verstehen, weil Musil durch seine Essays und die „kanonischen“ Kapitel (vgl. Fanta 2000) immer wieder daraus ein ästhetisch-ethisches Gefühl ohne festen Punkt in Betracht zog, oder sich zumindest nicht festlegen wollte. Beide Auslegungen haben in Musils Œvre nebeneinander Bestand.

### **30. Mystische Apperzeption als Grundlage einer Theorie des Mystischen bei Musil**

*Zusammengefasst lässt sich zu diesem Zeitpunkt für eine Theorie des Mystischen bei Musil folgende Skizze festhalten: Der Apperceptor, so wie Musil ihn abhandelt, gestaltet einen emotionalen Faktor als neurobiologische Grundlage unseres Ich- und Weltgefühls, welche ihren Niederschlag innerhalb der Apperzeption in einer emotionalen Phänomenologie (Janßen 2013: 254) haben. Dieses emotionale Bewusstsein kann natürlich ein pathogenes Substrat enthalten. Das phänomenologisch Erfahrbare sucht in seiner Setzung immerfort nach einem notwendigerweise ontologisch anmutenden letzten Grund der Weltwirklichkeit und der eigenen Subjektivität. Der Sprung von einem subjektiven zu einem objektiven Erleben, dh. vom phänomenalen zum ontologischen, muss in der Synthese des Bewusstseins vom Nicht-Ich gesucht werden. Dass dem Subjekt*

*Erlebnißmodi widerfahren, die es dazu verleiten Antworten im Bereich des Mystischen zu suchen, ist eine anthropologische Konstante. Sollte ein solcher Sprung diskursiv und real nachvollziehbar vermittelt werden können, dürfte in Umrissen bei Musil theoretisch eine vom Standpunkt des Geheimnisvollen oder Rätselhaften (vgl. Heidegger 1967: 134ff.) – mystische Apperzeption im Bereich des emotional Vorbewussten angenommen werden. Dieser psycho-phänomeno-ontologische oder existenzielle Mechanismus liegt dem Terminus Weltgefühl zugrunde, das ich für das differenzierte Verständnis des MoE für maßgebend halte.*

### **31. Unsichtbares Prinzip – mystisches Prinzip**

Während das Weltgefühl bei Musil daher eine Sonderstellung zwischen Theorie und Erzählung einnimmt, führe ich meinen zweiten Terminus *mystisches Prinzip* gänzlich aus der erzählten Welt aus – wo er der Fiktion des MoE als *unsichtbares Prinzip* angehört.

Die Suche nach einem mystischen Prinzip tritt nirgends deutlich hervor bzw. wird durch die ironische Brechung des Romans gänzlich dem Leser vorenthalten, offenbart sich jedoch desto erstaunlicher in einer der Schlüsselszenen gegen Ende des zweiten Buches (III. Teil) im 38. Kapitel des MoE *Ein großes Ereignis ist im Entstehen. Aber man hat es nicht gemerkt*. Dort spricht Ulrich davon, dass jede Handlung des Menschen aus „nur einem Prinzip“ hervorgehe, dieses aber sei verhandelbar „im Bereich der Siamesischen Zwillinge und des Tausendjährigen Reiches, wo das Leben in zauberhafter Stille wächst wie eine Blume“.

Auf ähnliche Weise ist auch bereits im 32. Kapitel (erstes Buch, I. Teil), wo wir zuvor auch den aZ besprochen haben, die Rede von einem unsichtbaren Prinzip,<sup>164</sup> „von

---

<sup>164</sup> Vgl. wie der Text an der Stelle weitergeht: „Aber so lebhaft auch die Abneigung war, die dadurch in Ulrich erregt wurde, kam es ihm in diesem Augenblick doch schmähsch vor, dass er sich sein Leben lang hatte abhalten lassen, zu den anderen, den echten Sätzen jener geheimnisvollen Sprache zurückzukehren. Denn er hatte ein besonderes, ein unmittelbares Verständnis für sie, eher noch eine Vertrautheit zu nennen, die das Verstehen übersprang; doch ohne dass er sich je hätte entschließen können, sich ganz zu ihnen zu bekennen. Sie lagen – solche Sätze, die ihn mit einem Laut von Geschwisterlichkeit ansprachen; mit einer weich dunklen Innerlichkeit, die entgegengesetzt war dem befehlshaberischen Ton der mathematischen und wissenschaftlichen Sprache, ohne dass man aber sagen konnte, worin sie bestehe — wie Inseln zwischen seiner Beschäftigung, ohne Zusammenhang und selten aufgesucht; überblickte er sie aber, soweit er sie kennengelernt hatte, so kam es ihm vor, daß man ihren Zusammenhang spürte, wie wenn diese Inseln, nur wenig voneinander getrennt, einer Küste vorgelagert wären, die sich hinter ihnen verbarg, oder die Reste eines Festlands darstellten, das vor Urzeiten zugrunde gegangen ist. Er fühlte das Weiche von Meer, Nebel und niedrigen schwarzen Landrücken, die im gelbgrauen Licht schlafen“ (MoE: 122).

dem alles abhängt“. Beim letzten handelt sich um eine intertextuelle Interpolation – ein maeterlincksches Zitat.

[...] und selbst die Seele des Sodomiten könnte mitten durch die Menge gehen, ohne etwas zu ahnen, und in ihren Augen läge das durchsichtige Lächeln des Kindes. Ihr ist nichts dazwischen geraten, sie verfolgte ihren Weg des Lichtes, und dieses Weges alleine wird sie sich entsinnen. [...] sie kann rein bleiben inmitten eines grossen Gemetzels. [...] Alles hängt von einem unsichtbaren Prinzip ab, und von da stammt ohne Zweifel die unaussprechliche Nachsicht der Götter” (Maeterlinck 1898: 26f.).

Die von Musil aufgenommene Stelle ist bei Maeterlinck durch mehrere Sätze getrennt. Dass Musil die Sätze auf das unsichtbare Prinzip hin kürzt, könnte ein Anzeichen dafür sein, dem Begriff mehr Signifikanz zukommen zu lassen: “Die Seele des Sodomiten könnte mitten durch die Menge gehen, ohne etwas zu ahnen, und in ihren Augen läge das durchsichtige Lächeln eines Kindes; denn alles hängt von einem unsichtbaren Prinzip ab” (MoE: 122).

In Zusammenhang des 32. Kapitels (MoE: 122) ist die Wortkombination noch ironisch abwertend konnotiert, was sich im 38. Kapitel (MoE: 1029) in einem immer intimer werdenden Gespräch der Geschwister<sup>165</sup> nun gänzlich ändert, als Ulrich wohl unbewusst auf den „Salonphilosophen [gemeint ist Maeterlinck]“ aus seiner Jugendzeit zurückgreift, um einen eigenen Gedankengang zu gestalten:

Und Agathe sagte, mit einem kleinen Seufzer, so wie sich eine bedrängte Frau schnell noch einmal wehrt, ehe sie sich ergibt: ‚Man muß also doch alles ‚aus Prinzip‘ tun?!‘ Und sie blickte ihn an, sein Lächeln erwidern. Er aber antwortete: ‚Ja; aber nur aus *einem* Prinzip!‘ Und das war nun etwas ganz anderes, als er zu sagen vorgehabt hatte. Es kam wieder aus dem Bereich der Siamesischen

---

<sup>165</sup> Vgl. „[U]nd mochte es gleich nicht aus der Luft gegriffen sein, so deutete es doch gerade auf Grenzen des Gedankens hin, die einsam und trügerisch sind. Agathes Auge war wie ein auseinandergebrochener Achat. Wenn er in dieser Sekunde nur noch ein wenig mehr gesagt oder die Hand auf sie gelegt hätte, so wäre etwas geschehen, wovon sie bald danach nichts mehr angeben konnte, da es wieder unterging“ (MoE: 1029).



Zwillinge und des Tausendjährigen Reichs, wo das Leben in zauberhafter Stille wächst wie eine Blume [...]. (ebd.)

Man kann bereits hier festhalten, dass das unsichtbare Prinzip eine unergründliche Gesetzmäßigkeit in der perzipierten Struktur der Welt als Objekt annimmt. Das Wort (*unsichtbares*) *Prinzip* oder *ein Prinzip* wird also an zwei Stellen des MoE kontextualisiert: Einmal als henologisch verstandene Grundbedingung der Weltwirklichkeit, die auch mit der vorsokratischen, philosophischen Suche nach der ἀρχή – dem Urgrund, Urprinzip oder Urstoff allen Seins Ähnlichkeit aufweist. Dass dieses als eins unter vielen Elemente der vorsokratischen Philosophie gerade von Plotin rezipiert und in seine Lehre vom Einen übernommen wurde, ist spätestens seit Stamatellos Studie *Plotinus and the Presocratics* (2007) mit Nachdruck nachgewiesen. „Within this framework, Plotinus’ One, the First Hypostasis of Being, is to some extent foreshadowed by the concept of the Presocratic first principle found in Heraclitus’ One, Empedocles’ Philia, the Pythagorean Monad and Anaxagoras’ Mind“<sup>166</sup>. (Stamatellos 2007: 2)

Daher: Bereits aus der Antike<sup>167</sup> sind Konzepte der Bestimmung dieses ersten/letzten Prinzips Plotins überliefert. Im Nachhinein ist dieses Bestimmungparadigma auch in den Zuschreibungen des Christentums für die göttliche Wirklichkeit erkennbar. Letztlich aber auch im Gottesbild der Mystiker.

At the highest level of purity, unity and simplicity resides the One, *the primary causal principle of every existence*. The Plotinian One (comparable to the Platonic Good) is absolutely ineffable and transcendent; it is the simplest non-composite and unified prior principle that generates all composite and multiple posteriors. Since the existence of the One is more unified and simple, every posterior depends on, aims at, and refers to the One. (Stamatellos 2007: 10)

Gleichzeitig ist das Eine bei Plotin nicht nur das letzte Prinzip allen Seins (Plotin: *Enneaden* V 7,15) oder das Wesentliche an dem Sein, sondern ist auch in Anlehnung an

---

<sup>166</sup> Vgl. „The philosophical importance of the Presocratics in the *Enneads* has been generally overlooked by modern scholarship. [...] But, in contrast to these judgments, the text of the *Enneads* leads us in the opposite direction“ (Stamatellos 2007: 19).

<sup>167</sup> Weiterführende Forschungsliteratur zum Verhältnis antiker philosophischer Tradition und dem MoE fasst Hajduk in einer Anmerkung zusammen (2015: 10, Anm. 13).

Anaximanders negativ bestimmtes *apeiron*: Eigenschaftslos – „the *απειρον* is [...] “without qualitative limits,” for it is the indefinite source of the material elements of the cosmos but not to be identified with any of them (Stamatellos 2007: 36). Also klingen die Ursprünge der christlichen Apophatik bereits mit dem *apeiron*-Begriff an<sup>168</sup>, ist aber auch mit Xenophans „einem Gott“ bereits vorgedacht: „Similarly, in Xenophanes the “one god” (fr. 23: εἰς θεός) is not like mortals in body and thought. It is an unmoving single god (fr. 26), separate from all things and yet effortlessly the cause of their movement [...]. (Stamatellos 2007: 36)

Das mystische Prinzip der Wesensschau bei Porphyrios (nach Maeterlinck, etwas w. o. im Text) und das Eine bei Plotin fallen unter dem Gesichtspunkt der vorsokratischen Eigenschaftslosigkeit an dieser Stelle zusammen. Eigenschaftslosigkeit wird so nicht nur zu einer im Eckhart’schen Sinne verstandenen jungfräulichen Vorbedingung der Gotteserkenntnis, sondern das Prinzip der Ähnlichkeit, nachdem Gleiches sich Gleichem erschließt – Vorbedingung der Epiphanie bzw. der Gottesfindung. Wenn man Eigenschaftslosigkeit als Denkprinzip fasst und sogar in seiner Nähe zur dekonstruktivistischen *Difference*<sup>169</sup> versteht, liegt auf der Hand, dass dahinter sich eine mögliche Wegbeschreibung zu der gesuchten ‚anderen‘ Weltwirklichkeit verbirgt, die dann auch als Gestaltungstendenz in die Utopie der „ekstatischen Sozietät“ (vgl. Fanta 2000: 480) führt. Eine Gesellschaft ohne Eigenschaft/en, der von sich selbst befreiten “anderen” Anderen, verkörpert in der Metapher vom “Tausendjährige[n] Reich Gottes”

---

<sup>168</sup> Vgl. das Unterkapitel 2.4.1. *The Apophasism of the first Principle* “Plotinus’ apophasism of the One echoes Anaximander’s negative predication of the *apeiron*. Like the Plotinian principle, Anaximander’s originative principle is characterized by the following negations at the level of time, space, quantity, and quality: the *απειρον* is (1) ‚without temporal limits,‘ for it is ‚unborn,‘ ‚ageless,‘ ‚deathless,‘ and ‚indestructible‘ ([...] *αθανατον αωλεθρον*; [...]: *αγηρω*); (2) ‚without spatial limits,‘ for it is without *περας* [...]; (3) ‚without quantitative limits,‘ for it is ‚inexhaustible‘; (4) ‚without qualitative limits,‘ for it is the indefinite source of the material elements of the cosmos but not to be identified with any of them (fr. 1) 1). [...] Again in Eleatic philosophy the nature of Being is also described in negative terms. For Parmenides, Being is ‚ungenerated‘ (*αγενητον*), ‚indestructible‘ (*αωλεθρον*); ‚imperturbable‘ (*ατρεμες*), and ‚timeless‘ [...]. For Melissus, it is also ‚without limits‘ in space and time [...]. In Empedocles, the principles of Love, Strife, and the four ‚roots‘ are ‚deathless‘ ([...] *αθανατα*) while the ‚holy mind‘ (*φρηνηρη*) is ‚incorporeal‘ and ‚inexpressible‘ [...]“ (Stamatellos 2007: 35f.).

<sup>169</sup> Für das Verständnis der derridaschen *Différence* als relationeller Denkfigur im Gegensatz zur apophatischen Dialektik des Plotin, muss sowohl auf Heidegger und Hegel, als auch auf de Saussure und Dionysius rekurriert werden. Wichtig hierfür wird die ontisch–ontologische Differenz von Sein und Seiendem. „Die Differenz wird so zunächst als Prinzip begriffen, in welchem es weder eine Vorrangigkeit des Seins noch des Seienden gibt. Dennoch ist aber diese Differenz eine Differenz, die sich an der Verstellung des Seins durch das Seiende auf tut“ (Kerber 2000). Vgl. auch Rubenstein (2008: 725): „The question of Jacques Derrida’s reception of Pseudo-Dionysius—and more broadly, of the hospitality deconstruction offers to or withholds from negative theology of the Dionysian tradition—can be traced back to Derrida’s 1968 lecture [...]”.

(MoE: 1325f.), wäre dann doch im Sinne einer Gesellschaft von Individuen ohne eigentliches Eigentum (sowohl ichhaften, als auch weltlichen) (vgl. MoE: 556), auf der Basis eines *liebvollen* Miteinanders (MoE: 558–560) zu verstehen, mit dem gemeinsamen Bezugspunkt im ekstatisch Allfühlenden, absoluten Andern. Somit ist die Un/Möglichkeit einer Rückkehr ins Paradies beschreibbar, ein utopisches Endzeitdenken umrissen.

Das erste Prinzip, das bei dem Vorsokratiker Xenophan „ein Gott ist“ (Stamatellos 2007: 36), wird bei Plotin als „das Eine“, unter Platos Einfluss auch als „Gute“ (bzw. gut) und gleichzeitig als intelligibles Licht bezeichnet, doch nicht im Sinne von Eigenschaft bzw. Prädikation: „As Plotinus himself puts it, when we refer to the first principle of all, which is originally ineffable, with the name “the One” or “the Good,” we must realize that these names are not predicates but only explanatory terms (II.9.1.7). (Stamatellos 2007:33)

Dass bei Musil in diesem Zusammenhang die romantische Suche nach der „blauen Blume“<sup>170</sup> mitanklingt, soll vor dem Hintergrund, der Novalis-Rezeption nicht verwundern. Das Musil'sche Deskriptionsmosaik setzt sich aus vielen theoretisch-poetischen Steinchen, verschiedenartiger Provenienz, wobei er eine allen gemeinsam zugrunde liegende Erfahrung annimmt, der als eine kongenial verstandenen ideengeschichtlichen Kontinuität Zeugnis abgelegt werden soll. Allen Einflüssen gerecht zu werden, dürfte von einer einzelnen Systematisierung kaum zu erhoffen.

Gerade wurde festgestellt, dass Plotins Eines, das Grundprinzip allen Seins, eine ethische Zuschreibung als das Gute erfährt. Das kommt der zweiten Kontextualisierung entgegen, wo das eine Prinzip als Motivation aller Handlungen angesehen wird. Wegen seines unbestimmbaren Ursprungs und wegen seiner Nähe zum nicht ratioïden Gebiet innerhalb der zitierten Passage erörtere ich es als mystisches Prinzip. Da es sich fast wie eine Art moralischer Grundsatz anhört, ruft es so eine andere Stelle aus dem nachgelassenen Teil<sup>171</sup> des MoE ins Gedächtnis:

---

<sup>170</sup> Vgl. zur Symbolik der blauen Blume bei Novalis bei Schmaus (2000:72–77).

<sup>171</sup> Vgl. “[N]ichts war, als ihre Blicke einander da begegneten, so gewiß, wie daß die Entscheidung gefallen sei und jedes Verbot ihnen nun gleichgültig wäre. Trotzdem kam es anders. Ihr Einverständnis tat sich ihnen mit jedem Atemzug kund; es war ein trotzig erlittenes, sich endlich vom Unmut der Sehnsucht zu erlösen, und es war ein so süß erlittenes, daß sich die Vorstellungen der Verwirklichung beinahe von ihnen losrissen und sie schon in der Einbildung vereinten, wie der Sturm einen Schaumschleier den Wellen voranpeitscht: aber ein noch größeres Verlangen gebot ihnen Ruhe, und sie vermochten nicht, noch einmal aneinander zu rühren. Sie wollten es beginnen, aber *die Gebärden des Fleisches waren ihnen unmöglich geworden, und*

die Gebärden des Fleisches waren ihnen unmöglich geworden, und sie fühlten eine unbeschreibliche Warnung, die mit den Geboten der Sitte nichts zu tun hatte. *Es schien sie aus der Welt der vollkommeneren, wenn auch noch schattenhaften Vereinigung, von der sie zuvor wie in einem schwärmerischen Gleichnis genossen hatten, ein höheres Gebot getroffen, eine höhere Ahnung, Neugierde oder Voraussicht angehaucht zu haben.* (MoE: 1083)

So sind im *unsichtbaren Prinzip* zwei Motivationen zu einer verwachsen – die mystisch-philosophische Suche nach einem Ursprung des Weltganzen, einem “hinterirdische[n] Pförtchen“ ins Reich Gottes (vgl. MoE: 1125) und die Suche nach einem moralischen Grundsatz, der die Welt als eine Art mystischen Imperativ aus einer anderen Welt moralisch zusammenhält und verwaltet.

Anders als es mit dem aZ und dem Weltgefühl der Fall war, ist das unsichtbare Prinzip nicht durch die rein essayistischen Texte bezeugt, oder es geht nicht wirklich deutlich aus diesen hervor. Es ist z.T. innerhalb des Einflusses der antiken Tradition auf Musils Gedankenwelt rekonstruierbar. Aufschlussreich sind in der Erhellung dieses Zusammenhangs vor allem im Hinblick auf Plotin die Arbeiten von Willemsen (1984) und Hajduk (2015).

Das literarisch implizite Theorietreiben des *Mann ohne Eigenschaften* nimmt die Herausforderung der philosophischen Moderne an, die vakant gewordene Stelle des Einen unter nachidealistischen Bedingungen zu denken und durch plotinisch inspirierte Anleihen bei den negativen Ästhetiken des Erhabenen und Unsagbaren erfahrbar zu machen. (Hajduk 2015: 15)

---

*sie fühlten eine unbeschreibliche Warnung, die mit den Geboten der Sitte nichts zu tun hatte. Es schien sie aus der Welt der vollkommeneren, wenn auch noch schattenhaften Vereinigung, von der sie zuvor wie in einem schwärmerischen Gleichnis genossen hatten, ein höheres Gebot getroffen, eine höhere Ahnung, Neugierde oder Voraussicht angehaucht zu haben.* Die Geschwister verharrten nun verwirrt und nachdenklich, und nachdem sie ihre Empfindungen besänftigt hatten, fingen sie zögernd zu sprechen an” (MoE: 1083).

Noch einmal auf den Punkt gebracht: Das unsichtbare Prinzip assoziiert im MoE eine romantisch anlautende *archē* oder einen *Logos* der Welt, die *blaue Blume* der Wirklichkeitsökonomie – und gibt zugleich einen sittlichen Imperativ vor.

Dieses Prinzip ethischer Provenienz könnte man mit der Sprache der Empfindsamkeit in Anlehnung an ihre Lehre vom *moral sense* (das moralische Gefühl) als einen unsichtbaren moralischen Grundsatz verstehen.

Die Moral-Sense-Theorie setzt voraus, dass jedem menschlichen Herzen ein ‚natürliches Gesetz‘ des ‚immediate feeling and finer internal sense‘ eingeschrieben sei. [...] Das moralische Gefühl ist Richter über Tugend und Laster. In radikalen Interpretationen wird sogar behauptet, es könne zwischen Gut und Böse so spontan wie das Ohr zwischen Harmonie und Disharmonie unterscheiden. (Sauder 2003: 20)

Beschaut man das unsichtbare Prinzip im maeterlinckschen Zusammenhang des Zitates bei Musil genauer, eröffnet sich der intertextuelle Horizont. Maeterlinck bezieht das unsichtbare Prinzip selbst als Zitat in seinem *Schatz der Armen* einmal aus Porfirius<sup>172</sup> (Maeterlinck 1898: 39) und einmal aus Plotin (Maeterlinck 1898: 43f.). An der Stelle mit dem Hinweis auf Plotin steht:

Bei der intellektuellen Anschauung – sagt er [Plotin] – sieht der Intellekt die intelligiblen Objekte mittels des Lichtes, das auf sie das Ur-Eine ausgiesst, und beim Anschauen dieser Objekte sieht es in Wahrheit das intelligible Licht. Aber sobald es seine Aufmerksamkeit den belichteten Objekten zuwendet, sieht es nicht ganz rein das *Prinzip, das sie erhellt*; wenn es dagegen die Objekte vergisst, welche es betrachtet, und nur die Klarheit anschaut, die diese sichtbar macht, sieht es das Licht selbst und das *Prinzip des Lichtes*. Aber nicht ausser sich betrachtet der Intellekt das intelligible Licht. Er gleicht darin dem Auge, das, ohne ein äusseres und fremdes Licht zu beachten, ja, ohne es wahrzunehmen, plötzlich von

---

<sup>172</sup> Im Zusammenhang des „philosophischen Zustands“ und innerhalb eines Zitats aus Porfirius’ *Prinzipien der Theorie vom Intelligiblen*: „Kraft des Verstandes sagt man manches über das Prinzip, dem der Intellekt [bei der Schau] untergeordnet ist. [...] die Vorbedingung aller Kenntnis ist, dass das Subjekt dem Objekt ähnlich werde“ (Maeterlinck 1898: 39).

einer Klarheit getroffen wird, die ihm eignet, oder von einem Strahle, der aus ihm selbst hervorquillt und ihm inmitten der Finsternis leuchtet; desgleichen, wenn das Auge, um nichts von den andern Objekten zu sehen, seine Lider schliesst und sein Licht aus sich selbst zieht, oder wenn es unter dem Drucke der Hand das Licht gewahrt, das es in sich hat. Dann sieht es, obwohl es nichts äusseres sieht; es sieht sogar mehr als in jedem andern Augenblicke, denn es sieht das Licht. Die andren Objekte, die es vordem sah, indem es davon erleuchtet ward, waren nicht das Licht selbst. Desgleichen, wenn der Intellekt das Auge irgendwie vor andren Objekten schliesst, um sich auf sich selbst zu beschränken, *so sieht er, indem er nichts sieht*, nicht ein fremdes Licht in fremden Formen leuchten, sondern sein eigenes Licht, das dann plötzlich in reiner Klarheit innerlich erstrahlt. (Maeterlinck 1898: 43f.)

Das unsichtbare Prinzip ist hier ein Prinzip des Lichtes, das intelligibel ist und die Schau der intelligiblen Objekte ermöglicht – die Aufmerksamkeit muss erst von den Objekten weggeführt werden, damit das Prinzip als Klarheit des Lichtes in den ersten Plan rücken und als dessen Quell erschlossen werden kann – es ist das Ur-Eine<sup>173</sup> (vgl. Plato 1988: 60).

Dass diese Suche nach einem festen Punkt in der Weltwirklichkeit stellenweise letztlich in eine Suche nach dem Göttlichen übergeht, später auch konkreter formuliert nach Gott in den Kapiteln, die aus dem Nachlass erschienen sind, ist auch an der Arbeit am MoE durchgehend belegt. Ein Gemeinplatz in der Musilforschung ist, dass Musils Interesse für das Mystische als kein Sonderfall einzustufen ist, sondern einem allgemeinen “Hype” für Mystik um die Jahrhundertwende entspricht. “Mystische Schriften und Literatur über das Mystische, bis hin zu der Woge fernöstlichen Schrifttums [waren Modeerscheinungen]” (Schmidt, J. 1975: 54). Musils Hinwendung zu einem mehr oder minder traditionell christlichen Gottesverständnis kann man auch im Lichte eines bei ihm persönlich steigenden Interesses betrachten, vor allem im schweizer Exil, wo er

---

<sup>173</sup> Vgl. „Durch seine einheitsstiftende Kraft also verbindet das ‚intelligible Licht‘ alles Intelligible zur Einheit eines in sich selbst gelichteten Ganzen, des Ideenkosmos, und ermöglicht zugleich die Einheit von Nous und Idee, von Denkendem und Seiendem im Akt der Erkenntnis. Diese Kraft aber verdankt das ‚intelligible Licht‘ seinem Ursprung, der ‚Idee des Guten‘: ‚Jenes also, was dem Erkannten Wahrheit gewährt und was dem Erkennenden die Kraft zum Erkennen gibt, das, sage, sei die Idee des Guten‘ [...]“ (Halfwassen 2006: 252).

auch Unterredungen mit dem Pfarrer Robert Lejeune unterhielt (vgl. Corino 2003: 1341ff., 2003).

Allen Mystikbewegungen ist gemeinsam, dass mehrere Zugänge offen liegen, die sich alle bei den Interpreten innerhalb einer Pendelbewegung zwischen den Polen Gott und ‚gottlos‘ befinden. Alle Mystik, und gerade das will Musil aufzeigen, ist anthropologisch verankert und hat etwas Archetypisches, was sich bei ihm an der leisen Hinwendung zum Mythos festmachen lässt. Es soll daher nicht verwundern und uns aus der heutigen Perspektive als etwas Vorgestrigtes oder gar Rückständiges im Roman der Moderne erscheinen, wenn darin sozusagen aus den Startlöchern eines ‚vermeintlichen‘ Atheismus eine Gottessuche thematisiert wird. Auch Neymeyr schreibt angesichts des MoE von Musils „unzeitgemäßen Betrachtungen“ (Neymeyr 2009: 163).

Es gibt nicht wenige Ansätze, wie ich bereits in den Vorwegnahmen anklingen ließ, die Musil, wegen seiner ironischen Grundhaltung, eine Gottsuche absprechen. Ehrlicherweise gibt es unzählige Musil-vs.-Musil-Stellen, die man gegeneinander ausspielen könnte – so ist auch z. B. zu lesen, dass das Gebiet des aZ von der Ironie ausgenommen sei (vgl. MoE: 1589).

Der Einfluss von Plotins Einem auf die Genese des anderen Zustands und als Denkfigur, die für das andere Denken oder Differenzdenken steht, ist in der Forschung bereits besprochen worden, letztens bei Hajduk (2015: 18, 20) im Artikel *Spuren der Antike bei Robert Musil*. Was auffällt, ist, dass Hajduk die „Wertschätzung Plotins“ (vgl. Hajduk 2015: 14 Anm. 28) bei Musil zum Teil herunterschraubt. Diese Einschätzung untermauert er mit dem eher geringen Stellenwert von „Intuition“ im Kontext der Gedanken Porphyrios’ und Plotins bei Musil, aber auch dadurch, dass bei Musil sich eine ‚programmatische‘ Wende zum aristotelischen und platonischen Gedanken abzeichnete (ebd.: 16). Immerhin kommt Hajduk zum Schluss, dass

Musils anderer Zustand durch emotionale, ästhetische und ethische Ganzheitserfahrungen eine integrale Struktur erlebbar (macht), deren Einheit sich nicht summativ aus ihren Elementen ergibt, sondern deren Verbindungen etwas qualitativ Anderes, ‚etwas Größeres‘ [MoE: 874] hervorbringen (Hajduk 2015: 17)

und verweist bei dieser “integralen Struktur” auf Plotins *Eines* (ebd.). Hajduk nähert sich als einziger in der Forschung dem, was meine Studie als Musils ‘mystische’ Methode erkennt: “Ähnlich denkt Ulrich immer wieder das dem Denken inkommensurable Eine als jenseitigen Konstitutionsgrund des Vielen, der von diesem her über das Gefühl erlebt wird.” (Hajduk 2015: 18) Weil Hajduk nicht näher auf „Musils Annäherung an Plotin über Maeterlincks Auseinandersetzung mit demselben“ (Hajduk 2015: 16, Anm. 32) eingeht, übersieht er, dass Plotins *Eines* über das materlinksche Zitat als das eine bzw. unsichtbare Prinzip bereits der erzählten Welt des MoE teilhaft ist. Über die Matrix des eigenschaftslosen, d. h. kontemplativen bzw. von Inhalten befreiten Denkens, ferner des Differenzdenkens (was ja Vielheit erst produziert) entledigt das Subjekt sich der Weltvielfalt, um im reinen Gefühl dem *Einen*, das außerhalb des Seins steht (vgl. Kremer 1990: XXXII u. Plotin 1990: 73), kosmologisch<sup>174</sup> – in der Welt, ‚einig Eins‘ zu werden. Dass die Stelle des Einen für Musil unter einem „idealistischen Gesichtspunkt [...] vakant“ bleibt (Hajduk 2015: 15), ist als Hypothese unhaltbar, da er gerade auch unter dem romantischen und metaphysischen Gesichtspunkt einen toten Winkel, einen blinden Punkt der Moderne theoretisch immer wieder, wenn auch in alter Tradition, beleuchtet und ihren Wert für seine Zeit neu herauschält. Zusätzlich ist das Eine für Musil, vom plotinischen Gedankengut her betrachtet, nicht nur ontologisch zu verstehen, sondern gerade über den Subjektiven Idealismus “unter einem metaphysischen Gesichtspunkt” (TB I: 139).

Zum Schluss möchte ich festhalten, dass das plotinische Eine nicht als direkte Anleihe übernommen wird, sondern eine musilsche Modifikation erfährt – so ist vielfach von einer anderen Welt oder Wirklichkeit die Rede, dem Reich Gottes, dem Tausendjährigen Reich, dem nicht-ratioïden Gebiet (des Geistes), deren eines Manövriertfeld auch Kunst bzw. Dichtung ist. Das Eine kann auch im Sinne des Möglichkeitssinns als das überhaupt erdenklich Mögliche, die reine Möglichkeit bzw. Potenz vor dem Sein zur Betrachtung kommen. Es bleibt gerade durch seine Bedeutungsvielfalt und sein theoretisches Anbindungspotential für das Verständnis des aZ in theoretischer Hinsicht unentbehrlich.

---

<sup>174</sup> Vgl. Hans Urs von Balthasars *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus’ des Bekenner* (1988) und darin besonders das Kapitel *Die kosmologischen Synthesen*.



### 32. Fragestellung

Die Fragestellungen unmittelbar am MoE und dann mittelbar innerhalb dieser Studie ergaben sich am Leitfaden und aus dem Umfeld der erschlossenen Arbeitsbegriffe Weltgefühl und unsichtbares Prinzip, die beide eine Art erzähltheoretischen Filter abgeben sollten. In letzter Instanz war es mein Anliegen diese beiden Begriffe auf ihre Tragfähigkeit in interpretationstheoretischer Hinsicht zu prüfen, aber auch deren angenommenen Zusammenhang innerhalb der erzählten Welt herauszustellen.

Von der Konstituierung einer eigenständigen mystischen Theorie im MoE musste abgesehen werden, weil das mystische Paradigma, das für eine solche massgebend wäre, mehr als zwei Elemente berücksichtigen müsste. Dass sich bei Musil eine eigenständige Theorie des Mystischen dennoch unter bestimmten Voraussetzungen ausloten lässt, dürfte die Aufgabe einer zukünftigen Arbeit in diese Richtung sein. Im Ausblick darauf dürfte als deren Grundriss die Analogie mit der magischen Apperzeption des Novalis geltend gemacht werden, und man dürfte bei Musil beim Erklärungsversuch des Bereichs des mystischen Erlebens, das mit dem Syntagma aZ codiert ist, von einer mystischen Apperzeption ausgehen, die im emotionalen Bewusstsein angesiedelt ist. Genau wie die magische Apperzeption Novalis' als Ergänzung zur transzendentalen Apperzeption Kants vollzieht sich hier auf Bewusstseinsbene der 'unmögliche' und 'unwirkliche' Brückenschlag („transmundane[] Aktus“, Novalis III: 420) vom phänomenalen zum ontologischen Bewusstsein (vgl. a. Weier 1968: 549f., 555).

In der Forschung gibt es generell einen Konsens, der in der Beobachtung liegt, dass der aZ einerseits ein ästhetisch-ethisches Wahrnehmungsprinzip begründet, der einen Utopismus ans Tageslicht fördert. Soweit es ästhetisch bleibt, ist es Teil von Musils poetischem Programm. Eine weitere Betrachtungsweise ist, dass der aZ Zugang zu einer anderen Welt hinter dieser Sinnlichen ankündigt, „die genau so wirklich draußen steht wie die geltende“ (MoE: 1527) – und in der eine Art plotinisches Eines – möglicherweise als das unsichtbare Prinzip schlechthin – waltet. Im zweiten Schritt erfährt diese Ahnung deutlich christlich tradierte Züge einer biblischen Gottesidee oder Wirklichkeit Gottes, wie der ganze *dritte* Teil des *zweiten* Buches beweist, der unter dem Vorzeichen eines biblischen Motivs „Ins Tausendjährige Reich [Die Verbrecher]“ geschrieben wurde. Christus wird nur nebenbei und spurenhaf erwähnt, z. B. an der Peripherie der erzählten Wahrnehmung, wie das am Anfang des dritten Teils des zweiten Buches der Fall ist:

Und zugleich mit der Unruhe seines Gehörs, die dadurch hervorgerufen wurde, fiel ihm eine ungewohnte Ruhe vor den Augen auf. Alles Sichtbare war darin stärker als sonst, und wenn er über den Platz blickte, so standen auf der anderen Seite *ganz gewöhnliche Fensterkreuze so schwarz im Abendlicht auf bleichem Glasglanz, als wären sie die Kreuze von Golgatha* (MoE: 671).

Mit meiner Studie bin ich der Frage nachgehen, ob im mysteriösen aZ, als auch dem dazugehörigen theoretischen Kontext, der unter dem Aspekt des breiter gefassten Begriffes Weltgefühl erörtert wurde, ein geheimnisvolles Prinzip zum Vorschein kommt, das die Hauptfigur augenblickshaft (intuitiv) erkennt und als "ein/unsichtbares Prinzip" identifiziert, um es gleichzeitig in den mystischen Bereich zu verorten.

Mitunter ist der aZ an ein komplexes numinoses Weltgefühl des Protagonisten gebunden, das ihm in einem seiner Aspekte Gottes Präsenz in der Welt fühlbar werden lässt. Ist der aZ mit seinen Konditionen und der letzten Hinwendung zu Gott in der werkimmanenten Auslegung einer mystischen Theorie so möglicherweise die versuchte Renaissance eines Gottesbeweises? Wenn die Antwort unter anderen Auflösungsvorschlägen 'ja' lauten sollte, wäre eine mögliche Aufgabe für die zukünftige Forschung die Beantwortung der Frage: Auf welchen Annahmen baut diese mystische Theorie auf?

Der aZ ist so nicht bloß eine besondere Art der stimmungsvollen "Weltempfängnis", sondern Wegbereiter einer Epiphanie. Analog zu einem ästhetischen Weltgefühl offenbart sich der „Allfühlende“ (bezieht sich auf Gott, MoE: 1132) als *der* in der Weltwirklichkeit merklich gefühlte Gott. Die Offenbarung Gottes richtet sich an das Gefühl, ist Teil einer ästhetisierenden Wahrnehmung – indem das Subjekt die Welt nicht mehr „magisch“ oder „romantisch“, sondern nunmehr „neoromantisch“ bzw. ‚mystisch verfremdet‘ (vgl. Novalis Programm einer „Romantisierung der Welt“).

Die Zeit stand still, ein Jahrtausend wog so leicht wie ein Öffnen und Schließen des Auges, sie war ans Tausendjährige Reich gelangt, *Gott gar gab sich vielleicht zu fühlen*. Und während sie, obwohl es doch die Zeit nicht mehr geben sollte, eins nach dem ändern das empfand; und während ihr Bruder, damit sie bei diesem

Traum nicht Angst leide, neben ihr war, obwohl es auch keinen Raum mehr zu geben schien: schien die Welt, unerachtet dieser Widersprüche, in allen Stücken erfüllt von Verklärung zu sein (MoE: 1144).

## II.2. Ansätze einer mystischen Theorie: Elemente des mystischen Diskurses im ideenhistorischen Kontext

Ich würde persönlich sagen, die Wirklichkeit, die der Physiker studiert, die Wirklichkeit, die der Historiker studiert, der Psychologe studiert, vielleicht sogar die Wirklichkeit, die der Mathematiker studiert, ist eben genau die Wirklichkeit und keine andere als die, die in der Meditation – letztlich vielleicht – erfahren werden kann; denn sonst wäre sie nicht die Wirklichkeit.

(Carl Friedrich von Weizsäcker)

### 1. Eigenschaftslosigkeit und der andere Zustand

Bis jetzt wurden sowohl der Bereich des Mystischen definiert, als auch die zwei dazugehörigen Grundphänomene bzw. Elemente<sup>175</sup> identifiziert: die Suche nach dem Selbst und die Unio mystica (s. o.).

In der erzählten Welt des MoE werden diese beiden Elemente mittelbar durch die narrative Instanz zu Ankerpunkten des Figurenbewusstseins, insbesondere Ulrichs. Die Suche nach dem Selbst führt in die Eigenschaftslosigkeit, und die Unio wird in den aZ überführt und abgehandelt. So meint Goltschnigg, dass

[d]as Leitthema von Robert Musils der ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘ der Versuch Ulrichs [ist], hinter dem ‚Normalzustand‘ seiner Beziehungen zur Außenwelt und zum eigenen Ich das Erlebnis eines ‚anderen Zustands‘ zu erfahren, ‚das in Religion, Mystik und Ethik aller historischen Völker ebenso übereinstimmend wiederkehrt, wie es merkwürdig entwicklungslos geblieben ist‘.

(Goltschnigg 1974: 13)

---

<sup>175</sup> Diese Elemente finden sich beide in veränderter Form als Motive in der Geschichte des MoE wieder, wobei sie durch das poetisch-poietische Prinzip weiter angereichert und so *metasomatisch* ausgebaut werden. Damit will ich sagen, dass sie zu Varianten ihrer souveränen Bedeutung im rein mystischen Kontext werden, d. h. zu polysemischen Begriffen Musils, des Schriftstellers, den viele Einflüsse seiner Zeit prägten. Die später detailliert ausgeführte Analyse der diskursiven Auffächerung dieser Begriffe wird hier wegen des leichteren Verständnisses mit einigen Belegen vorweggenommen.

## 2. Normalzustand vs. anderer Zustand

Die begrifflichen Größen des interdisziplinären Diskursfeldes, das Goltschnigg bei Musil hiermit absteckt, sind die Gegenpole Normalzustand–aZ und ihr In-Beziehung-Setzen zur Außenwelt und zum Selbst, d. h. zum eigenen Ich. Sowohl der Normalzustand, als auch der aZ sind als Erlebniszustände bestimmt. Bemerkenswert ist, dass Musil diese Distinktion und Polarisierung auch mit dem *Apperceptor*-Entwurf theoretisch umreißt, wo er einerseits aus dem “zeitspezifischen psychologischen Kontext” heraus eine “Erklärung der psychopathologischen Depersonalisationszustände” (Janßen 2013: 416) zu leisten sucht, andersherum aber im Wesentlichen die Grundlage seiner eigenen Ästhetik und Poetik umreißt.

Der *Apperceptor*-Entwurf thematisiert innerhalb des psychologischen Diskurses die ‘Bedingungen der Möglichkeit’ einer “Wirklichkeitswahrnehmung, die von der ‘normalen’ abweicht” (Boncchi 2010: 204). Janßen hält den *Apperceptor*-Entwurf für die “kohärenteste und am weitesten ausgearbeitete Skizze dessen, was sich als Musils Psychologie bezeichnen” lasse, zudem vermenge er “einige Schlüsselthemen – die Beziehung zwischen Emotion und Sinn, die Konstitution des Ich im Gefühl, das Verhältnis des Ich zur Wirklichkeit – und skizziert den Zusammenhang, der sie alle verbindet” (Janßen 2013: 419).

## 3. Weltgefühl als Teil der Apperzeption

Aus dem einleitenden Kapitel geht deutlich hervor, dass der aZ, so wie er im MoE erzählt wird, einerseits seine theoretische Fundierung Musils Psychologie- und Philosophiestudium in Berlin (1903–1908) verdankt, andererseits dass dessen Deskriptionen innerhalb des MoE vorwiegend auf den *Apperceptor*-Entwurf zurückgehen, wo das erworbene Wissen seinen Niederschlag fand. Dem Entwurf liegt eine seitens Musil vorgenommene theorielastige Synthese zugrunde (vgl. hierzu v. a. Bonacchi 2010: 195):

Für die Herausarbeitung seiner Theorie stützt sich Musil auf [...] die Erkenntnistheorie Ernst Machs, auf Konstantin Traugott Oesterreichs Theorie der Psychasthenie, auf Carl Stumpfs Bestimmung der phänomenologischen

Betrachtung, auf die Debatte über die Gestaltqualitäten und auf die Theorien der Apperzeption von Wilhelm Wundt. (Bonacchi 2010: 201)

Bonacchi formuliert die Hauptfrage des Entwurfs wie folgt: “Was verleiht dem Ich seine Konsistenz im Nacheinanderfolgen der Ichzustände? Welche Rolle spielen intellektuelle und emotionale Faktoren beim Zustandekommen der Wahrnehmungswelt?” (ebd.).

Am *Apperceptor* wird zudem erkennbar, dass die musilsche ‘Asthetik’ im produktionsästhetischen Sinne als Art der Wahrnehmung, im Aristotelischen Sinne verstanden (Corcilus 2017: LXXXVI), als Vermögen der Seele zu empfinden und wahrzunehmen (vgl. auch Welsch 1987: *passim*), eine pathologische Prämisse enthält (vgl. Bonacchi 2010: 203). Dies liegt ganz im Geiste der Strömungen um die Jahrhundertwende, wo die Suche nach einer neuen Wahrnehmungsart als Programm proklamiert wurde. Das “neue Sehen”<sup>176</sup> bei Rilke etwa hat seinen poetischen Zwilling im “anderen Sehen” Musils, dem der aZ zugrunde liegt:

Mit dem Moment, ‘in dem die Trennwände zwischen Subjekt und Außenwelt einstürzen’, beginnt sich [...] das „neue Sehen“ bei Malte zu manifestieren. Und dieser schreckliche Schlag, [...] kann auch als ein Erschrecken vor der Intensität einer extremen Wahrnehmung selbst gedeutet werden, ein Bewußtwerden dessen, dass das Ich, das die Perspektive der Objektbeschreibung einnimmt, mit den Wahrnehmungen identisch wird. (Duraković 2009: 42)

Der aZ Musils, der ein ähnliches Einheitsmoment vermittelt, kann als Erlebniszustand (vgl. *Ansätze zur Neuen Ästhetik*, 1925) – genau wie Rilkes ‘Wahrnehmungsprozess’ – “als ein Ziel in sich betrachtet werden” (vgl. Lauterbach 2004: 84), wobei in dem Augenblick der Wahrnehmung beide übereinkommen – Wahrnehmung wird zum ästhetischen Erlebnis *per se*. Auch Bonacchi hält fest, dass

---

<sup>176</sup> Vgl. Paek, In-Ok (1996): *Rilkes Poetik des „neuen“ Sehens in den Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge und in den Neuen Gedichten*, Konstanz: Hartung-Gorre, und Haus, Andreas/Frizot, Michel (1998): „Das Neue Sehen und die Fotografie“, in: Frizot, Michel (Hg.): *Neue Geschichte der Fotografie*, Köln: Könemann, S. 457–475.

die Entwürfe über den Apperceptor die Möglichkeit einer Wahrnehmung [thematisieren], die von der ‘normalen’ abweicht. [...] Sie [die Wirklichkeitswahrnehmung] ist eine *andere Art, die Welt zu sehen und zu empfinden*. Aus dieser zweiten Wirklichkeitswahrnehmung entsteht die Welt des Wahnsinnigen und Künstlers. (Bonacchi 2010: 204)

Bonacchi zielt dabei nicht auf die Verbindungen zwischen dem *Apperceptor*-Fragment und dem aZ; dabei sind die theoretischen Grenzen zwischen beiden fließend, was auch Misselhorn bestätigt (vgl. Misselhorn 2010: 85). Auch Janßen erkennt zwar, geht jedoch nicht näher auf den Zusammenhang zwischen dem *Apperceptor*-Entwurf und der Mystik des aZ ein (Janßen 2013: 419).

In die Nähe des aZ, oder einer anderen Art der Wahrnehmung, gehört auch Benjamins Begriff der “profanen Erleuchtung”, den Alt übernimmt, um bei Musil die Möglichkeit der Vermittlung “momentaner Offenbarungserlebnisse [...], die sich an scheinbar beliebigen Wahrnehmungsobjekten entzünden” (Alt 1988: 320), zu beschreiben. Die Voraussetzung für die “auf den Augenblick beschränkten Offenbarungen” ist nach Alt “die Begegnung mit dem Profanen” (ebd.: 318). Die “ekstatische Wahrnehmung” (ebd.: 319) bricht zwar durch die “Geschlossenheit automatisierter Alltagsprozesse” (ebd.: 320) durch, doch geschieht sie gleichermaßen inmitten derselben.

Der Ausgangspunkt meiner Arbeit war die Beobachtung, dass die Qualität jener “bewussten *Beziehung* zur Außenwelt und zum eigenen Ich” (Goltschnigg 1974: 13) eine gefühl(haf)te, d. h. von der Art eines Gefühls, einer Stimmung, eines empfundenen Zustands ist. Anders formuliert: Dass der aZ ein besonderes (‘anderes’) Weltgefühl, letztendlich „,mystisches Gefühl‘ sein müsse[.]“, das „dauernd mitklingt, aber niemals zur ‚vollen Wirklichkeit‘“ gelangt (MoE: 1146). Janßen findet “die Idee einer emotionalen Subjektivität” für den entsprechenden Oberbegriff zum “Apperceptor-Theorem” (Janßen 2013: 416) und benennt so einen richtungsweisenden Impuls für die Interpretation des aZ.

Eine Bestärkung dieser Annahme liefern nicht zuletzt Musils theoretische Erwägungen in den Essays, die im nachfolgenden Kapitel detailliert behandelt werden, und wo das Kompositum “Weltgefühl” aus dem schattigen Diskurs Musils hervortritt:

1913 im Essay *Moralische Fruchtbarkeit* kommt dem Begriff „Weltgefühl“ als “begleitendes Bewußtsein” eine Mittlerrolle zwischen “sensoriellem Reiz und Willen” zu (GW8: 1002); und in der *Rede zur Rilke-Feier* (1927) fällt der Begriff dem/der LeserIn in der Wortkombination “religiöses Weltgefühl” (GW8: 1240) auf. Beide Male zeugen die Erwähnungen von einem synchronen Überschneiden des zeittypischen poetischen und eines psychologisch-philosophischen Einflusses auf die Wortwahl “Weltgefühl”.

Das Weltgefühl im Zusammenhang von Musils Denken ist dennoch kein explizit erarbeiteter Begriff. Gerade in der Erzählung *Vollendung der Liebe* (1911) taucht die Wortkombination “ein dunkles Gefühl der Welt” (GW6: 159) auf. Hier bestätigt Bonacci nachweislich, dass die Entstehung maßgebend vom *Apperceptor*-Entwurf mitgeprägt ist. Dies legt die Konturen eines Zusammenhangs offen zwischen dem *Apperceptor*-Entwurf und dem Gebrauch des Kompositums *Weltgefühl* bzw. einer Umschreibung, wie es “ein Gefühl von der Welt” ist. Das Weltgefühl ist in der Novelle, wie auch im MoE, an das Einsamkeits-Motiv<sup>177</sup> gebunden und trägt dazu alle Merkmale einer poetischen Größe:

[...] aber *jenes andere*, beinahe Körperliche, konnten nur diese beiden Menschen in ihm fühlen, denen es vorkam, als spannte es sich zwischen ihnen [...] und verbände sie doch, trotzdem sie so weit auseinander waren, zu *einer Einheit, die man fast mit den Sinnen empfinden konnte*; ... es stürzte sich auf ihre Herzgruben und sie spürten dort den Druck, ... [...], und doch *fühlten sie* dort wo er sie traf, eine *zärtliche Bewegtheit* [...]. (GW6: 156)

Bestimmbar ist das Weltgefühl am ehesten von der Nähe zum Begriffsfeld des nicht-ratioöden Gebiets und des aZ her, wobei beide ihrerseits oft zum Synonym des Mystischen werden. Janßen verweist mit einem Satz darauf hin, dass das Nicht-Ratioöde eine Umschreibung für das Konzept des “Senti-Mentalen” bei Musil ist (Janßen 2013: 419).

Die Wortwahl “Weltgefühl” kann als Ausdruck des Zeitgeistes und -gefühls der Generation des *fin de siècle* gesehen werden, ähnlich wie der Begriff der Weltanschauung aus dem Denken des 19. Jh. hervorging. Seiner Provenienz nach ist es ein rein subjektives

---

<sup>177</sup> Vgl. “Auf dieser Einsamkeit fühlten sie das Geheimnis ihres Zuzweiseins ruhen” (GW6: 159).



Weltempfinden, das jedoch nicht in der Vernunft, sondern im Gefühl seinen Ursprung hat.

Im Kontext des *Apperceptor*-Entwurfes wäre es der Gegenpol zum Ichgefühl – d. h., es würde jene Welt meinen, die dem Subjekt unter dem skalierten Einfluss des emotionalen Faktors der Apperzeption, als Resultat der Einflussnahme durch den Apperceptor als Organ<sup>178</sup>, erscheint. Oesterreich, unter dessen Einfluss Musil stand, vertrat den Standpunkt, dass das Ich “in den Gefühlen” liegt, nicht außen vor, “es ist das Etwas, dessen Zustand die Gefühle sind” (Oesterreich 1910: 12). Einem Essentialismus und Substantialismus jedoch weicht er aus (vgl. ebd.).

Demnach ist das Ich die selbstreflexive, gefühlte Aktualität des Seins. Das menschliche Sein überhaupt kann nur von “ichhafter Natur” (ebd.) sein, und in dem Sinne ist es unabdingbar. Die gefühlte Qualität erlebter Phänome hat einen Selbstbezug im Fühlen überhaupt. Die Intentionalität ist jeder ‘Reizbarkeit’ als dem Vermögen Überhaupt-etwas-zu-fühlen nachgeordnet. Das Gefühl der Liebe z. B. ist dem menschlichen eigenschaftslosen Fühlen-überhaupt untergeordnet, das für sich kein subjektloses Dasein führen kann. Das Eigenschaftslose am prozesshaften Fühlen muss durch eine objektgebundene Konkretisierung zu Eigenschaften gelangen.

#### **4. Empfindungen vs. Gefühle**

Oesterreich zitiert in seiner *Phänomenologie des Ich* (1910) Wundt, der bei “psychologische[n] Elemente[n]” zwischen subjektiven und objektiven scheidet (vgl. Oesterreich 1910: 10). So sind Empfindungen “die letzten nicht weiter zerlegbaren Elemente der Vorstellung”, die als “objektive Elemente des Seelenlebens” bezeichnet werden (ebd.). Im Gegensatz hierzu werden Gefühle als “subjektive nicht auf die Außendinge, sondern auf den Zustand des Bewusstseins selbst bezogene Komplemente” (vgl. ebd.) hierzu betrachtet. Zu den Empfindungen werden so “blau, gelb, warm, kalt” gezählt, zu den Gefühlen “dagegen Lust, Unlust, Erregung, Depression usw.” (vgl. ebd.). Allgemein definiert die Gefühlspsychologie am Anfang des 20. Jh.s Gefühle als “Ich-Zustände” (vgl. Oesterreich 1910: 11) und ergänzt zugleich, dass eine Scheidelinie nicht

---

<sup>178</sup> Vgl. “Die Apperzeption ist nach Wundt in einem Apperzeptionszentrum lokalisiert, dem ‘Apperceptor’, das sich vielleicht im Stirnhirn befindet und von dem senso-motorischen Wirkungen ausgeht. Wundt befindet sich mit dieser Sicht noch im Einklang mit der mechanischen Begründung der Psychologie und des eins-zu-eins Verhältnisses zwischen physiologischen und psychologischen Vorgängen, also in einer Linie, zu der Decartes’ Zirbeldrüse [...]” (Bonacchi 2010: 204).

exakt gezogen werden kann. Der “ichhafte Charakter des Gefühls” trennt ihn von den Empfindungen, die “stets nicht ichhafter Natur” sind (ebd.). ‘Ich bin traurig’ kommuniziert einen Gefühlszustand, wogegen ‘Der Kuchen ist süß’ einer Empfindung entspräche. Musil unterläuft diese Unterscheidung gewissermaßen, indem er diese Grenze fließend macht; nicht selten werden Gefühle als ‘ichlos’ bzw. als dissoziative Zustände betrachtet.

Bevor ich noch einmal mit Blick auf den musilschen Diskurs auf den Zusammenhang des Weltgefühls mit den *Apperceptor*-Notizen komme, möchte ich anmerken, dass der philosophische und an diesen anlehnend der psychologische Diskurs sowie alle anderen, die an diese beiden anknüpfen, vornehmlich um das Leib-Seele-Problem als gemeinsame Schaltfläche kreisen, was im nächsten Schritt erörtert wird.

## **5. Bestimmbarkeit von Weltgefühl**

Da die Wurzeln des Leib-Seele-Problems gleichfalls in der Antike liegen, ist es nur angebracht auch in diesem Kontext auf Platons *Phaidon* und Aristoteles *Von der Seele* hinzudeuten, die vor allem für Musils Ausgangspositionen in den Gefühls-Kapiteln und ihr Verständnis unentbehrlich werden.

Unter Seele versteht Aristoteles das Prinzip des “Lebendig-Seins”, das den Lebewesen zukommt (Aristoteles 2017: 75), dessen eine Eigenschaft die Wahrnehmung ist, wobei unter der ersten Wahrnehmung der Tastsinn genannt ist (vgl. auch Borsche u. a. 1980). Das Welt-Gefühl ist so nicht nur evolutionsgeschichtlich (so haben bereits Amöben ein *Umwelt-Gefühl*, unter dem sie Reize aus der Umwelt verarbeiten) ein Urvermögen der Lebewesen, mit Einbezug des Menschen, sondern wird als solcher im Rahmen der ersten wissenschaftlichen Betrachtungen auch derart vernommen. Augenscheinlich fordert Musils Fachwissen, durch das langjährige Studium der verschiedenen Fachbereiche, eine ernste Expertise in den durchwanderten Feldern ab, weshalb eine literaturwissenschaftliche Studie um ihre Einschränkungen diesbezüglich wissen muss. Um das nachvollziehen zu können braucht man bloß einen Blick auf die Übersicht der Vorlesungen zu werfen, welche Musil während seiner Studienzeit zu Besuch offenstand (siehe Bonacchi 2008: 79ff.).

Es gibt drei Punkte, um welche die Bestimmung des Weltgefühls oszilliert und unter denen sich eine einheitliche Fixierung gewissermaßen entzieht. Als erstes gilt es

eine Grundbestimmung des Begriffs als Ausgangspunkt vorzunehmen, um mit diesem arbeiten zu können. So wurde der Begriff des Weltgefühls als die *gefühlte Relation* vom selbstbewussten Subjekt und der (Außen)Welt oder *die gefühlte Relation* vom selbstbewussten Subjekt und seinem/dem Selbst als Objekt definiert. Folglich geht die Fragestellung um das Ich als das Subjekt, das fühlt und empfindet, aufs Engste mit den Problemen von Subjektivität einher. Dies wurde in den vorangegangenen Kapiteln in einem gewissen Umfang behandelt und wird hier unter dem zweiten Punkt um die Folie des ideenhistorischen Kontextes erweitert. Ein dritter Punkt erfasst das Weltgefühl als poetologisches Interpretament, was im letzten Kapitel dieses Teils der Arbeit erfolgt.

Die Suche nach dem Selbst ist neben dem mystischen, zudem ideengeschichtlich an den philosophischen Diskurs gebunden (vgl. etwa Margreiter 2015) und zwar an die erkenntnistheoretische Subjektivitätsproblematik. Mit der Weitergabe dieser Fragestellung durch die Zeit an andere Disziplinen hat sie neue Qualität erlangt (Psychologie, Ästhetik, Linguistik<sup>179</sup>, Narratologie).

## **6. Das Leib-Seele-Problem im Wandel der Disziplinen**

Bonacchis historisch verankerte Studie zeigt, dass “Musils Studienzeit [...] mit einer besonderen Entwicklung der Philosophie und Psychologie zusammen[fällt]” (Bonacchi 2008: 46). Musils Doktorvater Carl Stumpf war der Begründer des *Instituts zur experimentellen psychologischen Forschung*. Durch “die Verselbstständigung wissenschaftlicher Disziplinen wie der Biologie, Physiologie und vor allem der Psychologie, die bis ins 19. Jahrhundert hinein zum festen Bestand der Philosophie gehört hatte”, ist die Philosophie “um die Jahrhundertwende in eine Identitätskrise geraten” (ebd.). Eine Benachteiligung für die Philosophie ergab sich auch aus dem Umstand, dass die Psychologie zwar ihre Fragestellungen aus der Philosophie schöpfte, sich aber “um ihre eigene wissenschaftliche Methodik zu entwickeln [...] an die Natur- und exakten Wissenschaften [anlehnte]” (Bonacchi 2008: 46f.). Als Beweis kann die Tatsache betrachtet werden, dass die sich etablierenden Psychologen v.a. philosophische Lehrstühle innehatten (vgl. Bonacchi 2008: 47). Es ist nur verständlich, dass viele Philosophen, u. a. auch Husserl, eine Rückkehr “zur ‘reinen Philosophie’” forderten (vgl. ebd.).

---

<sup>179</sup> Vgl. dazu Benveniste 1974.

Carl Stumpf nahm in der daraus hervorgehenden Debatte eine vermittelnde Rolle ein. Er versuchte, den Dualismus von Leib und Seele, bzw. Psychologie und Philosophie durch eine ‘Vorwissenschaft’, die Phänomenologie als ‘Wissenschaft der sinnlichen Erscheinungen’, zu überwinden. Ein anderer Schüler Stumpfs, Edmund Husserl, wird dann den Weg zur transzendentalen Wende der Phänomenologie einschlagen. (ebd.)

Oesterreich meint bereits 1910, dass “zu den Problemen, auf deren Auflösung die Naturwissenschaften ihre unheilvolle Wirkung ausübten, nun auch das Grundproblem der Psychologie, die Lehre vom Ich“ gehört (Oesterreich 2010: 6).

Die Frage der Apperzeption, als die “Frage des Zustandekommens der Wahrnehmungswelt” (Bonacchi 2010: 201), spielt in der von Musil vorgenommenen Analysen und Synthesen eine wichtige Rolle. Bei Bonacchi läßt sich nachlesen, dass “die klassische Lehre der Apperzeption [...] nach Leibniz neue Formulierungen mit Kant und von ihm ausgehend mit Herbart” gefunden hat. An beide lehnte sich “unmittelbar Wilhelm Wundt mit seiner Lehre der Apperzeption an”, an dem Musil Anstoß nimmt (ebd.: 204).

Es läßt sich festhalten, dass innerhalb des *Apperceptor*-Theorems jener Teil der emotionalen Struktur der ichhaften Weltauffassung unter dem Gesichtspunkt des Weltgefühl-Begriffs betrachtet werden kann. Zusätzlich ist beobachtbar, dass das Weltgefühl als Wortwahl bzw. Platzhalter ebenso in verschiedenen Diskursen abweichend und von vielen Zeitgenossen Musils ansatzweise immer wieder aufgegriffen wird. Meines Erachtens birgt der Begriff des Weltgefühls aus diesem Grund ein gewisses Aktualitätspotenzial, sowohl in Anbetracht des MoE, als poetologisches Deutungstool, als auch in der gegenwärtigen Diskussion um einen *emotional turn* der vergangenen zwei Jahrzehnte. Selbst 2013 noch beginnen Reents und Meyer-Sickendiek bezogen auf die Aktualität der Fragestellungen den gemeinsam herausgegebenen Sammelband *Stimmung und Methode* mit den Worten: “In den vergangenen Jahren sind Emotionen und Stimmungen zu zentralen Themen der geistes- und naturwissenschaftlichen Forschung avanciert” (2013: 1). Anz bezeichnet 2006 in einer zusammenfassenden Rückschau diese interdisziplinär verlaufende Entwicklung, welche die Literatur- wie

Sprachwissenschaften unter einer Vielzahl anderer Fachbereiche mitbegreift, mit “emotional turn”, wobei er bereits 1999 einen Beitrag unter dem Titel “Plädoyer für eine kulturwissenschaftliche Emotionsforschung” veröffentlicht hatte (vgl. ebd.).

Anz macht in seinem Artikel (2006) auf ein Grunddilemma, das mit Emotionen und/oder Gefühlen einhergeht, wittgensteinisch anklingend aufmerksam: ”worüber man nicht vernünftig sprechen oder schreiben kann, darüber sollte man demnach als Wissenschaftler schweigen oder sich [...], [...] allenfalls essayistisch äußern” (Anz 2006: 7). Eine allgemeine Zielsetzung verfolgt Anz mit dem Anspruch, “literaturwissenschaftliche Emotionsforschung” könne “eine paradigmatische Korrektur an einem vielfach beobachtbaren Defizit der Emotionsforschung in anderen Disziplinen vornehmen” (Anz 2006: 11).

## **7. Emotionalisierung der Wahrnehmung**

Neben der Rhetorik und Poetik ist es im 18. Jahrhundert die philosophische und psychologische Ästhetik, die an der intensiven Auseinandersetzung mit den emotionalen Bestandteilen der Kommunikation im Medium der Künste beteiligt ist, und sie ist es vor allem, die nachdrücklich auf die unterschiedlichen Sinnesorgane aufmerksam gemacht hat, die von den Künsten angesprochen werden und über die die medienspezifische Emotionalisierung der sehenden, hörenden, riechenden, schmeckenden, tastenden Rezipienten erfolgt. (Anz 2006: 12f.)

Die Frage meiner Studie wäre zu diesem Zeitpunkt, was den ideengeschichtlichen Hintergrund des durch den Text vermittelten mystischen Weltgefühls ausmacht.

Zu diesem Zwecke werden im folgenden Kapitel vereinzelt theoretische Ansätze herangezogen, um summarisch in einer übersichtsartigen Skizze aufgenommen zu werden. Zuvorderst jene, bei denen das Weltgefühl, oder dieses im Wechselspiel mit dem Ichgefühl, als Begrifflichkeit auftaucht. Abschließend (dritter Punkt) werden im Übergangsteil des Anschlusskapitels die Möglichkeiten des Weltgefühls als poetologischer Größe bzw. Analysekatgorie am Beispiel des MoE exemplarisch

aufgezeigt. Dabei ist eine wichtige Frage: Wie vermittelt der Text ein mystisches Weltgefühl? Einer Antwort wird bereits in diesem Kapitel vorgegriffen.

## **8. Ideengeschichtlicher Kontext: Ich- und Weltgefühl**

In der folgenden Skizzierung, mit der ich näher auf beide Seiten des Rechtecks Ich-Selbst-Gefühl-Welt mit Implikationen für den Bereich des Mystischen eingehe, verfare ich nicht chronologisch, sondern setze Akzente im Hinblick auf die Relevanz, welche den genannten Autoren für das Verständnis des Weltgefühls resp. aZ zukommt, und skizziere eher oberflächlich die geistigen Tendenzen jener Zeit.

Die Konstellation von Normal- vs. ‚anderer Zustand‘, eine der Hauptdichotomien Musils, ist um mit den bedeutendsten Namen zu sprechen, d. h. mit Nietzsche und Freud, sehr deutlich innerhalb der Bereiche der Philosophie bzw. Psychologie hervorgetreten.

Mit dem seit dem Mittelalter einhergehenden Verlust einer vom göttlichen Logos verwalteten Weltordnung wurde auch die ‚Seele‘ mit ihrer Problematik an die Wissenschaften weitergegeben. Der Besessene der Antike wurde zum Atheisten oder Verrückten, zum Neurotiker – der Mensch wurde sich seiner Kränkung und Erkrankung bewusst. Nicht nur, dass der Schleier zu Sais fiel, sondern Prometheus wurde auch seiner Fesseln gewahr. Die unermessliche Tragik eines Begrenzten, eines unter Druck seines Begrenztseins stehenden Wesens, ist mit dem Motiv und Symbol der *Grenze* existenzphilosophisch eigentlich auf den Punkt gebracht. Aus dem inneren Gefühl einer Grenze kann man nicht nur die Explikation, sondern auch die Tragik dieser Grenzziehung zwischen Normal- und ‚anderem Zustand‘ verstehen bzw. zwischen ratioïdem und nicht-ratioïdem Gebiet, um auf Musil zu rekurrieren. Selbstverständlich werden in den modernen Wissenschaften andere Begriffe verwendet und auch andere Akzente gesetzt; der Ablösungsprozess der tradierten Vorstellungen brauchte Zeit, # und heute ist man kurz davor das Tabu *Seele* endgültig zu brechen. Man glaubt die endgültigen Beweise erbracht zu haben, schaut man sich z. B. den Standpunkt von Daniel Denett und anderer Hirnforscher an.

## **9. Das Ich als Grenzgänger zwischen Innen und Außen**

Eine weitere Grenze besteht für Musil auch zwischen Innen und Außen. An dieser Grenze entlang sieht er in Anlehnung an die Arbeiten des Arztes Carl Ludwig Schleich das Ich

verlaufen: „Das Ich ist ein *gefühlsmäßiges Bewußtwerden* des phasenhaft immer von neuem Aufleuchtens einer bestimmten Ganglienzone u. zw. derjenigen, an welcher die Außen- und Innenweltreize sich berühren [...]“ (TG I: 501).

Der in den Tagebüchern exzerpierte Aufsatz *Die Physiologie des Ichs* (1920) Schleichs<sup>180</sup>, aus dem das obige Zitat stammt, hat eine gewisse Tragweite für das Verständnis des aZs, als dessen eine Funktion das Weltgefühl angesehen werden kann. Schleich war Zeit seines Lebens ein Befürworter des Nebeneinanders von Wissenschaft und Religion. Trotz der eigens immer wieder erbrachten Nachweise für das Gründen des Geistigen im Physiologischen, blieb er ein Kritiker des wissenschaftlichen Dogmatismus, den er mit dem religiösen gleichsetzte. Schleichs Gedanken zum Ich sind dort aufschlussreich, wo sie vom Ich- zum Weltgefühl führen:

Nichts ist uns rätselhafter als unser ‚Ich‘. Dies Gefühl von uns selbst, das uns keine Erkenntnis, keine Methode enträtseln kann, dieses Strahlenbündel der tastbaren, beobachtbaren, realen, fühlbaren, genießbaren Persönlichkeit [...] was ist es? – In allen Sternen suchen wir's, im Schaum der Flut, im Wogen der Wiese und der Kornfelder, in der Seele der Geliebtesten und schließlich in uns selbst, ohne einen Faden seines rätselhaften Gewandes zu erhaschen [...]. (TG II: 320)

Schleich spricht von einer „prometheisch fordernde[n] Sehnsucht“, welche „die Zusammenhänge verstandesgemäß zu durchschauen“ trachtet, in denen die „Winzigkeit ‚Ich‘ verknüpft ist mit dem gewaltigen All, mit all dem andern, das in mir, über und außer mir ist!“ (ebd.). In diesen Fragen sieht er die Wissenschaft gleichermaßen wie den Glauben als gescheitert (vgl. ebd.) an.

Wohl verdankt Musil einige wichtige „Modellvorstellungen“ (TG I: 499) Schleich, der damals zu den populärsten Autoren überhaupt zählte. Die von Schleichs Ausgangsetzung: „Ich = Gefühl von uns selbst“ (vgl. ebd.) abgeleiteten Modellvorstellungen können als Unterbau der theoretischen Betrachtungen Musils angenommen werden, da sie in den Essays kontinuierlich bezeugt sind. Eigentlich müsste ein ganzes Kapitel, wenn nicht eine ganze Studie, aufgebracht werden um der Bedeutung

---

<sup>180</sup> Dieser Aufsatz erscheint 1920 in *Die Neue Rundschau*, H. 5 (Mai), S. 591–624. Vgl. auch TB I (501) und TB II (319 f.). Das exzerpierte Zitat ist auch in Schleichs Buch *Das Ich und die Dämonien* (1920) zu finden; das „Ich“-Kapitel wird dadurch eingeleitet.

Schleichts für Musil Genüge zu tun, aber aus Gründen der Rationalisierung kann hier nur das Nötigste vorgestellt werden.

In *Das Ich und seine Dämonien* (1920) geht Schleich den Phänomenen des Ich, des Bewusstseins und der Seele nach, ganz nah an den brisanten Fragestellungen der heutigen Hirnforschung sich bewegend:

Ehe ich nicht weiß, was das ‚Ich‘ ist, was es unterscheidet, beispielsweise vom ‚Bewußtsein‘ oder von meiner ‚Seele‘, ehe ich nicht weiß, was im Gehirn vor sich geht, wenn es logisch oder humoristisch arbeitet, ehe ich nicht aufzeigen kann, wo die funktionelle Breite zwischen Unterbewußtsein und der des klaren bewußten Zustandes liegt und mit welchem Zellenmaterial beide arbeiten, ehe ich nicht für alle diese ‚begrifflichen‘ Dinge ein handgreifliches Geschehen, ein Schaltwerk in Aktion, einen Mechanismus in Feinbetrieb aufdecken kann, so lange kann jeder sich von diesen Dingen nicht viel weiterreichende Vorstellungen machen [...] (Schleich 1920: 17f.)

Im Weiteren ergänzt er entwicklungspsychologisch:

Jedes Menschlein muß also sein Ich erst kennen und bilden lernen, es muß sein Ich ‚er‘lernen, ‚er‘leben, ‚er‘fahren, es wird ihm nicht vorgestellt sogleich als ein kleiner, mitwachsender dämonisch-phantastischer Zwilling seines Leibes, sondern das Ich wächst erst in ihm nach der Geburt aus kleinen Reizmomenten heran bis zum ganz klaren, *erhebenden Gefühl* des: ich bin ich! (ebd.: 23)

Zuletzt hinterfragt er den Zusammenhang von Ich und Welt: „[D]er Gang der Welt, der Strom der Zeit und unser Ich [muß] in irgendeiner Art Verkettung stehen. Welcher Art ist diese?“ (ebd.: 31)

Ohne darauf einzugehen, inwieweit Schleichts Ansichten mit den Erkenntnissen unserer Zeit aktualisiert werden müssten, ist er durch seine fachliche Ausrichtung zweifellos ein Vorreiter des heutigen neurowissenschaftlichen Zugangs zur Problematik des Ich und der Seele. Er sieht das Ich ganz deutlich im Hirn entstehen: „Das Ich ist die Summe der Zell-animae. Aber es ist nicht das leitende Prinzip, denn diese



Zellengesamtheit lebte, bevor das Ich da war. Diese allseitig geschlossene Gemeinschaft ist die Seele“ (TG I: 499). Das Ich wird als dessen Teil, als eine „Kondensation [...] der Seele“ (ebd.) betrachtet.

Schleichs Spezialgebiet war die Narkosetechnik, mittels welcher er die physiologische Geburt des Ich (neben seiner entwicklungspsychologischen Geburt) als eine im Vergleich zu den “anderen Hirnregionen junge Errungenschaft der Evolution”<sup>181</sup> zu beweisen suchte.

Liest man in Schleichs Beschreibungen der Narkoseexperimente, die Musil exzerpiert oder gelesen hat (vgl. TB I: 499ff. u. TB II: 319ff.), sind gewisse Parallelen zum aZ nicht von der Hand zu weisen:

[D]as Denken fällt schwerer und schwerer, *Ursache und Wirkung verschwimmen*, ‚Begriffe‘ haften nicht mehr, es ist, als würde alles Wirkliche und Abstrakte langsam abgestellt, [...] dann endlich wird das Ich ausgelöscht wie ein Name von der Wandtafel [...] (vgl. TB I: 500f.)

Aus seinen Narkoseexperimenten schließt Schleich auf die Entwicklung der Organe im Verlauf der Evolution überhaupt. So will der Moment, von dem ab „jede tiefere Betäubung ein Kunstfehler ist“ (ebd.), streng beherrscht sein.

Das Reich des Unterbewußtseins steht schon dicht an der Schwelle des Todes. *Das Ichgefühl steht zwischen Tastempfindung und Unterbewußtem, das Auge war eher als das Ohr fertig als Organ, das Tasten früher als beide usw.*, von denen für uns hier am wichtigsten ist die Stellung des Ichs: unterhalb der sogenannten reflektierenden Vernunft, oberhalb der automatischen Reflexe und Instinkte und oberhalb aller unterbewußter Sympathikusempfindung und Tätigkeit.<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> Vgl. „, z. B. Raum und Zeit, Kausalität, der Vollzug der sogenannten Vernünftigen, des Logischen, des bewußten Phantasierens, unseres Künstlertums, unseres Religionsgefühls usw.“ (Schleich 1920: 41).

<sup>182</sup> Aus Schleichs Erfahrungen als Kriegsarzt stammen folgende Schlussfolgerungen: “Das Gehirn ist der Sitz der Seele!’ [...] Wie oft haben wir in einem Schädelverband Unmassen von Hirnsubstanz den staunenden Schwestern zeigen können, aber ich habe auch niemals versäumt, ihnen zu sagen: ‘Nun, meine Damen, angesichts dieses hier völlig klaren und seelisch intakten lieben Dulders und angesichts der Menge seiner Hirnpartikel, welche er hergeben mußte, sind Sie hoffentlich ein für allemal davon überzeugt, daß das Gehirn allein der Sitz der Seele, des Geistes unmöglich sein kann. Die Sache hängt denn doch anders zusammen!’ [...] Sie ist nicht physisch, sie ist nicht meßbar, betastbar, mechanisch analysierbar, sie schwebt über dem ganzen Organismus als eine höhere, als eine transzendente Einheit; was sie ist, kann man

Doch die Seele ist für Schleich schlussendlich “nicht physisch, sie ist nicht meßbar, betastbar, mechanisch analysierbar”, sondern wird “als eine transzendente Einheit” betrachtet; unter “Ausschluß alles dessen, was eben physisch ist”, kommt man auf ihre metaphysische Verortung/ihre Qualität/ihr Ursprung.

Das Ichgefühl geht nach Schleich physiologisch auf eine Funktion der Ganglienspiegel zurück<sup>183</sup>, wogegen dieser dem äußeren Vorgang der Introspektion entspricht:

Der Innenvorgang einer sogenannten Introspektion oder Innenwahrnehmung (auch des Ichs) ist also funktionell genau dasselbe, als ob das Objekt außen vorhanden wäre. *Das Mysterium des Erkennens eines Gegenstandes ist kein andres als das rätselhafte Gefühl davon, daß ich ‘Ich’ bin, weil eben die ‘Ichzone’ dem Ganglienspiegel betrachtbar ist, wie ein Gegenstand im Innern!* (Schleich 1920: 74)

Der Vorgang der Selbsterkenntnis ist demzufolge dem der Welterfassung/-erkenntnis gleichgesetzt. Ich- und Weltgefühl (Weltempfinden) folgen laut Theoriestand der Medizin zu Musils Zeit denselben neurologischen Prinzipien.

## 10. Das “Selbst” als Zerstörer des Ich

Im Folgenden gehe ich auf andere bekannte Autorennamen ein, dessen Werke das Schaffen der Schriftsteller der Jahrhundertwende und über diese hinweg stark beeinflusst haben.

So zeichnet sich eine Parallele zwischen dem aZ Musils und **Friedrich Nietzsches** (1844–1900) ekstatischem Erleben ab. Bereits im Frühwerk *Geburt der Tragödie* “fühle der dionysisch verzauberte Mensch sich bei Nietzsche ‘als Gott’“ (Oberfeuchtner 2008: 54). Hiermit ist metaphorisch natürlich auf die ekstatische Gefühlsnote der Unio verwiesen, über die Ulrich im Roman reichlich reflektiert<sup>184</sup>. Zudem versuchte Nietzsche,

---

nur durch Ausschluß alles dessen, was eben physisch ist, abgrenzen, sie ist metaphysisch” (Schleich 1920: 51).

<sup>183</sup> Man denke nur an die heutigen Erkenntnisse über die Spiegelneuronen (s. Anz 2006: 5).

<sup>184</sup> Vgl. die Kapitelfolge 66., 69., 76.-78. des zweiten Buches MoE.

das Ich als Philosophem durch sprachkritische Betrachtungen durch den Begriff des Selbst abzulösen (vgl. Oberfeuchtner 2008: IIIff.):

Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ich's Beherrscher. Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er. (KSA4: 40)

Diese Verschiebung des Wortlautes bekundet, inhaltlich nun die Nähe des Selbst zum freudschen Es: bzw. zu dem Bereich des Unbewussten.

Dies Ich erscheint uns selbständig, einheitlich, gegen alles andere gut abgesetzt. Daß dieser Anschein ein Trug ist, daß das Ich sich vielmehr nach innen ohne scharfe Grenze in ein unbewußt seelisches Wesen fortsetzt [...], das wir als Es bezeichnen, dem es gleichsam als Fassade dient, das hat uns erst die psychoanalytische Forschung gelehrt, die uns noch viele Auskünfte über das Verhältnis des Ichs zum Es schuldet. (Freud 1994: 33)

**Sigmund Freud** (1856–1939) spricht seinerseits in *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) davon, dass “uns *normalerweise* nichts gesicherter als *das Gefühl unseres Selbst*, unseres eigenen Ichs” sei und gibt zu, dass “die Idee, dass der Mensch durch ein unmittelbares, von Anfang an *hierauf gerichtetes Gefühl Kunde von seinem Zusammenhang mit der Umwelt* verfügen solle, näherer Erörterung wert” sei. D. h. “ein Gefühl der unauflösbaren Verbundenheit, der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen der Außenwelt” (Freud 1994: 32). Freud bespricht das ‘Weltgefühl’ im Zusammenhang eines “ozeanischen Gefühls”, das eine vielzitierte Stelle ist, wobei es als religiöses Gefühl mit dem Anspruch auf anthropologische Allgemeingültigkeit von Freud abgelehnt wird: “ich selbst kann dies ‘ozeanische’ Gefühl nicht in mir entdecken”. Freud beruft sich an der Stelle auf seinen Freund, Romain Rolland, der in Freuds religionskritischen Arbeiten ein Gefühl vermisse, das jener die “Empfindung der Ewigkeit” nennt, – “ein Gefühl, wie von etwas

Unbegrenztem, Schrankenlosem, gleichsam “Ozeanischem” (Freud 1994: 31ff.)<sup>185</sup>. “Dieses Gefühl sei eine rein subjektive Tatsache, kein Glaubenssatz; keine Zusicherung persönlicher Fortdauer knüpfe sich daran, [...] es sei die Quelle der religiösen Energie, die von den verschiedenen Kirchen [...] in bestimmte Kanäle geleitet und gewiß auch aufgezehrt wird” (ebd.). Freud geht auf diese Hypothese [vom “ozeanische Gefühl”] im weiteren Verlauf dennoch ein und prüft sie auf Haltbarkeit im Kontext des Wissensstandes seiner Wissenschaft. Freuds kulturkritische Auslegungen nehmen von dieser Fragestellung ausgehend ihren Anfang, und so bleibt diese (religiöse) Emotionalität ein unwiederlegbares Indiz für ihre Aktualität trotz Vorbehalt: “Es ist nicht bequem Gefühle wissenschaftlich zu bearbeiten. [...] An meiner Person könnte ich mich von der primären Natur eines solchen Gefühls [der Zusammengehörigkeit mit Ganzen der Außenwelt] nicht überzeugen”. Zwar fällt das Wort Weltgefühl in diesem Zusammenhang nicht buchstäblich, dennoch kann man es implizit herauslesen – wo Freuds Ausführungen vom Ichgefühl ausgehen. Freud konstatiert, dass die Gewissheit oder Illusion eines festen Ichgefühls im Sinne einer Überschreitung der Subjekt-Objekt-Spaltung “nur in einem Zustand, einem außergewöhnlichen zwar, den man aber nicht als krankhaft verurteilen kann [...] [anders wird]. Auf der Höhe der Verliebtheit droht die Grenze zwischen Ich und Objekt zu verschwimmen. Allen Zeugnissen der Sinne entgegen behauptet der Verliebte, daß Ich und Du eines seien” (Freud 1994: 33). Hier wird man zweifelsohne an Agathe und Ulrichs “mystischen” Zustand der “Liebe” denken müssen. Und auch Freud kommt im nächsten Schritt auf das Phänomen der Depersonalisierung zuzusprechen: “Die Pathologie lehrt uns eine große Anzahl von Zuständen kennen, in denen die Abgrenzung des Ichs gegen die Außenwelt unsicher wird oder die Grenzen wirklich unrichtig gezogen werden;” (Freud 1994: 33) Die Schlussfolgerung Freuds ist im Sinne von Musils Apperceptor-Theorem – “auch das Ichgefühl [ist] Störungen unterworfen, und die Grenzen sind nicht beständig” (ebd.).

Die Geburt des Nicht-Ich, der Außen-Welt ist bei Freud einem Unlustgefühl geschuldet, das einen einfachen Mechanismus in Gang setzte – alles, was

---

<sup>185</sup> In *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780) ist bei Schiller ähnlich die Rede von einem “Gefühl der Unendlichkeit”, das von der “Aussicht in einen weiten offenen Horizont, das Meer und dergleichen unsere Arme aus[dehnt]”, dabei wolle man “ins Unendliche ausfließen. Mit Bergen wollen wir gen Himmel wachsen, auf Stürmen und Wellen dahinbrausen; gähe Abgründe stürzen uns schwindelnd hinunter.” (Schiller 1980: 317)

“Unlusterregungen” auslöst, wird im Zuge der “Abwehr” des Ich im Inneren als seine Lösung von der Außenwelt ‘inszeniert’:

Ursprünglich enthält das Ich alles, später scheidet es eine Außenwelt von sich ab. *Unser heutiges Ichgefühl ist also nur ein eingeschrumpfter Rest eines weit umfassenderen, ja – eines allumfassenden Gefühls, welches einer innigeren Verbundenheit des Ichs mit der Umwelt entsprach.* Wenn wir annehmen dürfen, daß dieses primäre Ichgefühl sich im Seelenleben vieler Menschen – in größerem oder geringerem Ausmaße – erhalten hat, so würde es sich dem enger und schärfer umgrenzten Ichgefühl der Reifezeit wie eine Art Gegenstück an die Seite stellen, und die zu ihm passenden Vorstellungsinhalte wären gerade die der Unbegrenztheit und der Verbundenheit mit dem All, dieselben, mit denen mein Freund das ‘ozeanische’ Gefühl erläutert. Haben wir aber ein Recht zur Annahme des Überlebens des Ursprünglichen neben dem späteren, das aus ihm geworden ist? (Freud 1994: 34f.)

Freud bejaht dies.

Bei **Martin Buber** (1878–1965), einem Zeitgenossen, wird gerade über den Begriff des *Weltgefühls* der Gottesbezug der Mystik relativiert. Im Geiste der Zeittendenzen verlagert er in seinem Böhme-Beitrag (vgl. Schmidt, G. 1995: 143) das Gewicht von Gott auf das “Verhältnis des Einzelnen zur Welt” (Goltschnigg 1974: 28) und meint, dass für Böhme “Gott und Natur eins sind” (Buber 2013: 70). Die “Unio” ist der einheitsstiftende Aufgang zweier Identitäten, des Ich und der Welt, in eine – “das Ich ist die Welt” (ebd.). Goltschnigg meint, dass Bubers Thesen vom mystischen Ich- und Weltgefühl von Nietzsche, der Lebensphilosophie und Böhmes mystischer Aufstellung von der “universal-kosmischen Allverbundenheit” beseelt sind: „Dieses wunderweite Weltgefühl ist uns ganz zu eigen geworden. Wir haben es in unser innerstes Erleben verwoben. [...] Wir erleben das Reifen und Welken fernster Sterne wie etwas, was uns geschieht“ (Buber 2013: 73). Das Letztere meint, “dass ‘Himmel und Erden mit allen Wesen, dazu Gott selber im Menschen’ immanent seien” (ebd.). Schmidt weist nach, dass Buber in Fragen der Mystik seine Anregungen aus dem Chassidismus empfängt:

In Buburs view, Hasidism embodied the latest phase of Jewish mysticism and ‘culminated in the liberation of the emotions’. [...] He stressed that Hasidism is not Pietism. While the Hasidic worldview is ‘strong and deeply felt mysticism which brings the beyond [*das Jenseits*] into this world [*das Diesseits*]’, he cautioned that Hasidism is not sentimental. Hasidism taught ‘the productive Feeling which is a bond between the human being and God’. (Schmidt, G. 1995: 53)

Als eine Grundtendenz und ein Schlüsselwort der Zeit Musils ist die **Lebensphilosophie** zu betrachten. Sie entwickelt sich ideengeschichtlich als Gegengewicht zum Rationalismus des Neukantianismus, Materialismus und Positivismus, der sich in der von den Naturwissenschaften beherrschten Wissenschaft breit machte (vgl. Goltschnigg 1974: 19). Daran angelehnt war der ‘Ekel’, den diese Richtungen gegenüber allem Metaphysischen und Religiösen entgegenbrachten, das als überwunden galt. Dabei handelt es sich an der Schwelle des 19. zum 20. Jh. bei den Lebensphilosophen nicht um eine eigenständige philosophische Schule (Spörl 1997: 21f.), sondern um eine Vielfalt von einzelnen Denkern, die den Oberbegriff *Leben* aus verschiedenen Startpositionen heraus auf ihre Fahne schrieben.

Der Lebensbegriff als Kernthese bahnte sich seinen Weg von der Romantik über Nietzsche und wurde zum Nonplusultra für Denker wie Wilhelm Dilthey, Georg Simmel<sup>186</sup> und Henri Bergson<sup>187</sup> (Goltschnigg 1974: 19). Die folgende Aussage Diltheys “Das Leben selber, die Lebendigkeit, hinter die ich nicht zurückgehen kann, enthält Zusammenhänge, an welchen dann alles Erfahren und Denken expliziert. Und hier liegt nun der für die ganze Möglichkeit des Erkennens entscheidende Punkt“ (Dilthey V 1957: 83) gibt eine typische Ausgangsposition der Lebensphilosophie ab. Im Lebensbegriff sind das Subjekt und das Objekt, welche durch die transzendente Wende Kants und später auch Husserls sich ‘unberührt’ gegenüberstehen (Subjekt-Objekt-Spaltung), wieder geeinigt: “Nur über andere, nicht rationale oder irrationale und wesentlich zirkuläre Zugangsweisen steht sie [die Welt] dem Menschen zur Verfügung: etwa im Gefühl, der

---

<sup>186</sup> Dilthey wie Simmel unterrichteten zu Musils Studienzeit an der Friedrich–Wilhelms–Universität (vgl. Bonacchi 2008: 44). Wilhelm Dilthey (1833–1911) war Historiker, Geistes– und Literaturwissenschaftler, Georg Simmel (1858–1918) war Soziologe, Kulturkritiker und Kulturwissenschaftler.

<sup>187</sup> Henri Bergson (1859–1941) prägte den Begriff der Intuition.

Intuition oder dem ‘Erlebnis’, aber auch im tätigen Umgang mit den Dingen des Lebens usw.” (Spörl 1997: 22). Nicht wenige Impulse verdankt die Lebensphilosophie dem Einfluss Nietzsches, der allgemein als ein Vorbote gilt. So ist das Leben eine dynamische Kategorie, welche Wandelbarkeit und Fluss auszeichnet, aber uns gleichwohl die Pluralität der Erscheinungen als Einheit verstehen lässt. Das Leben ist nichtsdestotrotz in seiner zeitlichen Dimension einerseits als historische Erscheinung und andererseits in seiner Prozesshaftigkeit als Werden wahrzunehmen. Weil der Lebensbegriff von einer weltimmanenten Perspektive seine Positionen ausbaut, untergräbt er gleichzeitig die traditionelle metaphysische Sichtweise – “Das quasi-moralische Postulat der Lebensphilosophie besteht nun in der Beförderung der Entfaltung oder Steigerung des Lebens” (Spörl 1997: 23). Als Symptom einer Epoche kann dies als ein ‘Zurück zum Menschen’ gedeutet werden und meint im Gegensatz zu den Naturwissenschaften die Emanzipation zu einem neuen Anthropozentrismus hin. Das Leben wird als das Grundeigentlichste des Daseins proklamiert, der Mensch wieder zum Maß von Materie und Zeit – nicht abstrakte Begriffe oder wissenschaftlich verifizierte Größen.

Ein weiterer nennenswerter Begriff der Lebensphilosophie ist der des *Erlebnisses* von Dilthey, den Spörl als “eine atomare Einheit innerhalb des sich ständig verändernden Lebens” ausweist; dabei ist er als “Einheit von Realität und des Erfassens von Realität” angedacht (ebd.: 24). Eine Einheit wahrlich, die von ihrer Zeitstruktur her im Wesentlichen “transitorisch und augenblickshaft” (ebd.) erscheint. Man kann von diesem Merkmal eine Linie zu Musils Gefühlsbegriff ziehen, der eigentlich Erlebnischarakter hat – jedes Gefühl ist ein Erlebnis. Der Erlebnis- und Verstehensbegriff Diltheys stiftet die Grundlage der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik. Doch Spörl liest dem *Erlebnis* auch einen mystischen Zug ab, da vor allem, wo Subjekt und Objekt eine “Ineinssetzung” erfahren (Spörl 1997: 25).

**Walter Rathenau** (1867–1922), einer der meistgelesenen Lebensphilosophen jener Zeit, der als Vorlage für die Figur Arnheims Modell stand (vgl. Heimböckel 1996: 27–35), stellt seinem Werk *Die Mechanik des Geistes* (1913) folgendes Motto als Grundsatz voran: „Was nach außen als Individuum erscheint, das erscheint nach innen als Assoziation. Und was zur Assoziation zusammenfasst, das ist kollektiv betrachtet, Ichgefühl, elementär betrachtet, Liebe“. Zwar hat sich Musil stets ironisierend und kritisch gegen Rathenaus Konzepte ausgesprochen, doch das vermindert nicht den

Einfluss, den diese auf ihn hatten. Nicht nur, wenn, ironisch gebrochen oder auch nicht, von der *Seele* die Rede ist, sondern besonders der aZ ist gleichfalls durchdrungen vom Geist der Werke Rathenaus (vgl. GW8: 1015–20). Dies geht eindeutig aus Musils *Anmerkung zu einer Metapsychik* (1914) hervor, der Rezension von Rathenaus *Zur Mechanik des Geistes* (1913). Das obige Motto könnte mit gleicher Aussagekraft dem ganzen Œuvre Musils vorangestellt werden. Das Prinzip der Assoziation wird bereits seit den Essays, später dann auch im MoE, zum erzähltechnischen Vehikel des Autors; das Ichgefühl hingegen ist stark an das Selbstbewusstsein und -verständnis der Figuren gekoppelt.

Eine wichtige Referenz ist an dieser Stelle zusätzlich **Ludwig Wittgensteins** (1889–1951) oft zitierter *Tractatus logico-philosophicus* (1921), wo der Leser unter Punkt 6.44. bzw. 6.45. eine Definition sowohl “des Mystischen”, als auch des “Gefühls der Welt” vorfindet: “Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern d a s s sie ist” (TLP). Und unter 6.45: “Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes. *Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische*”. Bezeichnend ist dabei, dass der Große Krieg, vor dessen Kulissen die Abhandlung Wittgensteins entstand, unter anderen auch bei Musil vorerst als großes Einheits-Erlebnis im Sinne einer Unio aller aufgefasst wurde, um alsbald der Desillusionierung Platz zu machen (vgl. Fontanari/Libardi 2012: 19).

Noch ein Name unter vielen ist auch der **Carl Du Prels** (1839–1899), der schon 1885 mit dem Titel seiner Schrift *Philosophie der Mystik* (1885) Kunde von den konvexen theoretischen Verschränkungen seiner Zeit ablegt. Interessanterweise findet sich bei Mach ein Verweis auf ihn. Mit Mystik ist bei Du Prel spiritueller Okkultismus zu verstehen. Seine Schriften sind ohne Kenntnisse dieses Hintergrunds kaum gemeint. Gleich zum Anfang wirft er die Frage auf, “ob unser Ich im Selbstbewusstsein ganz enthalten ist” (Du Prel 1885: III). Noch vor Freud verneint er die Frage anhand der Beweise, die ihm “die Analyse des Traumlebens” gibt – sie zeigt, dass das Selbstbewusstsein hinter seinem Objekt zurückbleibt, dass das Ich über das Selbstbewusstsein hinausragt (vgl. ebd.). Nachweise liefern ihm Studien zum Somnambulismus.

Wie sich in dieser knappen Skizzierung zeigt, ist die Kontrastierung von Ich, Ichgefühl und Selbst von Autor zu Autor anders formuliert und gelöst worden. Ähnlich



steht es auch mit dem Weltgefühl, dem Gefühl der Welt und der Verwendung des Wortes Mystik. Einem allgemeinen Verständnis nach lässt sich daraus schließen, dass mit dem Selbst das Resultat des Selbstbezugs des Ich als Subjekt gemeint ist. Festgehalten sei auch, dass bei manchen Autoren die Grenze zwischen Ich- und Weltgefühl keine feste, sondern eine eher fließende ist. Das Ich- geht in ein Weltgefühl über. Auf das Mystikverständnis der Jahrhundertwende wird weiter unten eingegangen.

## 11. Sentio ergo sum

Notwendig erscheint es im gezeichneten Kontext auf weitere Begriffe aus der philosophischen Tradition zu verweisen: der Subjektivitätsbegriff resp. das Subjekt, sowie das Bewusstsein resp. das Selbstbewusstsein.

Frank sieht in der engen Verschwisterung der zwei Themen Selbstbewusstsein und Subjektivität nicht nur das Grundinteresse der modernen Philosophie von Descartes bis Husserl und Sartre bezeichnet, sondern mehr und mehr auch ein Hauptinteresse, das sich in der aktuellen deutschen Philosophie regt (Frank 1993: 103). Dieses führt zu einer Relativierung und Verdrängung des postmodernen Ausrufs 'Das Subjekt ist tot'<sup>188</sup> (vgl. Bruder 1999). Lyotard, um nur einen Autor herauszugreifen, vertrat als Galionsfigur der Postmoderne ein nietzscheanisches Extrem: "Das Subjekt ist lediglich eine 'Position' im Satz" (Bruder 1999: 51), das mit dem machschen „unrettbaren Ich“ konkurriert. Neymeyr etwa meint, dass bei Musil „deutliche Affinität zu radikalen Thesen Nietzsches zu erkennen [sind]“ (Neymeyr 2009: 164). Dieser schreibt in der *Götzen-Dämmerung*, dass das „Ich zur Fiktion, zum Wortspiel“ geworden ist (vgl. KSA6: 91).

Es scheint, dass das Verhältnis zwischen Selbstbewusstsein und Subjektivität darin besteht, dass dem Subjekt Potenz erst durch die Sicherstellung des Selbstbewusstseins zu kommt. Auf den Punkt gebracht: Ohne Selbstbewusstsein ist das Subjekt, wie man es seit der Neuzeit denkt, nicht vollwertig. Das Selbstbewusstsein bezieht sich auf den bewusst vollzogenen, d. h. als solchen erkannten Selbstbezug. Vor

---

<sup>188</sup> Wetz schreibt, dass „zu den merkwürdigsten Vorstellungen der Gegenwartsphilosophie die Behauptung [gehört], daß es das menschliche Subjekt gar nicht gibt. Dementsprechend ist zunächst ständig die Rede vom Ende des Menschen oder Tod des Subjekts, wobei solche Formulierungen ebenso auf das transzendente wie auf das empirische Ich bezogen werden“ (Wetz 1998: 1278). Und vgl. auch Welsch (2002: 315f.): „[D]ie Rede vom Tod des Subjekts [...] [ist] nicht eine Erfindung der Postmodernisten, sondern eine Unterstellung der gegen sie kämpfenden Modernisten [...] In der Postmoderne kehrt – gerade umgekehrt – Subjektivität eher wieder [...] In der Tat ist der Typus Subjekt, der postmodern wiederkehrt, anders konturiert als der moderne“.

allem im Kampf mit den Diskursen der Macht scheint es unumgänglich, sogar gefährlich, von einem subjektlosen Dasein auszugehen.

Aus diesem Grund ist ein kleiner Rückblick auf die Aufklärung nötig, um es noch einmal unter dem kartesischen Aspekt des *cogito, ergo sum* und des kantischen<sup>189</sup> erkenntnispotenten Subjekts, das ein *ens reale*, ein realexistierendes Objekt, voraussetzt, anders sagen zu können. Nämlich: Es gibt ein Bewusstsein und es gibt ein Selbstbewusstsein (vgl. Rosales 2000: 17ff.) bzw. Ichheit (vgl. Manfred 1993: 108). Diese Ausgangssituation der Diskussion folgt aus der frühneuzeitlichen Wende, die Descartes im 17. Jh. durch die Hinwendung zum Leib-Seele-Problem einleitet. Rosales bringt die Neuerungen, die durch Kants Philosophie für die Definition des Subjektes sich ergaben, auf folgenden Punkt:

Das Subjekt ist das denkende Bewußtsein als eine abgeschlossene Sphäre, eine Immanenz, die sich selbst und ihre eigenen Inhalte unmittelbar erkennt und die sich hinsichtlich der in diesen Inhalten vorgestellten Objekte das Problem stellen muß, ob sie auch als Dinge an sich selber außerhalb des Bewußtseins oder ob sie nur als Vorgestelltes (Idee) existieren. Korrelativ ist das körperliche Objekt durch diese doppelte Möglichkeit konstituiert. Als Ding an sich oder als bloßes Objekt wahr zu sein, oder in der Unentschiedenheit zwischen beiden Extremen zu existieren. (Rosales 2000: 18)

Weiter heißt es an selber Stelle:

In der Tat ist das endliche Subjekt meistens in die körperlichen Dinge verloren und hält sich selbst für ein Ding unter anderen Dingen, ohne sich also als Subjekt von den Objekten zu unterscheiden. Von dieser Indifferenz aus und gegen sie geschieht jede Gewißheit des endlichen Subjekts über seine Differenz vom Objekt. (ebd.)

---

<sup>189</sup> Vgl. dazu insbesondere das 2. Kapitel bei Rosales (2000) *Die neuzeitliche Wende zur Subjekt–Objekt Unterscheidung* (15–22).

Der Perspektivenwechsel jedoch, der für meine Untersuchung zum Angelpunkt wurde, ist durch die Umformulierung des Cartesischen *cogito, ergo sum* zum *sentio, ergo sum* (vgl. dazu Zeuch 1998) erfolgt. Diesen Umschwung brachte ideengeschichtlich Herder mit aller Kraft in seiner *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799) zum Ausdruck. Nach Ulrike Zeuch begründet Herder den Subjektivitätsbegriff nicht wie Kant auf dem Bewusstsein, sondern auf dem Gefühl:

For Herder ‘feeling’ signifies not only the sense of touch, but also the organ with which both self and being can be experienced. [...] He claims that one may infer from self-feeling, i.e. *sentio, ergo sum*, the existence of objects and thus establish the certainty of beings. (Zeuch 1998: 145)

“Das ontologische Argument, dass dieses Projekt fundiert, zielt auf die Unableitbarkeit des Seins und die Unmittelbarkeit der subjektiven Seinsgewißheit [...] Das präkognitive innere Körpergefühl [beglaubigt] spontan: ‘Ich fühle mich! Ich bin!’” (Mülder-Bach 2004: 3), was der “cartesische Vernunftschluß” nicht zu leisten vermag (ebd.).

Herders Beitrag lag unter anderem darin, dass es ihm gelang, die seit der Antike vernachlässigte und festgefahrene “Hierarchisierung der Sinne umzukehren” (vgl. Zeuch 2000: *passim*). Dies tut Herder mit seinen Schriften *Viertes kritisches Wäldchen* (1769) und *Plastik* (1768–1778). Dort vollzieht sich in den ästhetischen Betrachtungen das Aufwerten des Tastsinns zulasten des “Gesichtssinns” (Zeuch 2000: 2f., 26). Herder knüpft an Baumgarten, aber auch an die englischen und französischen Sensualisten an und schreibt “Winckelmanns pygmalionischer Betrachtung die sensualistische Sinnestheorie ein” (Mülder-Bach 2004: 5). Die Theoretisierung der sensualistischen Fragestellungen geht vom Molyneux-Problem aus, das 1690 durch Locke im *Essay concerning Human Understanding* ausgeführt wird und eine europaweite Debatte (Weiterführendes wieder bei Mülder-Bach 2004: 5, Anm. 7) auslöste (ebd.: 5ff.). Erste Ansätze zeichnen sich bei Herder bereits in zwei nachgelassenen Fragmenten *Von der Bildhauerkunst fürs Gefühl* und *Vom Sinn des Gefühls* (beide ca. 1769) ab. Mit letzterem wird der Versuch unternommen “die ‘Philosophie des Gefühls überhaupt’ [...] aus der spekulativ rekonstruierten Selbst- und Welterfahrung eines Blinden zu entwickeln” (Mülder-Bach 2004: 2f.). “Das tastende Sehen” und “sichtliche Umfühlen” (vgl. Grimm,

G. 2005: 2, Anm. 9) sollen zur Erkenntnis der „leibhaften Wahrheit“<sup>190</sup> (Herder 1994: 324) führen, wobei kunsttheoretisch eine Unterscheidung zwischen Malerei und Bildhauerei vorgenommen wird, die zugunsten der „fühlbaren Schönheit“ entschieden wird (vgl. Müller-Bach 2004: 3f.). An dieser Doppelseitigkeit des herderschen Sinnes lässt sich auch eine gewisse synästhetische Welterschließung erkennen, die beim musilschen Weltgefühl aufgewiesen wurde und die etwa bei Schrader im Zusammenhang der mittelalterlichen *unio mystica* (vgl. Zeuch 2000: 280), zudem auch im Rahmen der Gestaltpsychologie Ehrenfels' (vgl. ebd.: 34) besprochen wurde.

In diesem Punkt kommt das Konzept Herders mit postmodernen Tendenzen der Auffindung einer „unitary sensibility“ [...] als Ausdruck einer Totalwirklichkeit“ (Zeuch 2000: 5ff., Anm. 15ff.) überein:

Leisten soll dieser Sinn die geforderte Ganzheitigkeit als Zentrum synästhetischer Wahrnehmungen in einem (noch) ungeschiedenen Zugleich sämtlicher Wahrnehmungen der fünf Sinne, oder indem er so sieht und hört, wie der Körper fühlt. Damit wird beiden, dem Körper als eine Art Gemeinsinn wie dem Tastsinn, dieselbe Leistung [...] zugesprochen. (Zeuch 2000: 5f.)

Im oben genannten Sinne kann und wird Herder mit seinem Verständnis von Wahrnehmung, welche eine Rehabilitierung des Körpergefühls und so der Leiblichkeit mitführt, als eine Vorreiterfigur für Denker wie Merleau-Ponty (1966: 74, 274, 279) und anderer (vgl. etwa Zeuch 1998) interpretiert.

Für Merleau-Ponty, einem Zeitgenossen Sartres, de Beauvoirs und Lacans, war der Leib „der sichtbare Ausdruck eines konkreten Ich“ (Merleau-Ponty 1966: 79). Thesen der *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1966) lauten wie folgt „ die Existenz als Subjektivität [ist] untrennbar von der Existenz als Leib“ (ebd.: 464) oder „[d]ie Menschen sind inkarnierte Subjekte im Mittelpunkt der Welt selbst gestellt“ (ebd.: 239).

Herders Position nähert sich, retrospektiv betrachtet, auch einer lebensphilosophischen und existentiellen Position<sup>191</sup>, welche im Verständnis der Theoriebildung der 80er und

---

<sup>190</sup> Weiterführendes zum Kontext des Begriffs der „leibhaften Wahrheit“ bei Herder findet sich in der Studie von Braungart, Georg (1995): *Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs der Moderne*, Tübingen: Niemeyer.

<sup>191</sup> Die Gegenposition zu Kant wird v.a. in den drei Frühwerken formuliert: *Versuch über das Sein* (1763), *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770) und *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen*

90er Jahre des 20. Jh.s als ein *sensualistischer Idealismus* (Heinz, M. 1994) gedeutet wird. Dieser vermag nach aktualisiertem Stand der Forschung Kants Standpunkt in gewisser Hinsicht zu überbieten: „Herder is said to have set a ‘self-awareness through the exterior’ against a cogito which ‘cannot remain unshaken when assailed by doubts since it presupposes the same certainty which it is supposed to defend’“ (Zeuch 1998: 146) Für Herder ist die Natur „the essence of everything knowable“, „the true world‘ the sum of all that actually exists, the non-Self (Nicht-Ich)“ (ebd.: 147).

Ein Punkt der Herderschen Ästhetik, der auch unter einem erzähltheoretischen Gesichtspunkt interessant werden könnte, ist, dass Herder aus der Erfahrung der Außenwelt Raum und Zeit ausführt, und zwar indem er der Wahrnehmung durch die Sinnesorgane Auge und Ohr zwei Modi zur Seite stellt. Erstens ist der visuelle Modus da – der den Raum erfasst, und zweitens der auditive, der die Sukzessivität der vokalischen Erscheinungen wahrnimmt.

Im Gegensatz dazu sind für Kant beide Kategorien dem Verstand *a priori* gegeben. Man könnte diese Kontrastierung auf die etwas modernere Gegenüberstellung von Geist (Kant) versus Kognition (Herder) zurückführen, wobei der erste von beiden Begriffen in die Domäne der Phänomenologie fiel und die zweite in die der Neurowissenschaften.

Gugutzers Betrachtungen zu Merleau-Pontys Philosophie, in der der Leib als „Vermittler zwischen Ich und Welt“ fungiert, weisen auf Affinitäten zu Herder hin, wobei „die sinnliche Erfahrung des eigenen Leibes“ in dessen „phänomenologischen Analysen“ (Gugutzer 2002: 76?) allerdings vorwiegend als auf das Sehen und Tasten hin beschränkt angesehen werden, im Gegensatz dazu „das eigenleibliche Spüren erstaunlicherweise fast überhaupt keine Rolle“ zu spielen scheint (Gugutzer 2002: 76, Anm 21). Was Gugutzer im Blick hat ist die Differenz zwischen der Wahrnehmungs- oder Leibphänomenologie Merleau-Pontys und der Leibphilosophie Schmitz'. Aus dieser stammt der Begriff des eigenleiblichen Spürens, innerhalb der mit Leib ein Zustand eigenleiblichen Befindens gekennzeichnet ist. Darunter, d. h. zum Bereich der „leiblichen Regungen“, zählt Gugutzer so „Angst, Freude, Bauchweh, Wut, Hunger, Jucken, Lust etc.“ (Gugutzer 2002: 125). Anhand der „Zuständigkeit des Leibes“ leitet sich eine wichtige Einsicht ab:

---

*Seele* (1774–1778). „[B]esonders im *Versuch über das Sein* steht der Gedanke einer ursprünglichen und unmittelbaren Seinserfahrung“ (Zammito 1997: 139).

“dem Spüren des eigenen Leibes korrespondiert [...] in aller Regel ein affektives Moment, wie auch umgekehrt der affektive Bezug zur Umwelt zumeist affektiv erfahrbar” wird, weil sich “Leiblichkeit und Affektivität bzw. Leib und Gefühl kaum von einander trennen lassen” (Gugutzer 2002: 125).

Doch dem widerspricht die Beobachtung Moldzios. Der ist nämlich der Meinung, dass der Körper auch bei Merleau-Ponty als Resonanzboden zu verstehen ist<sup>192</sup> (Moldzio 2004: 34, Anm. 23). Eben in diesem Bild ist eine Entsprechung zwischen Merleau-Ponty und Schmitz gefunden. Jedoch baut Schmitz, wie eben erörtert, den Gedanken vom Leib als Resonanzkörper weiter aus. Moldzio zufolge dient dieser nicht nur zur Beschreibung innerleiblicher Regungen, sondern auch für die leiblichen Schwingungen und Stimmungen des Anderen, die er sensibel in sich als “eigenleibliches Spüren” auffangen kann. Moldzio zieht das überraschende Fazit, dass das „eigenleibliche Spüren“, dessen theoretische Ansätze er bereits bei Merleau-Ponty ausfindig macht, „damit in einen übergreifenden Leib über[geht], der auch den Anderen umfasst“ (Moldzio 2004: 34). So wörtlich nämlich, dass “der Andere regelrecht am eigenen Leib gespürt wird” (ebd.: Anm. 24)<sup>193</sup>. An diesem konkreten Punkt kann das neophänomenologische “eigenleibliche Spüren” Schmitz’ sowohl als ein Weltgefühl aufgefasst werden<sup>194</sup>, als auch als eine Andockstelle für Vertreter der *Corporeality*<sup>195</sup> angesehen werden, deren theologisch-

---

<sup>192</sup> Andrea Moldzio hat in ihrer Studie *Schizophrenie. Eine philosophische Erkrankung?* das Augenmerk v. a. auf der neophänomenalen Leibphilosophie Hermann Schmitz’, die sich gerade über den Begriff des “eigenleiblichen Spürens” und der “primitiven Gegenwart” (Moldzio 2004: 33) in einem ihrer Aspekte festmachen lässt. Inwieweit Gemeinsamkeiten zwischen den zwei Positionen, der Merleau-Pontys einerseits und der Schmitz’ andererseits, und inwieweit Unterschiede festzustellen sind, kann hier nicht erörtert werden.

<sup>193</sup> Dem wendet Bonnemann ein, dass es „im eigenleiblichen Spüren bei Schmitz keinen Weltbezug [gibt] – und darum gerät Schmitz in Gefahr, ebenso ein ‚Innerlichkeitsfanatiker‘ zu sein [...]. [...] Dies liegt daran, dass ich Schmitz zufolge meinen Körper nur wahrnehme, ohne ihn zu spüren, und meinen Leib nur spüre, ohne ihn wahrzunehmen. Was ich im eigenleiblichen Spüren erfahre, sind verschiedene ‚Leibesinseln‘ [...]. Während mein sich nach Schmitz dadurch auszeichnet, dass ich ihn mit meinen Sinnen wahrnehme, d. h., dass ich ihn sehen und tasten kann, werde ich meines Leibes im eigenleiblichen Spüren gewahr. Genauer gesagt, im eigenleiblichen Spüren erfahre ich ausschließlich meinen eigenen Leib: ‚Leiblich ist, was jemand [...] von sich selbst [...] spüren kann, ohne sich der fünf Sinne [...] und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perzeptiven Körperschemas [...] zu bedienen. (Bonnemann 2016: 199). Aus Bonnemanns Beitrag geht deutlich hervor wie problematisch, bei genauem Hinsehen, all die gefühlstheoretischen Konzeptionen in der Philosophie sind (vgl. auch ebd., Anm. 30).

<sup>194</sup> Gleichmaßen kann hier wieder der Begriff Atmosphäre aufgegriffen werden (vgl. Schmitz, zit. n. Moldzio 2004: 34, Anm. 24).

<sup>195</sup> Die *Corporeality* ist eine Bezeichnung aus dem Englischen für Konzepte die eine Nähe zur Leibphänomenologie Hermann Schmitz’ (*Neue Phänomenologie*) aufweisen (vgl. Schmitz 2009). “Schmitz’ methodisches Instrument ist das eigenleibliche Spüren, das heißt, das Spüren, wie mir leiblich zumute ist. Ein diffuses leibliches Befinden begleitet uns immer – manchmal ist es auch prägnanter, wie zum Beispiel im Schmerz oder bei Hunger oder Durst. Es kann sogar so prägnant werden, daß es den ganzen

mystische Variante z. B. eine Leiblichkeit Gottes (*divine embodiment*) annimmt (vgl. Sarot 1992: 217). Ausgangshypothese dieses Konzeptes ist, dass ein "körperloser Gott" kein wirkliches Empathieempfinden für seine Kreatur hervorbringen kann. Dieser Standpunkt tangiert Musils Annahme über Gott als Allfühlenden (MoE: 1132 u. 1246, vgl. Sarot 1992: 225), womit das Wissen eine Depotenzierung erfährt – denn "allwissend" als Attribut des Göttlichen<sup>196</sup> wird bei Musil zu "allfühlend".

Aus dem Leib-Zitat Merleau-Pontys, auf das sich Moldzio bei seinen Ausführungen über die "Resonanz"-Potentiale des Schmitz'schen Leibes bezieht, geht hervor, dass der Leib für "alle anderen Gegenstände *empfindlicher* Gegenstand" sei, "allen Tönen ihre Resonanz gibt, mit allen Farben mitschwingt und allen Worten durch die Art und Weise, wie er sie aufnimmt, ihre ursprüngliche Bedeutung verleiht" (Merleau-Ponty 1966: 276). In seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* bezieht sich Merleau-Ponty gerade an der Stelle, wie schon einige Seiten zuvor selbst auf Herder:

Die Sinne übersetzen sich in einander, ohne dazu eines Dolmetschs [sic!] zu bedürfen, sie begreifen einander, ohne dazu des Durchgangs durch eine Idee zu bedürfen. Diese Bemerkungen lassen uns den vollen Sinn des Herderschen Wortes verstehen: Der Mensch sei 'ein dauerndes *sensorium commune*, nur von verschiedenen Seiten berührt' [...]. (Merleau-Ponty 1966: 274)

Laut Merleau-Ponty ist der Leib "der Ort des Phänomens des (intellektuellen und verbalen) Ausdrucks, oder vielmehr dessen Aktualität selbst [...]", jede Erfahrung gründet in einer synästhetischen Verschwisterung, deren

Ausdruckswert die vorprädikative Einheit der wahrgenommenen Welt [begründet] und hierdurch auch die Darstellung im Verbalausdruck wie die intellektuelle Bedeutung. *Mein Leib ist die allen Gegenständen gemeinsame Textur*, und zumindest bezüglich der wahrgenommenen Welt ist er das Werkzeug all meines ‚Verstehens‘" ist (ebd.: 275) Schließlich sagt Merleau-Ponty "mit

---

Horizont ausfüllt und unser ganzes Dasein beherrscht" (Soentgen 2001: 3). Weiterführendes bei Pontzen (2015: 242, Anm 13). Vgl. auch bei Heinz 1994: XXII, und Zeuch 1998: 155.

<sup>196</sup> Ich habe mich für das Wort ‚göttlich‘ im Zusammenhang des Mystischen bei Musil entschieden, weil das englische ‚Divine/divine‘ keine gleichwertige Entsprechung im Deutschen hat.

Herder" der Mensch sei ein "sensorium commune", der im "wahrhaften Akt der Wahrnehmung" in einer "Einheit des Subjektes und der intersensorischen Einheit des Dinges erlebend aufgehen" würde (ebd.: 279).

Mit seinen theoretischen Ansichten versucht Merleau-Ponty, wie auch Schmitz durch den Leib-Begriff, ähnlich wie schon die Lebensphilosophen durch den Begriff des Lebens, sowohl dem Menschen seine Würde als Ganzes wiederzugeben, als auch ihn anthropologisch in seiner Existenz umfassend zu begründen.

Hierbei ist wichtig unter mehreren Schlüsselwörtern, die im Zusammenhang der Leiblichkeit des Subjektes sich hervorheben, wie es Synästhesie, Spüren, Gefühl, Atmosphäre, die Anderen, Gott, Erfahrung und Welt sind – die Aufmerksamkeit v. a. auf jene zu richten, aus denen heraus das Weltgefühl noch einmal als Begrifflichkeit Bestärkung erfahren dürfte. Im nächsten Schritt werden die Implikationen eines solchen Paradigmenwechsels vom Geist zur Leiblichkeit, vom *cogito* (Descartes) zum *sentio* (Herder) für die erzählte Wirklichkeit, hier des MoE, untersucht.

## 12. Das Weltgefühl als erzählte Leiblichkeit

Ein Bezug von Merleau-Pontys theoretischen Ansichten zu Musils Erzähltechnik scheint dort gerechtfertigt, wo die Optik des Erzählers die Dreidimensionalität der erzählten Welt versinnlicht offenlegt, wobei das Unsichtbare auch als ein Teil dieser zu betrachten ist. Der Erzähler ist bei Musil nicht ausschließlich mit der *Stimme*<sup>197</sup> zu bezeichnen, sondern eher als das Auge bzw. das Auge des Bewusstseins. Noch konkreter: mal als das eine, mal als das andere. Stellenweise oft wird nicht primär erzählt, sondern gesehen, gehört, reflektiert und natürlich gefühlt. Der Leser wird zum Zeugen, zum Mitsehenden, -hörenden, -reflektierenden -fühlenden – all jener Prozesse der (Ap-)Perzeption der erzählten Außenwelt, wie auch im Figureninneren. Philosophisch gesprochen: Es kommt zu einem synästhetischen Ineinander der Innen- und Außensicht.

Als ein Beispiel hierfür könnte der erste Abschnitt des Romans genommen werden, der eine vollkommene Raumzeiteinheit des Erzählens mit den Naturphänomenen bezeugt. "Vom Atlantik bis nach Russland", "Maxima und Minima", "der Luftdruck",

---

<sup>197</sup> Auf die erzähltheoretischen Einwänden Genettes in Bezug auf das Reinfallen auf die *Mimesis-Illusion* (vgl. Genette 2010: 104ff.) gehe ich hier mit einem knappen Hinweis ein.



“der wärmste Monat”, sowie fast das ganze Jahr werden zeitlich in der Vorstellung überblickt und in diesen einen aktuellen Tag, seinem Raum und seiner Zeit, gebündelt. Dies geschieht, indem der Erzähler die Perspektive eines Lesers astronomischer Jahrbücher einnimmt, und damit vielleicht ungewollt eine Spur legt, wie nah das Lesen für den Autor eigentlich am Sehen lag. Mit diesen einführenden Betrachtungen des “Tatsächlichen”, das es gilt “recht gut zu bezeichnen”, gehen die Bewegungen der Gestirne einher: “Auf- und Untergang der Sonne”, “des Mondes”, “der Lichtwechsel des Mondes, der Venus, des Saturnringes und viele andere bedeutsame Erscheinungen”. Alles in allem ein “schöner Augusttag des Jahres 1913” (MoE: 9).

Nach dieser ins Geografische und Kosmische ausgeweiteten Wetterfähigkeit orientiert sich das synästhetische Erzählen – das mal teleskopisch, mal mikroskopisch wird, mal vom Sichtbaren, mal vom Unsichtbaren Kunde abgibt – am Hören, daher am Ohr als Sinnesorgan. Gleichzeitig vermittelt es jedoch visuelle Sprachbilder und Empfindungen des Tastsinns:

Hunderte Töne waren zu einem drahtigen Geräusch ineinander verwunden, aus dem einzelnen Spitzen vorstanden, längst dessen schneidige Kanten liefen und sich wieder einebneten, von dem klare Töne absplitterten und verflogen. An diesem Geräusch, ohne daß sich seine Besonderheit beschreiben ließe, würde ein Mensch nach jahrelanger Abwesenheit mit geschlossenen Augen erkannt haben, daß er sich in der Reichshaupt- und Residenzstadt Wien befinde. (MoE: 9)

Aus dem oben Erbrachten folgt, dass das Weltgefühl nicht nur als Anschauungsform der Vernunft begründet werden muss (Innenansicht), sondern dass es auch eine sensorische, materielle Seite an den Dingen der (dargestellten) Wirklichkeit aufmacht (erzählte Leiblichkeit, Außenansicht). In beiden Fällen zieht dies die Frage nach sich, ob es als ein Modus der Erzählung funktionieren kann – was sich m. E. mit dem eben Zitierten bestätigen lässt.

### **13. „Absolute Identität” als Kern des mystischen Selbst?**

Ein Philosoph, dessen Name bei Musil sehr früh fällt, ist neben Descartes und Kant, natürlich Schelling (vgl. S. 4 dieser Arbeit). Schellings frühe Schriften zeugen von der

Suche nach dem einen unabdingbaren Grundsatz der Philosophie (vgl. Iber 1994: 18-24, Frank 2009: 16). Es handelt sich bei Schelling daher um die sog. "Grundsatzphilosophie" (vgl. Iber 1994: 78), daneben ist auch von einem Ideal-Realismus und transzendentalen Idealismus (ab 1800) die Rede (vgl. Eisler 1910: 521f.):

Es muß etwas geben, in dem und durch welches alles, was da ist, zum Dasein, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dieses Etwas (wie wir es für jetzt problematisch bezeichnen können) müßte das Vollendende im ganzen System des menschlichen Wissens sein, es müßte überall, wo unser letztes Denken und Erkennen noch hinreicht – im ganzen *kosmos* unseres Wissens – zugleich als Urgrund aller Realität herrschen (Schelling 1907: 14)

In Anlehnung an Fichtes Ich-Verständnis (Düsing 2014: 126f.), ist dieser 'Grundsatz' in *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* aus 1794, in der Gleichung: „Ich ist Ich“ gefunden (Iber 1994: 23):

Das Ich setzt sich selbst schlechthin und alle Realität in *sich*. Es setzt alles als reine Identität, d.h. alles *gleich mit sich selbst*. Die *materiale Urform* des Ichs ist demnach die Einheit seines Setzens, insofern es alles *sich gleich* setzt. Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus. (Schelling 1907: 68)

Düsing fasst diesbezüglich zusammen:

Das Ich, – die von Fichte dynamisierte Kantische reine ursprünglich synthetische *Einheit der Apperzeption*, die alle meine Gedanken muss begleiten können, damit sie der Einheit meines Ich zugehören,– sofern es seine eigene Aktivität erfasst, kann sich nicht mehr als ein Ding unter Dingen, nicht einmal als die Cartesianische *res cogitans* verstehen, die als substantiell gegeben fertig vorliegt, erst recht nicht, wie Fichte das Alltagsbewusstsein vieler Menschen plastisch verbildlicht, als ein 'Stück Lava im Mond'. Von dem Punkt der Einheit, in dem das Ich sich als erzeugt durch sich selbst und als Subjekt-Objekt ergreift und

festhält, von der Tathandlung des sich selbst setzenden Ich, das ein Nicht-Ich sich entgegensetzt und in einer Synthesis durch Teilbarkeit mit einem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich zusammensetzt, geht für Fichte alles Erkennen und Handeln aus: – Das von Fichte als erstes Axiom bestimmte absolute Ich ist für ihn weder das endliche menschliche Selbstbewusstsein noch ist es Gott: Sondern es ist für ihn allgemeines höchstes Prinzip vor jeder kategorialen Unterscheidung in Endlichkeit und Unendlichkeit, in Theorie und Praxis, da alle solche Kategorien erst aus ihm sukzessiv zu entwickeln sind. Das absolute Ich, um Ungesagtes deutend zu erklären, wird von Gott allein erfüllt, vom Menschen nur erstrebt, insofern es Quelle aller Objektbestimmungen ist. Fichte erklärt das absolute Ich als Bedingung der Möglichkeit des endlichen Selbstbewusstseins.“ (Düsing 2014: 127)

In der darauffolgenden Abhandlung Schellings *Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (Ichschrift)* von 1795 ist dann vom “absoluten Ich” oder “dem Unbedigten” die Rede (Schelling 1907). Iber expliziert den absoluten Zusammenhang der fichte-schellingschen Ichheit, der mit der “Formel Ich = Ich” wiedergegeben wird, dadurch “dass deren Inhalt das Ich, und dessen innere Form, die absolute Kausalität des Sich-selbst-setzens, sich einander wechselseitig begründen” (Iber 1994: 23, 40f.). “Subjekt und Objekt setzen ein solches [absolutes] Ich als Identitätsprinzip zusammen.” (Eisler 1912: 627) Das absolute Ich ist mit anderen Worten die Relation seines Selbstbezugs durch die Selbstsetzung (vgl. Iber 1994: 40) und zu allem Anderen hin eine Grenzsetzung, die ein Nicht-Ich erst konstituiert. Das absolute Ich setzt so nicht nur sich selbst, sondern durch denselben Akt auch das Nicht-Ich. Da mit dem Unbedingten identisch gedacht, liegt das absolute Ich allem “Denken und Vorstellen vorher” (Schelling 1907: 19). Da mit dem Unbedingten identisch, ist es, als „alles Nicht-Ich ausschließendes Ich“ (nach Iber 1994: 41), auch die Quelle der absoluten Freiheit, und nur es besitzt sie (Iber 1994: 40f.). Im Gegensatz zur absoluten Freiheit des absoluten Ich wird dem empirischen Ich, das als Selbstbewusstsein bestimmt ist, das Los der Unfreiheit zuteil (vgl. ebd.).

Die absolute Freiheit des Ich schließt nach Schelling alles Bewußtsein aus, weil sie Bedingung alles Bewußtseins ist. Das absolute Ich ist daher weder beweisbar noch durch Begriffe faßbar, noch demonstrierbar. Die Seinsart des absoluten Ich ist mithin die Unmittelbarkeit des reinen Seins einer Selbstbeziehung, die sich nur einer intellektuellen Anschauung erschließt, die sich einerseits von der sinnlichen Anschauung raum-zeitlicher Bestimmungen, andererseits vom Begriff unterscheidet, der sich nur mittelbar auf das von ihm Begriffene bezieht. (Iber 1994: 41)

Sowohl die “intellektuellen Anschauung”, als auch das “absolute Ich” Schellings zeugen von einer gewissen Nähe sowohl zum Selbst, wie es die Mystiker verstehen (Margreiter 2015: 313), die ihr Selbst in Gott schauen, als auch zu Deutungsversuchen der Fürsprecher einer “säkularisierten” Mystik, welche die mit dem Wort Gott in Verbindung gebrachten Erfahrungen als ‘alterego’istische Selbstbespiegelung des Subjektes ausdeuten. Auf eine detaillierte Untersuchung der möglichen Parallelen zwischen der mystisch verstandenen Schau und dem Begriff der “intellektuellen Anschauung” muss hier verzichtet werden<sup>198</sup>, unter anderem weil er bei Schelling im Laufe seiner philosophischen Entwicklung gewissen Transformationen unterzogen wurde (vgl. Iber 1994: 125f.), und dem hier aus Platzgründen nicht im Detail nachgegangen werden kann. Auf das Wichtigste kann dennoch verwiesen werden, und dass wäre der Brückenschlag von der “intellektuellen Anschauung” zur Kunst: “Das Objektivwerden und damit zum Bewußtseinkommen der ursprünglich präreflexiven absoluten Identität gelingt erst im Kunstwerk. Das Kunstwerk ist die Objektivierung der intellektuellen Anschauung, die dadurch intersubjektiv zugänglich und mitteilbar wird.” (ibd.). So geht bei Schelling die Philosophie eine Symbiose mit der Kunst ein, die zu einem wesentlichen Merkmal der Jenaer Romantik werden wird.

An vorletzter Stelle sei im Kontext des Ich- und Weltgefühls in dieser ersten philosophisch sich abzeichnenden Skizzierung der Hintergrundfolie meiner Betrachtungen zu den Elementen des mystischen Paradigmas bei Musil an Pascal erinnert, der sich fragt:

---

<sup>198</sup> Gewisse weiterführende Informationen in Richtung eines Vergleichs der beiden Größen sind Hantke (2009) zu entnehmen.

Ich weiß nicht, wer mich in die Welt gesetzt hat, noch was die Welt ist, noch was ich selbst bin. Ich bin in einer schrecklichen Unkenntnis aller Dinge, ich weiß nicht, was mein Leib ist, was meine Sinne, meine Seele, sogar was jener Teil meines Ich ist, der denkt, was ich sage, der über alles und über sich selbst nachdenkt und sich selbst ebensowenig erkennt wie alles übrige. (Pascal, zit. n. Jens/Küng 1985: 19)

Somit ist der ideengeschichtliche Horizont überblickt, in dem ich eine der Hauptfragen Musils bezüglich des MoE hineingestellt sehe, diejenige nach dem *Wie* des prinzipiellen Zusammenhangs von subjektivem Dasein und Welt, über die auch das Verhältnis Musils zur Dichtung und Wissenschaft verläuft. Ein Grundmoment dieses Zusammenhangs ist die Erlebnisqualität, die mit dem Gefühl gegeben ist und die ich mit dem Kompositum Weltgefühl umschreibe.

#### **14. Stellenwert von Emotionalität als Gegenstand der Wissenschaften**

Reents und Meyer-Sickendiek beklagen die Schwierigkeiten, die sich einem in den Weg stellen, möchte man sich mit Stimmungen befassen, was sich jedoch genauso gut auch auf das ganze Gebiet der Emotionalität ausweiten lässt, wie folgt:

Die Problematik, die nach Ende der [...] 1950er Jahre überholt geglaubten Stimmungskategorien aus ‘bundesdeutscher Perspektive’ war uns bewusst: Wer in den 1970er, 1980er und 1990er Jahren von Stimmungen sprach – etwas im Geiste Heideggers oder Emils Staigers –, hatte angesichts des Siegeszuges des Strukturalismus, kritischer Theorie, Poststrukturalismus oder schließlich von *gender* und *postcolonial studies* wohl nur ein müdes Lächeln oder gar Kopfschütteln geerntet” (Reents/Meyer-Sickendiek: 2014: 3)

Den Umstand, dass sich die Situation heute gewandelt hat, lesen die Autoren vor allem am Fortschreiten der aktuellen Emotionsforschung, genauer noch an den “neuesten emotionspsychologischen Stimmungstheorien” ab (vgl. ebd.). Wird die Gefühlspsychologie um 1900 noch als “psychologistisch” gekennzeichnet, sollen die

letzteren Ansätze einen “Kontrapunkt dazu” abgeben (vgl. ebd), wobei eine Neuverortung und Aufwertung von Emotionalität der ganze Sammelband *Stimmung und Methode* leisten soll, der auch einen Einblick in den aktuellen wissenschaftlichen Umgang mit Fragen der Emotionalität liefert.

Gleichzeitig mit der Untersuchung der Rolle von Gefühl im Kontext von Subjektivität, was bis hierhin der Fall war, erhebt sich der Anspruch, dass die Frage nach dem Ich – die Musil als Suche nach “dem einen festen Punkt” mit Rückblick auf Descartes *cogito* thematisiert (TG I: 138), die auch als die Frage nach der Selbsterkenntnis der Person gestellt werden kann – auch eine ursprünglich mystische Fragestellung ist, zumal diese als *Suche nach dem Ich* formuliert, bei Musil explizit ein “komplexeres” “mystisches Ich” auf den Plan ruft.

Diese Kontextualisierungen ergaben sich nicht zuletzt aus der Einsicht, dass der Großteil der wissenschaftlichen Methoden, im Sinne von Wissenschaftlichkeit, wie wir sie heute begreifen, sich für Musil und seine Zeitgenossen als unzureichend erwiesen hat ‘die großen Fragen’ zu beantworten. Allgemein war man in Aufbruchsstimmung – die sich im Versuch niederschlug, einerseits die großen spekulativen Systeme des 19. Jh.s zu überwinden (vgl. Bonacchi 2010: 191), und andererseits in der Suche nach “neuen [...] epistemologischen Modellen zur Deutung der Wirklichkeit”, von denen Dichtung eine Spielart abgibt (ebd.).

Das Verhältnis von Dichtung und Wissenschaft versteht Bonacchi bei Musil als kongruent (vgl. Bonacchi 2010: 194). Eigentlich ist ihr Ineinanderwirken ein Grundmerkmal, d. h. die Wiege seiner Poetik und, wie bereits festgehalten werden konnte, ein Impuls, der in der Romantik an Tragkraft gewann.

### **15. Der „[W]ahre[] Mensch“ in „historischer Perspektive“**

Ein weiterer Punkt ist, dass sich als wesentliches Merkmal der “historischen Perspektive” bei Musil der Seitenblick auf die “Seele” (vgl. MoE: 566; TB I: 137 u. Maeterlinck 1898: *passim*) und die “mystische Auffassung” herausstellt (vgl. TB I: 138). Diese Perspektive ist kennzeichnend für den MoE und gilt als Produkt des “wahre[n] Mensch[en]” (ebd.). Die “mystische Auffassung” gründet “vor der historischen schon auf der persönlichen Erfahrung” (ebd.). Träger der “historischen Perspektive” ist “der wahre Mensch”, der seinerseits als “nur der Handelnde” bestimmt wird. Der Antagonismus zwischen

“Unbewusstem” und “Bewusstem” im Menschen ist durch das Medium der Tathandlung in der historischen Perspektive offenbart und dennoch wegen der Natur ihres “bewußt-unbewußten” Charakters in der Geschichte nie absolut wahrnehmbar (vgl. ebd.). Das Bewusste findet seine Anbindung an das cartesische cogito, währenddessen die “Seele” an das “mystische Ich” anknüpft. Die “Seele” wird an derselben Stelle auch im Zusammenhang eines Zitats Ludwig Tiecks kontextualisiert, das Musil fälschlicherweise Novalis zuschreibt (vgl. MoE: 857): “Was kann ich also für meine Seele thun, die wie ein unaufgelöstes Räthsel in mir wohnt? die dem sichtbaren Menschen die größte Willkühr läßt, weil sie ihn auf keine Weise beherrschen kann?” (nach TB II: 81, Anm. 5). Erneut ergibt sich eine Anknüpfungsmöglichkeit an die Poetik der Frühromantik.

Die Dichotomie von “bewußt-unbewußt, logisch-alogisch”, die hier zu Tage tritt, wird 1918 in der *Skizze der Erkenntnis des Dichters* (vgl. TB II: 83, Anm. 12) in das Begriffspaar ratioïd-irratioïd aufgelöst. Demzufolge liegt die gesuchte “Bilanz”, die zwischen dem “Bewußtem und dem Unbewußtem” auf dem Felde des “senti-mental” “notwendigerweise einmal gezogen werden muss”, innerhalb der Differenz des ratioïden zum irratioïden Gebiet und bedeutet zugleich eine Rückkopplung des ersteren an das “Ich des Cartesius” (TG I: 138) und des letzteren an das “komplexe Ich”, “von dem die Mystiker sprechen”. Das Momentum, dessen Erschließungskraft Musil für die Bilanzierung in Anspruch nehmen will, ist “ein gewisser metaphysischer Gesichtspunkt, etwa de[r] der Schellingischen Naturphilosophie”. Wichtig ist, dass diese Bilanzziehung auf eine ethische Fragestellung hinläuft: Geht eine gute oder eine böse Tat gewissermaßen auf unbewusste Regungen der Seele zurück, für die der bewusste Mensch sich nicht mehr verantworten muss? Was genau Musil unter der “Metaphysik Schellings” verstand, kann nur erahnt werden, weil jegliche Ausführungen entweder nicht enthalten geblieben sind, oder aber Musil diesen Gedankengang nie ernsthaft zu Ende geführt hat. Interessanterweise knüpft er an anderem Ort unter dem Gesichtspunkt des Moralisten und des Ethikers möglicherweise daran an. Es geht um die Prinzipienfrage der Moral – worin gründet sie und worin die der Ethik – worin sollte sie gründen?

Die Moral neige zu einem Dogmatismus, gerade weil sie nicht der Willkür einer ‘moralischen’ “Anarchie” verfallen will. Darum verlangt sie nach einem “Archimedischen Punkt”, nach Eindeutigkeit analog zum “prinzip identitatis”, “das in der Logik die Forderung meint, mit dem gleichen Namen nicht verschiedene Begriffe zu

bezeichnen:  $A = A$ ” (vgl. TB II: 457). In der Anmerkung dazu steht, dass Musil es “vermutlich auf eine ‘Metaphysik im Sinne Schellings’ [bezog], in der Denken und Sein ‘identisch’ sind; das Auffinden dieser Identität wäre dann der “‘Archimedische Punkt’, die Welt durch eine Vermittlung von Theorie und Praxis aus den Angeln zu heben” (ebd.). Auch hier dürfte ein Rückbesinnen auf Plotin durchaus sinnvoll erscheinen. Es scheint, dass das „(nur) eine Prinzip“, das im 38. Kapitel die zentrale Aussage stützt, – hinsichtlich der Auffindung einer handlungstheoretischen Orientierung im Leben und auch im Sinne der daraus zu folgernden moralisch-ethischen Verbindlichkeit für das Subjekt, – mit dem oben gesuchten „Archimedischen Punkt“ zusammenfallen könnte. Würde das „eine Prinzip“ plotinisch verstanden, so wäre es in diesem Punkt auch auf der Linie von Schelling Ideal-Realismus, ist dieser ja selbst plotinscher Prägung. Mit dem Zusammenfallen des Prinzipes als Gesetz der Handlung mit dem Sein des Einen und des handelnden Subjektes wäre auch jene, schellingsch verstandene Forderung nach der Identität erfüllt.

## **16. Aufbruch ins Reich der Grundsätze**

An konkreter Stelle ist m.E. eine weitere Präzisierung vorzunehmen: Augenscheinlich geht es Musil um die “moralische Welt” in “historischer Perspektive” und das Auffinden eines ethischen Grundsatzes, der durchaus ontologische bzw. metaphysische Züge tragen darf. Zu den Moralisten zählt er die “Forscher, deren Gegenstand die Sittlichkeit ist”, und zu den Ethikern: “Kung-fu-tse, Lao-tse, Christus u Christentum, Nietzsche, die Mystiker, die Essayisten. [...] Sie sind verwandt mit den Dichter. [...] Sie haben neue ethische Erlebnisse. Sie sind *andere* Menschen” (TB I: 645). Besonders an dieser Stelle ist die Hervorhebung wichtig, dass das Konzept des “anderen” gleichermaßen Ethik vereinnahmt, wie bisweilen Ästhetik, dass die Wahrnehmung sich nicht bloß für Kunsterlebnisse, Naturbetrachtungen, die Gottesschau u. ä. als konstituierende Einheit beweist, sondern laut Musil auch das ethische Erleben und Urteilen umfasst.

“[E]thische Erlebnisse” sind dabei als nicht ratioide zu verstehen, d.h., als “Gefühlserlebnisse” im Gegensatz zu “Verstandserlebnissen” (vgl. ebd.). Die nächste Erörterung Musils bezieht sich auf das Verhältnis von “Sinneserlebnissen” und “ethischen Erlebnissen”, bzw. ob eine Analogie zwischen beiden gezogen werden könne. Zur Debatte steht die intersubjektive Vermittelbarkeit von Sinneswahrnehmungen wie z.



B. Farbwahrnehmung (Rot) und Moralempfinden ('Das ist gut'). Musil stellt sich die Frage, worin sie sich unterscheiden, was ihr gemeinsamer Nenner ist, und kommt auf die Sprache als ihr Medium. Es gibt eine Allgemeinverbindlichkeit zwischen Bezeichnetem und Bezeichnendem, eine Norm, der ein Identitätsprinzip zugrunde liegt. Alles andere aber bringt Musil nach einigen Abschweifungen auf folgenden Punkt: "Die Dinge sind anders, weil meine Einstellung zu ihnen eine andere ist. Es handelt sich [...] darum [...] daß ich [...] ethisch eingestellt bin. [...] nicht praktisch, sondern kontemplativ. Aber was ist kontemplativ?" (TG I: 650) Die Antwort lautet:

Kontemplativ ist eine Verhaltensweise. Man kann sehr gut verstehen, daß der Mystiker sagt: Ich erkenne anders. Das ist aber zu eng und muß heißen: Ich bin anders. Zu vermeintlich anderer Erkenntnis wird es erst durch theologische Voraussetzungen. Meine Theorie ist eben, daß kontemplativ ein Spezialfall des n.[icht] r. [atioiden] ist. (TG I: 652)

Das durch den MoE für Attribuierung von verschiedentlichen Phänomenen benutzte Wort „ander-“, das gleichzeitig Träger eines Grundkonzeptes des Romans ist, stellt sich an dieser Stelle als synonym zum Wortgebrauch „mystisch“ heraus. Das „andere Gefühl“, der aZ, der kontemplative Zustand und der mystische Zustand, folglich auch das mystische Gefühl, gehören alle zum nicht ratioïden Gebiet, das dadurch auch selbst mit dem Vorzeichen „mystisch“ versehen werden kann.

### **17. Der Apperceptor undgl.**

Aufbauend auf dem bereits Gesagten und dem Bedürfnis nach mehr Klarheit nachgebend, werden hier sowohl gewisse als ergänzungswürdig erscheinenden Aspekte, die den *Apperceptor*-Entwurf Musils betreffen, thematisiert, als auch bereits besprochene Schlüsse zusammengefasst. Dies geschieht vor allem in Anbetracht der engeren Zielsetzung, den ideenhistorischen Kontext des Entwurfs noch etwas zu präzisieren. Da eine Vielzahl tiefgreifender Studien dazu<sup>199</sup> innerhalb der Musilforschung ihren festen Platz hat, wird hier zum Teil auf diese bloß verwiesen. Wie es bis hierhin der Fall gewesen

---

<sup>199</sup> Vgl. v. a. Misselhorn (2008: 85–107), Bonacchi (2010) und bei Janßen (2013) besonders: *Ichhafte Gefühle* (184–194), *Depersonalisation* (232–265), und das Kapitel zu Musil *Die Apperceptor-Theorie* (413–425).

ist, wird der Entwurf vor allem auf jenen Zusammenhang hin beleuchtet, der sich zwischen der von Musil explizierten emotionalen Struktur der Apperzeption als psychischen Vorgang und dem aZ als Gefühlszustand abzeichnet.

Misselhorn hält das *Apperceptor*-Fragment für eine Wesensbestimmung des musilschen Denkens überhaupt maßgebend (Misselhorn 2008: 86), und Bonacchi sieht darin das frühe Umreißen einer Ästhetik. Dabei blieben die in der Schaffenszeit vor dem MoE vertretenen Ansichten Musils, mit gewissen Modifikationen, auch für das darauffolgende Schaffen richtungsweisend (vgl. ebd.). Dass die Notizen über den *Apperceptor*, die in zweifacher Ausführung vorliegen (vgl. TB II: 927ff.), als *die* Geburtsstunde des *Weltgefühls* gelesen werden<sup>200</sup> können, ist ein Umstand, den ich ein weiteres Mal betonen möchte.

Wiederholt sei hier auch auf Musils theoretischen Nexus zurückverwiesen. Demnach ist das menschliche Ich von bewussten (rationalen) und unbewussten (irrationalen, mystischen) Strukturen durchsetzt, deren Gehalt als „senti-mental“ charakterisiert wird. Im Essay *Skizze der Erkenntnis des Dichters* (1918) entsprechen „den Begriffspaaren bewußt-unbewußt, logisch-alogisch [...] das Gegensatzpaar ratioöid-nichratioöid“ (TB II: 83, Anm. 12). An einer anderen Stelle spricht Musil auch von „ratioöide[n] und nichratioöide[n] [Erlebnissen]“ (vgl. ebd.). Das Wort „senti-mental“ aus dem oben zitierten Tagebucheintrag fällt in Musils Berliner-Zeit (1903-1908), genau wie der Eintrag *Bemerkungen über Apperceptor udgl.*, zwischen denen m. E. eine gewisse Nähe zu erkennen ist. Wahrscheinlich ist, wie von der Forschung belegt, das Exzerpt und seine Ausarbeitung im Umkreis der *Vereinigungen* (ca. 1910/11) entstanden, also zwischen der Arbeit an der Dissertation (1907/8) und den Novellen. Für diese wird der *Apperceptor udgl.* zur Grundlage für die Darstellung des Figurenbewusstseins Claudines in *Vollendung der Liebe* (vgl. Bonacchi 2010) und zeugt von Musils Bemühen um eine neue Erzählweise, bei der dem Gefühlsleben eine besondere Stellung zuerkannt wird.

Die Parallele, die ich hier unterstreichen möchte, liegt zwischen dem Gebrauch des Begriffs „senti-mental“ und der Annahme aus dem *Apperceptor*, wo es unter „Punkt 4.“ heißt, es gäbe einen intellektuellen und einen emotionalen Faktor des Apperceptors:

---

<sup>200</sup> Vgl. zusätzlich die Schilderung der Ich-Störung bei Clarisse weiter oben im Text, die Übereinstimmungen mit Teilen aus dem *Apperceptor*-Entwurf aufweist (vgl. TB II: 927ff. u. Bonacchi/Payne 2007: 191).

Wir müssen nun annehmen, dass der Apperceptor selbst wieder einen intellektuellen und einen emotionalen Faktor hat. Denn es gibt eine Apperception bloß von Seiten des intellektuellen Faktors. Wir können sehr wohl die Umwelt wahrnehmen und uns auch intellektuell Rechenschaft geben (was wohl Apperception voraussetzt), dennoch aber innerlich beziehungslos zu ihr bleiben und sie uns entfremdet fühlen. (TB II: 927 f.)

Hier endet der Gedanke, der vom wundschen Apperceptor-Verständnis geprägt ist, und es beginnt Musils Diskurs über Depersonalisation, der von Oesterreich geprägt ist. Im Rückschluss kann gefolgert werden, es gibt auch einen bloß emotionalen Faktor, der für die Einheit von Selbstbewusstsein und Gegenstandsbewusstsein (Jaspers) konstitutiv ist:

Es gibt auch eine bloß percipierte Emotionalität, ihrer Bedeutung im Ich entspricht beim Zustandekommen der Außenwelt, das mit Hülfe der percipierenden Organe zustandegewordene sensorielle Weltbild. Sie ist noch kein Teil der Ichvorstellung. Erst die appercipierte Emotion strahlt in das Ich ein. (TB II: 927)

Im Hinblick auf die vertretenen Konzepte räumt Misselhorn, neben Nietzsche und Mach (vgl. auch Frank 1983: 321, 324ff.), Musils Doktorvater Karl Stumpf bei der Einflussnahme eine vorrangige Stellung ein. Bonacchi betont vor allem den Einfluss Oesterreichs. Ihm verdanke Musil die “größte Anregung für die Herausarbeitung einer auf Gefühl basierenden Ichpsychologie”, die dann zur Grundlage des aZ genommen wird: (Bonacchi 1998: 250) “Gestalttheorie und Ichtheorie Oesterreichs können als die zwei Pole betrachtet werden, die als wissenschaftliche Grundlage zunächst für die Ausführungen über den jeweils ‘normalen’ und ‘anderen Zustand’ gelten” (ebd.). Über Oestereich geschieht auch überwiegend der Brückenschlag vom krankhaften Bewusstsein zum mystischen Bewusstsein, hier wird der Mystiker als ‘Patient’ begriffen. “Ekstatische Zustände der Spaltung ähneln denen der Kranken” (Bonacchi 1998: 257), und im Endeffekt ist ein mögliches Nebeneinander von mehreren Gefühlswelten, die in der einen Person den Eindruck eines Doppel-Ichs erwecken, für Oesterreich das Modell für den göttlichen Logos. So müsse man sich einerseits das Denken Gottes vorstellen und zum

anderen “die nächst höhere, über das menschliche Denken hinausgehende Entwicklungsstufe des Menschen” (Bonacchi 1998: 258).

Traugott Konstantin Oesterreich (1880-1949) hat drei Jahre vor Musil mit einer Arbeit, betitelt *Kant und die Metaphysik*, bei Stumpf promoviert und setzte bis 1910 seine Arbeit am Neurologischen Institut der Universität Berlin fort (vgl. Bonacchi 1998: 94). Aus dieser gingen seine zwei, für Musils eigene Gedankenentwicklung wichtigsten Arbeiten hervor (vgl. ebd.): *Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die Depersonalisation in der Psychasthenie* (1906/7) und *Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen* (1910, Bd. 1). Unter anderen finden sich in Musils Tagebüchern Exzerpte auch aus *Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem* (1915). Bonacchi zeichnet die Entwicklungslinie wie folgt nach: “Die Beschäftigung mit dem Depersonalisationsproblem hatte ihn zu den Problemen der Alteration der Persönlichkeit und zu den Phänomenen der Ekstase wie dem ‘Entwerden’ und der ‘Vergöttung’ geführt” (Bonacchi 1998: 94, Anm. 259). Zugleich war Oesterreichs Ansatz dem Machs radikal entgegengesetzt und mehr im Sinne Stumpfs: Das Ich bleibt etwas Beständiges und Kontinuierliches, wobei die Funktion dies zu gewährleisten dem Gefühl zukomme (ebd.: 97f.).

Misselhorn meint, dass Musil mit dem *Apperceptor* „eine Alternative zu [Stumpfs] Emotionstheorie zu entwickeln [versuchte]“ (Misselhorn 2008: 97). Der ‚Apperceptor‘

wurde [...] von Leibniz in die philosophische Diskussion eingebracht um die cartesischen *Cogitationes* weiter differenzieren zu können in unbewusste Perzeption und bewusste oder reflexive Apperzeption. Seine zentrale Bedeutung erhielt er jedoch bei Kant, der in der Einheit der Apperzeption die Bedingung der Möglichkeit aller menschlichen Erkenntnis sah. (Misselhorn 2008: 97)

Obwohl auf anderen Wegen, konnte innerhalb des vorangegangenen Kapitels der Zusammenhang zwischen Novalis’ und Musils Poetik auf den gemeinsamen Nenner der magischen/mystischen Apperzeption gebracht werden. Beide Apperzeptionsentwürfe, welche die Grundlegung der schöpferischen Wahrnehmung im konzeptionellen Sinne abgeben und so Ästhetik- wie Poetikentwürfe der Autoren stiften, durchlaufen einen

ähnlichen Entwicklungsgang. Novalis setzt sich mit Kants Begriff der „transzendentalen Apperzeption“ auseinander, womit eine Synthese der Selbst- und Welt-Wahrnehmung gemeint ist. Dem *Dictionary of Untranslatables* zufolge ist zwischen der *Selbstaffektion* und der *transcendentalen Apperzeption* zu unterscheiden, wonach jene für das *empirische* Ich als Phänomen verantwortlich ist (vgl. Balibar 2014: 182). Den dunkel bleibenden Vorgang der transzendentalen Apperzeption romantisiert Novalis, indem er ihm einen magischen Charakter zuweist. Das Magische ist dabei zum einen mit neuplatonischem Ideengut, zum anderen aber noch früheren Zuständen und Stadien der menschheitlichen Entwicklung assoziierbar, wie Lévy-Bruhl es ungefähr ein Jahrhundert später entwickelt. Musil bekommt es mit demselben Zusammenhang vermittelt über den psychologischen Diskurs seiner Zeit zu tun, immerhin baut dieser auch auf Kant auf. Oesterreichs Doktorarbeit gibt genug Aufschluss darüber, dass seine Psychologie dem Einfluss Kants noch viel schuldet.

Beide Male d. h. bei Musil und Novalis stellt sich die Frage nach dem Ich und seinem Zusammenhalt mit der Welt als Auslöser dafür. Kann man durch die Analyse des Vorgangs der Apperzeption tatsächlich das Geheimnis des Zusammenhangs unserer Subjektivität mit der Welt lüften, den Weg zurück von der Vorstellung zur Idee finden? Kann die transzendente Apperzeption zur transzendenten Apperzeption des Mystikers umformuliert werden, mit der Gott in der Welt fühlbar werde? In den Fragmenten über den *Apperceptor* versucht Musil, so auch Bonacchi, „eine Lehre des Irrationalen zu begründen und Formen der Integration des Irrationalen in das ‘normale’ psychische Geschehen zu finden“ (Bonacchi 1998: 116). Dabei begeht Musil den Fehler, an einer Stelle das sensorielle Weltbild mit dem Ding an sich, mit der Welt an sich gleichzusetzen. Hier liegt der eigentliche Knackpunkt, ist das menschliche Bewusstsein überhaupt der Porosität fähig, welche ihm einen Zugang zu der Welt der *ousia* offenhielte, oder ist die Welt jenseits der Erscheinungen bloß ewige Utopie? Mit welchem Hebel wird der Mechanismus bedient, der den ewig unverrückbaren Vorhang zu heben vermag, der die eine Welt von der anderen trennt? Vielleicht hat Musil im emotionalen Faktor der Apperzeption diese Möglichkeit gesehen, hinter die Feinmaschigkeit der perzipierten Welt eine andere im Gefühl zu apperzipieren. Darüber läßt sich bloß spekulieren.

Im Geiste des deutschen Idealismus, des magischen Idealismus des Novalis und in der gerade besprochenen Bedeutung die, der transzendentalen Apperzeption bei der

Vereinheitlichung der Wahrnehmung zukommt, wobei sie auch als Ursprung des phänomenalen Ich genommen werden kann und zudem die Verinnerlichung der Objektwelt zu leisten vermag, kann ein gewisser Bezug zum plotinschen Einen (vgl. Eisler 1930: unt. *Apperzeption, transzendente* u. Halfwassen 2006: 252f.) hergestellt werden. Unter der Bedingung nämlich, dass beide als Einheitsprinzip der Subjektivität, der Wahrnehmung und des Seins Gültigkeit haben. In diesem Sinne wäre es möglich, im Einen auch einen Vorläufer der Gestalt-Theorie zu sehen (vgl. ebd.).

Über die Begriffe von Geist, Ur-Eines oder Urgrund, die als Umschreibungen für das Eine alle “jenseits der Totalität” (Halfwassen 2006: 83) liegen; zudem aus der Notwendigkeit heraus, alles auf nur das Eine zurückführen, und auch aus dem erkannten Mangel heraus, dass der Geist als “Einheit von Denkendem und Gedachtem wesenhaft” als “Zweiheit” zu nehmen ist, bestätigt sich für Plotin die Existenz des (nur) “einen Prinzips vor der Zweiheit” (Halfwassen 2006: 84). Wichtig erscheint hier, dass die Idee von der Erkenntnis als Einheit der Vielheit auf Plato zurückgeht. Dadurch ist Plato und nicht erst Plotin, als Neuplatoniker, die Einsicht vom Einen als oberstem Prinzip geschuldet (Halfwassen 2006: 252). Das Eine “als absolute Einheit ermöglicht allererst jeden Erkenntnisakt als Vereinigung einer Vielheit”. Aber das Eine ermöglicht auf dieselbe Art “ausdrücklich auch [allererst] jede sinnliche Wahrnehmung” (Halfwassen 2006: 253). Der in der Antike vorausgesetzten ontologischen Einheit von Sein und Gedachtem ist der heutzutage undenkbbare Quantensprung geschuldet, der Ontologie, Metaphysik und Phänomenologie befriedet.

Die Idee einer als absolut gedachten Totalität, die aus einem absolutem Sein und nach einem absoluten Prinzip alles bis ins Atomare und Subatomare des Organischen und Anorganischen und Photonische hinein orchestriert und durchwaltet, überlebt in der Idee von einer “anderen Welt” allen Vernünftleien der wissenschaftlichen Diskurse zum Trotz bis ins 20. Jh. Das ihr anhaftende mystische Charisma wird wohl noch lange für Kontroversen sorgen.

## **18. Sensitive Mystik und das (erzählte und erzählende) Bewusstsein**

Eine Grundbeobachtung am MoE in Anbetracht der Definition von sensitiver Mystik (vgl. u. I.1. d. A.), auf der unser Fokus liegt, ist, dass das Selbst dem Bewusstsein erst über das Gefühl der Präsenz oder Absenz des Anderen begegnet. Das Andere ad abstractum kann

die Welt, eine andere Person oder Gott sein. Die Absenz meint die Einsamkeit, in der die Selbstreferenzialität des Bewusstseins durch das Gefühl vom Selbst aktualisiert wird und dazu eine gewisse Leere offenbart. Die gefühlte Leere ist die Voraussetzung für das Gefühl vom Anderen und von sich selbst, dem Ich als Subjekt. Erst wenn das Ich auf sich selbst zurückfällt, wird es zum Gegenstand der Selbstreflexion und kann den Weg der Selbstfindung begehen.

Das Selbst/Bewusstsein des Subjekts und dessen Einsamkeit in der sich ständig verändernden und von Entfremdung geprägten Moderne werden so ins Bezugsraster der erzählten Reflexion und Darstellung als deren Hintergrund hineingestellt.

‘Ohne Zweifel, sagte er sich was ihn in eine abgeschiedene und unbenannte Daseinsform bannte, war nichts als der Zwang zu jenem Lösen und Binden der Welt, das man mit einem Wort, dem man nicht gerne allein begegnet, Geist nennt. Und Ulrich wußte selbst nicht warum, aber er wurde mit einemal traurig und dachte: ‘Ich liebe mich einfach selbst nicht.’ In dem erfrorenen, versteinten Körper der Stadt fühlte er ganz zu innerst sein Herz schlagen. Da war etwas in ihm, das hatte nirgends bleiben wollen, hatte sich die Wände der Welt entlang gefühlt und gedacht, es gibt ja noch Millionen anderer Wände; dieser langsam erkaltende, lächerliche Tropfen Ich, der sein Feuer, den winzigen Glutkern nicht abgeben wollte.“ (MoE: 153)

Streng betrachtet ist das erzählte und erzählende Bewusstsein die höchste erkenntnistheoretische Instanz des Romans, es reflektiert sich selbst und sein eigenes Weltgefühl. Es beobachtet sich selbst, wie es und was es fühlt. Bei dieser Verdopplung tritt die ‘eigentliche Welt’ (möglicherweise) nie in Erscheinung.

Diesen erzähltechnischen Mechanismus hat Musil weiterhin Kant zu verdanken, den nach eigenen Worten Hume – der Begründer des neuzeitlichen Skeptizismus – aus dem “dogmatischen Schlummer” (Vorwort zu *Prolegomena*, 1783) geholt hat. Kants Bedeutung für den Törleß-Roman ist von der Forschung eingehend untersucht worden, und es lässt sich beobachten, dass sein Einfluss selbst für den viel späteren MoE indirekt immer noch Gültigkeit hat. Die neuzeitliche Wende zum Subjektverständnis, wie wir es

mit gewissen postmodernen Einschränkungen heute immer noch haben, geht auf folgende Beobachtung Kants zurück:

Das Subjekt glaubt zunächst, sich als ein Ding mitten unter Dingen zu befinden, und traut sich zu, diese Dinge an sich selbst zu erkennen, ohne sich fragen zu müssen, ob es solche Dinge erkennen kann und ob das, was es ihnen zuschreibt, nicht eher von den Bedingungen herrührt, unter denen das Subjekt erkennen kann. (Rosales 2000: 27)

Damit ist auch ein uraltes erkenntnistheoretisches Problem der Philosophie – das *gnothiseauton* – assoziiert, das womöglich zu einem zirkulären Schluss prädestiniert ist, dem nämlich, dass Selbsterkenntnis grundsätzlich Erkenntnis der Grenzen von Erkenntnis und (dem/einem) Selbst bedeutet.

Eine weitere Perspektive, die der obigen entgegensteht, verdankt Musil unter anderem seiner Auseinandersetzung mit den Lehren Machs, des Hauptvertreters der philosophischen Richtung des Empirio-kritizismus, welche sein Studium der Psychologie begleitet. Aus dieser Beschäftigung ging auch Musils Dissertation hervor. Machs Position in *Die Analyse der Empfindungen* (1897) ist, dass das Ich nicht das Primäre sei, sondern die Elemente (Empfindungen), welche es summarisch konstituieren. Schlussendlich bedeutet dies die Auflösung des Subjekts, wie wir es von der Aufklärung als abgegrenztes Ganzes (des) Bewusstsein(s) imaginieren.

In dem Ding mehr zu erblicken als ein Resultat sinnlicher von den Gedanken festgehaltener Wahrnehmungen, ist irrig ... Das Ich und die Außenwelt sind ... keine metaphysischen Begriffe, sondern empirische Konstruktionen ... Darin stimme ich mit Kant überein, nur rechne ich das 'Ding an sich' ebenfalls zu den Wahngebilden. (Mach, zit. n. Thiele 1966: 129)

Erzähltechnisch schlägt sich diese zwiespältige Variante des Subjektivitätsverständnisses bei Musil in den impressionistisch anlautenden Elementen in den Darstellungen des Figurenbewusstseins und dessen Wahrnehmungs- und Anschauungsformen nieder, welche Diersch in seiner Arbeit *Über Beziehungen zwischen Philosophie, Ästhetik und*



*Literatur um 1900 in Wien* nachweist. Der Einfluss kann auch auf kunstästhetischem Wege erklärt werden, als Tendenz der Jahrhundertwende, der Bahr in seinen Essays *Das unrettbare Ich* und *Impressionismus* unter Berufung auf Mach Ausdruck verleiht. Machs Analyse der Empfindungen ist für Bahr “wohl das Buch, das *unser Gefühl der Welt*, die Lebensstimmung der neuen Generation auf das größte ausspricht” (Bahr 2010: 53). Im ersten fragt er sich: “bleibt denn dann vom Ich mehr als ein leerer Name?” (Bahr 2010: 44). Im Geiste Machs stellt Bahr Überlegungen an:

‘Das Ich ist unrettbar.’ Es ist nur ein Name. Es ist nur eine Illusion. Es ist ein Behelf, den wir praktisch brauchen, um unsere Vorstellungen zu ordnen. Es gibt nichts als Verbindungen von Farben, Tönen, Wärmen, Drücken, Räumen, Zeiten, und an diese Verknüpfungen sind Stimmungen, Gefühle und Willen gebunden. Alles ist in ewiger Veränderung. Wenn wir von Kontinuität oder Beständigkeit sprechen, so ist es nur, weil manche Änderung langsamer geschieht. Die Welt wird unablässig und indem sie wird, vernichtet sie sich unablässig. Es gibt aber nichts als dieses Werden. Es gibt kein Ding, das zurückbleiben würde, wenn man die Farben, Töne, Wärmen von ihm abzieht. Das Ding ist nichts außer dem Zusammenhange der Farben, Töne, Wärmen. (Bahr 2010: 45).

Obwohl Bahr gegen Ende des Essays die Unrettbarkeit des Ich relativiert, liest er den Empirioskritizismus im letzteren Essay als “Philosophie des Impressionismus” (Bahr 2010: 53).

Ich will sagen: die Technik des Impressionismus bringt eine Anschauung der Welt mit oder setzt sie vielleicht sogar voraus, die in den letzten hundert Jahren allmählich erst möglich geworden ist. Menschen, welche glauben, daß wir erfahren können, wie die Welt ‘wirklich’ ist, werden eine Malerei absurd finden müssen, die sich an den unmittelbaren Eindruck, an den Moment, an die Illusion hält. Menschen, denen es nicht geläufig ist, sich vorzustellen, daß was wir sehen oder hören oder fühlen mögen, immer nur Erscheinung ist, hinter welcher vielleicht eine Wahrheit liegt, die wir aber, in unsere Sinne eingeklemmt, niemals erkennen können, daß, was uns davon erscheint, indem es durch unsere Sinne

gehen muß, von ihnen verändert wird, und daß also unsere Welt in der Tat, wenn nicht aus uns erschaffen, so doch von uns mitbestimmt wird und darum wirklich, so wie sie uns erscheint, durch uns erst entsteht und mit uns wieder vergeht – Menschen, welchen der Zweifel an der ewigen Wahrheit ihrer Erscheinungen nicht geläufig geworden ist, werden [...] (Bahr 2010: 52)

Vielleicht ist die Figur der wahn-witzig wahn-sinnig werdenden Clarisse<sup>201</sup>, deren Sprache in einen paralogisch anlautenden Diskurs entartet, das beste Beispiel hierfür.

Alle Trennungen sind hier aufgehoben, das Physikalische und das Psychologische rinnt zusammen, Element und Empfindung sind eins, das Ich löst sich auf und alles ist nur eine ewige Flut, die hier zu stocken scheint, dort eiliger fließt, alles ist nur Bewegung von Farben, Tönen, Wärmen, Drücken, Räumen und Zeiten, die auf der anderen Seite, bei uns herüber, als Stimmungen, Gefühle und Willen erscheinen. (Bahr 2010: 53)

Die Bindewörter *als ob*, die einen Brückenschlag ins Imaginäre suggerieren, oder der *Wie*-Modus des gleichnishaften Sprechens machen auf das Nachstehende dadurch aufmerksam, indem sich die Weltwahrnehmung und die Aussagen über diese nicht mehr mit denen der Menschen im “Normalzustand” decken. Dieses *als ob* oder *wie* können aber auch als Multiplikatoren einer Komplexität der Wahrnehmung gedeutet werden, so dass Irritation entsteht – ohne die Möglichkeit das Gelesene direkt nachzuvollziehen,

---

<sup>201</sup> „Wir – das heißt Menschen, welche nicht Clarissens Einblick haben, – bilden uns ein, daß die Welt eindeutig sei, wie immer sich die Sache mit den Dingen außen und den Vorgängen innen verhalten möge; und was wir ein Gefühl nennen, ist eine persönliche Angelegenheit, die zu unserem eigenen Vergnügen oder Unbehagen dazukommt, aber sonst nichts in der Welt ändert. (...) Die Dinge schwimmen in Gefühl, wie die Seerosen auf dem Wasser nicht nur aus Blatt und Blüten und Weiß und Grün bestehen, sondern auch aus ‚sanftem Daliegen‘. Gewöhnlich stehen sie dabei so ruhig, daß man das Ganze nicht bemerkt; das Gefühl muß ruhig sein, damit die Welt ordentlich ist und bloß vernünftige Beziehungen in ihr herrschen. (...) ein Sinken oder Steigen des ganzen Menschen auf einen ändern Plan, ein ‚in die Höhe Sinken‘, und alle Dinge verändern sich in Übereinstimmung damit, man könnte sagen, sie bleiben dieselben, aber sie befinden sich jetzt in einem anderen Raum oder es ist alles mit einem anderen Sinn gefärbt. In solchen Augenblicken erkennt man, dass außer der Welt für alle, jener festen, mit dem Verstand erforschbaren und behandelbaren, noch eine zweite, bewegliche, Singuläre, Visionäre, Irrationale vorhanden ist, die sich mit ihr nur scheinbar deckt, die wir aber nicht, wie die Leute glauben, bloß im Herzen tragen oder im Kopf, sondern die genau so wirklich draußen steht wie die geltende. Es ist ein unheimliches Geheimnis, und wie alles Geheimnisvolle wird es, wenn man es auszusprechen sucht, leicht mit dem Allergewöhnlichsten verwechselt“ (MoE: 1527f.).

müssen, um das Dargestellte zu bewältigen Reflexion und Wahrnehmung parallel verlaufen, damit das Nachempfinden gelingt. Die sonst den Gesetzen der Ökonomie der Wahrnehmung und Kognition geschuldete Entlastung des Hirns wird hier einer zusätzlichen Belastung unterworfen.

Auch die These Machs, dass das Ich nicht scharf abgegrenzt sein soll von seinem Umfeld (vgl. auch Freud hierzu, s.o.), könnte eine Erklärung enthalten dafür, dass Musils Helden oft vom 'Selben' beseelt sind. Konkret, dass sich einige Gedanken bei verschiedenen Figuren antreffen lassen und weitergedacht werden. So spiegelt sich Ulrich nicht nur in Agathe, mit der er offen im Gedankenaustausch steht, sondern ist unangenehm überrascht, dass das "Riesenhuhn"<sup>202</sup>, womit Diotima gemeint ist, dasselbe Ideen- und Gedankengut beherbergt wie er (vgl. MoE: 566f.). Ulrichs und Agathes Gedanken finden ihre Fortsetzung bei der krankgesagten Clarisse und werden dort auseinander geknüllt. Selbst Arnheim erleben den aZ ganz ähnlich wie Ulrich

eben jener romantisch ahnungsvolle Zustand, der ihm eingeflüstert hatte, nicht nur der lebhaft bewegten Welt, sondern noch einer anderen anzugehören, die wie ein angehaltener Atem in ihr schwebte. Diese schwärmerische Ahnung, die ihm nun durch Diotima wieder in ihrer ganzen Ursprünglichkeit gegenwärtig war, [...] In solchen Augenblicken schwieg selbst der Ehrgeiz, die Ereignisse der Wirklichkeit waren fern wie der Lärm vor einem Garten, ihn dünkte, die Seele sei aus ihren Ufern getreten und nun erst wahrhaft anwesend. Man kann nicht lebhaft genug versichern, daß dies keine Philosophie war, sondern ein ebenso körperhaftes Erlebnis, wie wenn man den vom Tageshimmel überstrahlten Mond stumm im Vormittagslicht hängen sieht. In diesem Zustand speiste zwar schon der junge Paul Arnheim beherrscht in einem vornehmen Restaurant, ging sorgfältig gekleidet in jede Gesellschaft und tat überall das, was zu tun war; aber man konnte sagen, daß es dabei von ihm zu ihm ebensoweit war wie zum nächsten Menschen

---

<sup>202</sup> Vgl. „Ulrich wütete im geheimen, aber eigentlich war er tief erschrocken. Soweit ist es also gekommen, daß dieses Riesenhuhn genau so redet wie ich? fragte er sich. Er sah Diotimas und seine Seele wieder in der Gestalt eines großen Huhns vor sich, das einen kleinen Wurm aufpickt. Uralter Kinderschreck vor der Großen Frau griff nach ihm, vermischt mit einer anderen merkwürdigen Empfindung; er fand es angenehm, von der dummen Übereinstimmung mit einem ihm verwandten Menschen gleichsam seelisch aufgezehrt zu werden. Die Übereinstimmung war natürlich nur Zufall und Unsinn; *er glaubte weder an die Magie der Verwandtschaft noch an die Möglichkeit, daß er seine Kusine, und sei es im trübsten Rausch, ernst nehmen könnte*“ (MoE: 566f.).

oder Ding, daß die Außenwelt nicht an seiner Haut aufhörte und die Innenwelt nicht bloß durch das Fenster der Überlegung hinausleuchtete, sondern daß sie beide sich zu einer ungeteilten Abgeschlossenheit und Anwesenheit vereinten, die so mild, ruhig und hoch war wie ein traumloser Schlaf. In moralischer Beziehung zeigte sich dann eine wahrhaft große Gleichgültigkeit und Gleichwertigkeit; es war nichts klein und nichts groß, ein Gedicht und ein Kuß auf eine Frauenhand wogen ebensoviel wie ein mehrbändiges Werk oder eine politische Großtat, und alles Böse war so sinnlos, wie im Grund auch alles Gute in diesem Umfangsein von der zärtlichen Urverwandtschaft aller Wesen überflüssig wurde. Arnheim benahm sich also ganz wie gewöhnlich, nur schien es in einer ungreifbaren Bedeutung zu geschehen, hinter deren zitternder Flamme der innere Mensch unbeweglich stand und dem äußeren zusah, der vor ihr einen Apfel aß oder sich vom Schneider gerade einen Anzug anmessen ließ. War das nun eine Einbildung oder der Schatten einer Wirklichkeit, die man niemals ganz verstehen wird? Es kann darauf nur erwidert werden, daß alle Religionen in gewissen Zuständen ihrer Entwicklung behauptet haben, es sei Wirklichkeit, desgleichen alle Liebenden, alle Romantiker und alle Menschen, die eine Neigung für den Mond haben, den Frühling und das selige Sterben der ersten Herbsttage. In der Folge verliert sich das aber wieder; es verflüchtigt sich oder trocknet ein, das läßt sich nicht unterscheiden, jedoch eines Tags stellt man fest, daß anderes an seiner Stelle da ist, und man vergißt es so rasch, wie man nur unwirkliche Erlebnisse, Träume oder Einbildungen vergißt. Da dieses Ur- und *Weltliebeselebnis* zumeist gleichzeitig mit der ersten persönlichen Verliebtheit aufzutreten pflegt, glaubt man überdies später auch beruhigt zu wissen, wie es einzuschätzen sei, und rechnet es zu den Torheiten, die man sich nur vor Erlangen des politischen Wahlrechts gestatten darf. (MoE: 386)

Hervorzuheben ist, dass durch die impressionistischen Noten in den Beschreibungen des aZ, über welche der Auflösung des Ich nachgespürt wird, auch der leise Übergang des philosophischen Diskurses in eine psychologische Fragestellung verläuft, wie es bei Mach selbst auch der Fall ist, bei dem “das Physikalische und das Psychologische zusammen[rinnt]” (Bahr 2010: 53). Das Gefühl, das an sich eine Totalität suggeriert, wird

aufgedröselt in Empfindungen. Die Unio mystica vor Augen das epiphanische Moment beachtend, könnte man meinen, dass die Lichtschau, d. h. die Auflösung der Welt in Lichtpartikel und das Gefühl der Präsenz Gottes fließend ineinandergreifen. Nicht zu vergessen ist, dass dieser psychologische Vorgang etwas mit dem Phänomen der Synästhesie zu tun hat, denn während die Lichtschau das Auge anspricht, spricht die Präsenz zu unserem Körper/Leib, dem Herzen, der Seele, dem Gefühl. Weitergedacht fasst das Gefühl als Gestalt verstanden die Präsenz in eins mit der gleichzeitigen Auflösung des Ich, das an das Sehen gebunden ist – die Weltwahrnehmung. Das Weltgefühl im aZ ist ein “Weltliebeselebnis”, ein vom Kosmischen Berührt- und Gerührtsein und ins Kosmische ausufernder Eros<sup>203</sup>.

Auf der Ebene der Bedeutungskonfiguration bereiten die vielen “senti-mental” Dissonanzen der oft in mystischer All-Verbundenheit zusammengeschlossenen erzählten Subjekte oder Bewusstheiten (die letztlich auf Musil als ‘unentschiedenen’ Autor zurückzuführen wären) eine gewisse Schwierigkeit für die Interpreten bei der Positionierung des einen konkreten Ich, weil dieses gleichzeitig in vielen weiteren Ichs variiert wird – weitergeschrieben und -gedacht. Die Perspektive des Autors ist jene Gottes (vgl. Scharold 2000: 36f.). Scharold spricht von “literarisierter Eucharestie” (ebd.: 80) der Moderne, und damit ist sogar im narrativen Bereich ein essenzieller Punkt erfasst.

Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allen. (1.Kor 12,6) [...] Denn wie der Leib einer ist, doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obgleich es viele sind, einen einzigen Leib bilden: So ist es auch mit Christus. Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen [...] Auch der Leib besteht nicht nur aus einem Glied, sondern aus vielen Gliedern. Wenn der Fuß sagt: Ich bin keine Hand, ich gehöre nicht zum Leib!, so gehört er doch zum Leib. Und wenn das Ohr sagt: Ich bin kein Auge, ich gehöre nicht zum Leib!, so gehört es doch zum Leib. Wenn der ganze Leib nur Auge wäre, wo bliebe dann das Gehör? Wenn er nur Gehör wäre, wo bliebe dann der Geruchssinn? Nun aber hat Gott jedes einzelne Glied so in den

---

<sup>203</sup> Über den Einfluss von Ludwig Klages Buch *Vom kosmogonischen Eros* (1922) auf Musil vgl. etwa Wagner-Egelhaaf (1989: 40ff.). Vgl. auch in den TB I (470, 615-624, 659) und TB II (57, 302, 373, 419-436, 471) und auch Willemsen, Roger (1985): *Robert Musil. Vom intellektuellen Eros*, München: Piper. Ferner auch Christian Tornau (2005): “Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustinus”, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 112, S. 271-291.

Leib eingefügt, wie es seiner Absicht entsprach. Wären alle zusammen nur ein Glied, wo bliebe dann der Leib? So aber gibt es viele Glieder und doch nur einen Leib. Das Auge kann nicht zur Hand sagen: Ich brauche dich nicht. Der Kopf wiederum kann nicht zu den Füßen sagen: Ich brauche euch nicht. Im Gegenteil, gerade die schwächer scheinenden Glieder des Leibes sind unentbehrlich. (1.Kor 12,13–22).

So sind wir bei einer Grundbeobachtung angelangt, die sich aus der Forschung im Großen und Ganzen ableiten lässt. Die verschiedenen Bedeutungen des Textes MoE, sind zum einen narrativ strukturiert, zum anderen ist die Narration hingegen wesentlich von der ihr zugrundeliegenden Theorie des Subjektes bestimmt. Dadurch, dass die Narration sich auf zwei konkurrierende Subjektverständnisse stützt, ist auch die *Episteme* geteilt. Selbsterkenntnis verläuft über das traditionelle antike, cartesische, kantisch-herderische Modell, während die Wahrnehmung und die sie ausmachenden Erlebnisqualitäten, die Zeichen einer neuen Epoche, ihrer Wissenschaften und Poetiken trägt. Verdeutlichend wäre anzufügen, dass über das herdersche Konzept eines fühlenden Subjektes auch das Mittlerglied zu den neuen Konzepten der langen Jahrhundertwende gefunden ist.

### **19. Zeit-Raum-Einheit**

Neben der Subjektivität des Erzählens gibt es noch ein weiteres strukturgebendes Moment – das Verständnis von Zeit. Die Frage nämlich, *wann* und wie etwas erzählt *wird*. Wie baut das Gesagte sich in der Sukzessivität der wiedergegebenen Schrift chronologisch auf? Hieran kann man die Größe des dichterischen Aufwandes ermessen, den Musil an die Imagination seiner Leserschaft stellt.

Es hat offenbar keinen Sinn, diese Phantasie weiter auszuspinnen, sie führt zu Unvorstellbarem, ja zu Absurdem. *Wenn wir das historische Nacheinander räumlich darstellen wollen, kann es nur durch ein Nebeneinander im Raum geschehen; derselbe Raum verträgt nicht zweierlei Ausfüllung.* (Freud 1994: 37)

Das Zitierte stellt eine Stelle aus Freuds *Unbehagen in der Kultur* da und kann gut zur Veranschaulichung der Unmöglichkeit dienen, mit der Musil sich mit seinem Wunsch der

Überführung des Essayismus-Konzepts in die literarische Narration konfrontiert sah. Die gesuchte Verwirklichung ist eher als gescheitert zu betrachten. Dabei wollte er das "primitiv Epische", "den roten Faden der Erzählung", das *Geschichtelerzählen* (Broch) überwinden und einen Gegenentwurf zum "reaktiven Nocheinmalabtasten [...] starker begriffsarmer Menschen" entwickeln. Musil ging es darum, einer "größeren Ungenügsamkeit in menschlichen Angelegenheiten den Weg zu bahnen" und "das Erzählen vom Kinderfrauenberuf zu emanzipieren" (GW8: 999). Es war sein Vorhaben im Sinne eines poetischen Neuentwurfs "Persönlichkeitsarbeit" zu leisten.

Tatsächlich spricht Musil im Essay *Über Robert Musils Bücher* (1913) davon, dass man das schildern müsse, was am Menschen das Wesentliche ist, indem man zum Kern der Persönlichkeit gelange, welcher seinerseits erst hinter allen Oberflächen von Schmerz, Verworrenheit, Schwäche und Leidenschaft liegt (vgl. GW8: 1001). Diese latenten Strukturen der Funktionsweisen von Persönlichkeit, Ich und Selbst, sollen nach den inneren Schemata ihrer un-, vor- und bewussten Abläufe, d. h. in ihrem Urzustand als Gefühlsdispositionen aufgezeigt werden, um an der Oberfläche des Bewusstseins diskursiv eine Wiederaufnahme zu erfahren (vgl. GW8: 1050, 1336). Dadurch nämlich „daß sich uns die Gedankengruppen eröffnen, unter denen er [ein Mensch] seine Erlebnisse zusammenfaßt, und die Gefühle, wie sie in dieser komplizierten Synthese eine überraschende Bedeutung gewinnen“ (ebd.) In "dieser komplizierten wechselwirkenden Synthese" läge der Beitrag in der Einsicht wie "überraschende Bedeutung[en]" gewonnen werden (GW8: 1000f.), die der Dichter fruchtbar zu machen hat.

Ob Musil seiner Idee vom neuen Erzählen bzw. Darstellen in der Ausführung mit seinem Mammutwerk Rechnung tragen konnte, läst sich trotz Forschungsaufwand von Generationen von Literaturwissenschaftlern nicht so leicht beantworten.

## **20. Das (erzählte) Subjekt zwischen (zitiertes) Sprache und Dasein**

Für die Analyse des MoE bietet sich im erzähltheoretischen Zusammenhang der ihm immanenten Subjektivität der Begriff der Intertextualität (mehr als Technik denn Theorie) an. Nicht zuletzt deshalb, weil der MoE übervoll von verdeckten oder offenen Einschüben aller Art anderer Autoren ist. Interessant wird im gesetzten Fall die Gegenüberstellung des Intertextualitätsbegriffes mit der "Subjektivität in der Sprache" (Benveniste 1974: 287–297).

Gemäß Zimas *Zitat – Intertextualität – Subjektivität, Zum Funktionswandel des literarischen Zitats zwischen Moderne und Postmoderne* steht der Modernismus Musils immer noch in der Tradition der Aufklärung, die darauf aus war Subjektivität zu begründen und zu entfalten (vgl. Zima 2000: 297–327). Dieser Modernismus hält, nach Zima, an der Subjektivität und an dem sie begleitenden Prozess der Sinnfindung fest. Innerhalb dieses Verständnisses von Subjektivität kommt dem Zitat die Funktion zu, das erzählte (erzählende) Subjekt erst zu konstituieren. Obwohl Zima es nicht wörtlich so formuliert, liegt der Schluss nahe, dass der Begriff *intertextuelle Subjektivität bzw. Identität* oder *intertextuelles Subjekt* der passende Ausdruck dafür wären:

Seit der Klassik, der Romantik und dem Realismus erfüllen Intertextualität und Zitat die Aufgabe, die Position des erzählenden Subjekts und die Identität der handelnden Subjekte zu stärken. [...] Die pauschale Behauptung, im Modernismus [der Autor versteht darunter die Zeitspanne 1850–1959 sowie 1880–1950, Anmerkung: IZB] ändere sich die Funktion von Intertextualität und Zitat schlagartig, wäre sicherlich eine unzulässige Schematisierung, die den Nachteil hätte, den Ausblick auf Ähnlichkeiten und Übergänge zwischen Romantik und Modernismus oder Realismus und Modernismus zu verstellen. (Zima 2000: 304f.)

Eine weitere Beobachtung Zimas ist, dass die “modernistischen Autoren” noch versuchen, die Werte Sinn und Subjektivität “ideologiekritisch zu retten und reflexiv durch eine Selbstkritik der Moderne neu zu begründen” (Zima 2000: 303). Dem Zitat als einer Form der Intertextualität komme unter der Prämisse, im Modernismus subjektkonstitutiv zu wirken, die Rolle zu “die Ideologie des Erzählers und des Helden zu erläutern”, letztlich mit dem Ziel “den Kommunikationszusammenhang eines Romans [...] transparent und plausibel zu machen” (Zima 2000: 304).

Zimas Aussagen sind besonders treffend im Hinblick auf Musils MoE, da wo er meint, dass der Modernismus sich in einer “ideologiekritischen” Pendelbewegung zwischen Auflösung des Subjektes, zusammen mit dem Roman, und dem “Festhalten an einer problematisch gewordenen Subjektivität” (Zima 2000: 305f.) offenbart. Das Zersetzen der Romanform in einem experimentell-spielerischen Ablauf bleibt dem



Diskurs der postmodernen Literatur vorbehalten, was Zima als Kohärenzbruch von Sinn und Subjektivität markiert.

Intertextualität funktioniert jedoch nur, wenn die Kenntnis von Referenzen und Folien, die konkret im Werk vorliegen, vorausgesetzt ist. Nur so kann auch ein Subjekt- und Bewusstseinsbegriff als erste Abstraktionsebene der Narration erschlossen werden, über welche dann die Rekonstruktion einer erzähltheoretischen Theorie führen würde. Denn das Zitat erzählt den Bezug, kommuniziert die Bedeutungsvielfalt zwischen den Zeilen.

Konkret zu Musil führt Zima die Zitiertechnik teilweise auch inhaltlich auf das Konstituieren des neuen Selbstgefühls des modernistischen Subjekts zurück – “ein Selbstgefühl jenseits von ideologischen Stereotypen” (Zima 2010: 306). Die Funktion des Zitats bei Musils hängt jedoch genauso von der Einstellung der Vermittlerinstanz zum Zitat ab – ob zustimmend, ablehnend, parodierend oder paraphrasierend. Das Zitat steht zudem auch im Dienste der Selbstfindung des Subjekts und dient diesem als Bezugspunkt und Orientierungshilfe (vgl. Zima 2010: 307).

Mit der Vielfalt der Mystikerzitate im MoE ist die innerhalb dieser Arbeit thematisierte musilsche Suche nach dem “einen festen Punkt” auch als philosophisch angehauchter Selbstfindungsprozess umschreibbar, mit der intertextuellen Konstruktion einer mystischen Subjektivität erreicht. Die diskursive Geburt des mystischen Ich, wie eben beschrieben, das als modern und komplex gesetzt ist, kann dank Goltschnigg mit dem Exzerptblatt aus Musils Nachlass, überschrieben *Grenzerlebnisse*, belegt werden. Es stellt eine Fundgrube für die Textmystik des MoE dar.

Damit wird der große Kreis, der mit dem Begriff des Ich seinen Ausgang genommen hatte und über Begriffe wie das Selbst, Subjekt und Gefühl weiterführte, schließlich mit der Reichweite dieser Begrifflichkeiten und ihr Verhältnis zueinander für den narrativen Diskurs vorerst geschlossen.

## **21. Die Wiederentdeckung der Mystik und die Germanistik**

Mit seinem Interesse für den Bereich der Mystik ist Musil gänzlich ein Kind seiner Zeit. Das geht nicht zuletzt aus Sprengels *Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1900 – 1918*, Wagner-Egelhaafs Kapitel *Das mystische Subjekt der Moderne* (Wagner-Egelhaaf 1989: 27–62) und noch detaillierter aus dem systematischen Abriss der Zeittendenzen im

geistigen Leben zu Anfang des 20. Jhs. bei Spörl in *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende* hervor.

Was anhand der Forschungsliteratur deutlich wird, ist, welche Zusammenhänge sich durch die Verbindung von Mystik und den verschiedenen wissenschaftlichen Fachbereichen ergaben. Nicht nur, dass die Rezeption zahlreich erschienener Textausgaben zur deutschen Mystik zur Wiederentdeckung der mystischen Traditionen bei den Laien führte; besonders nachhaltig und fruchtbar blieb dieser Einfluss auf Intellektuelle und ihr Schaffen. Ludwig Wittgenstein, Fritz Mauthner, Ernst Bloch, Ludwig Klage, Alfred Rosenberg, Albert Einstein, Martin Buber, Rudolf Otto, Rudolf Steiner, Freud und C. G. Jung sind ein geläufiger Auszug aus dem kulturellen Panorama, das zum Mystischen Stellung bezog und auch Musils Werk und Denken nachhaltig beeinflusste.

Für die Literaturgeschichte ist am bedeutendsten, dass man das Schrifttum der mystischen Tradition für die Germanistik entdeckte und sich auch theoretisch mit deren Sprache und Stil auseinandersetzte. So wurde nach Wagner-Egelhaaf zum ersten Mal die These von der Mystik als Dichtung formuliert, wobei dem Mystiker als dem „Dichter der Innerlichkeit“ (Wagner-Egelhaaf 1989: 28) im Nachhinein der Gottesbezug immer mehr abgesprochen wurde.

Bihlmeyer etwa, Kirchenhistoriker und Herausgeber der Schriften Seuses, stellt in dem Sinne Seuse als Poeten dar, bei dem das Empfinden eine weit ausgeprägtere Rolle spiele als das Verstandesmäßige (vgl. ebd.). Dieser Gedanke wurde in der Germanistik nicht nur weitergedacht und bis zum heutigen Zeitpunkt beibehalten, sondern es entsteht der Eindruck, als ob dieser Gedanke auch *avant la lettre* Gültigkeit beanspruchen würde. Sicherlich ist dieser Vergleich zwischen Dichter und Mystiker einer, der seit den Psalmen Davids als gerechtfertigt anzusehen ist, jedoch wirkt eine bloße Umwertung des Verhältnisses zugunsten des Profanen als zu simplifizierend. Dies belegen m.E. Studien über Dichter, bei denen ein ähnlicher Bezug zum Religiösen und Mystischen anzunehmen ist, wie er auch bei Musil existiert – Spörl stellt z. B. eine Vielzahl solcher Bezüge her – und wo ein Spiel mit dem Wort Gott doch gern getrieben wird, ohne echten Willen des Dichters ihn wirklich endgültig aus dem semantischen Universum zu verabschieden. In der Forschung fällt in diesem Zusammenhang nicht selten das qualifizierende Oxymoron

„profane“ (GW8: 1364) bzw. „säkularisierte Mystik“<sup>204</sup> ins Auge. Das erste von beiden und auch die Wortkombination „profane Religiosität“ (GW8: 1398) sind zwar tatsächlich als Formel bei Musil in *Der deutsche Mensch als Symptom* nachzulesen, enthält bei ihm jedoch keine klare Abgrenzung zum Gegenstück. Eine Inspiration für solche Schlüsse mag Mauthners *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (1922) gegeben haben. Dort gibt der Autor im vierten Teil eine Darstellung der „gottlosen Mystik“ (Mauthner, zit. n. Sprengel 2004: 82), und spricht im für den Sprachkritiker typischen Ton von einer „quasireligiösen Erlösung im Jenseits der Worte“ (Sprengel 2004: 82).

## 22. Der Mystiker als Typus und der falsche Konsens

Als ein zweiter wichtiger Charakterzug des neuentdeckten Typus – des Mystikers – wurde sein „Herausfallen aus dem System“ (Wagner-Egelhaaf 1989: 29) betrachtet. Den Versuch, das am Beispiel Eckharts zu belegen, machte der Übersetzer (Flasch 2008: 86) Hermann Büttner, indem er ihn, so Wagner-Egelhaaf, als ‘Schwimmer gegen den Strom’ und jenseits des Katholizismus und des Protestantismus verortete (vgl. ebd.).

Historisch ist diese Beobachtungsweise an dem sich durch die Geschichte wiederholenden Häresieverdacht, der unzähligen Mystikern anhaftet, durchaus nachvollziehbar. Unter anderen wurden innerhalb der Ostkirche auch Symeon Neos Theologos und Maximus der Bekenner erst als Häretiker verstoßen, um Jahrzehnte oder Jahrhunderte später die Heiligsprechung zu erfahren. Der erste wurde ins Exil geschickt, und der zweite nach der Vita mit abgehackter Zunge und der rechten Hand in die Wüste.

Das offenkundige Herausfallen des Mystikers aus dem Rahmen des dogmatischen Systems seiner Konfession hatte zur Folge, dass Mystik in den Betrachtungen der Autoren der Jahrhundertwende zu einem überkonfessionellen Bereich avancierte. Musil teilte ähnliche Vorstellungen, als er vermerkte, dass „[w]enn Ulrich zur Zeit gelebt hätte, wo die deutsche Nation durch Reformation und Gegenreformation gespalten wurde, so wäre er gewiss weder Katholik noch Protestant gewesen“ (MoE: 1594f.). Noch einen Anlass hierzu lieferte Bubers Sammelband *Ekstatische Konfessionen* (1909), das Musil aus zweiter Hand als Exzerpiervorlage für die Versprachlichung des aZ benutzt hat (vgl. Goltschnigg 1974: 63ff.). Es fasst in sich eine Vielzahl mystischer Zeugnisse

---

<sup>204</sup> Weiterführendes zu diesem thematischen Schwerpunkt bei Gschwandtner (2013), Spörl (1997) und Hyams, Barbara F. (1980): „Was ist ‚säkularisierte Mystik‘ bei Musil?“, in: Baur, Uwe/Castex, Elisabeth (Hgg.): *Robert Musil. Untersuchungen*, Königstein/Ts.: Athenäum, S. 85–98.

unterschiedlicher Provenienz zusammen und vermittelt so den Eindruck, dass ihnen allen “trotz Vielheit das Gleichbleibende” (Goltschnigg 1974: 31), ein gemeinsamer Nenner, zugrunde liegt.

In seinem Artikel *Christliche Mystik und Mystik der Religionen* versucht Keller (1998) auf die Frage zu antworten, inwieweit diese Annahme von einer gemeinsamen Schnittstelle für die verschiedenen Religionen tatsächlich zutrifft: Inwiefern sind diese tatsächlich vergleichbar und inwiefern sind sie dies nicht. An erster Stelle hebt Keller hervor, dass allen mystischen Traditionen die “Wegmetapher” mit ihren Modifikationen zugrunde liegt. In der morgenländischen Kirche ist dies das Bild der Leiter, als Weg wird konkret Christus verstanden (Joh 14,4–6).

### **23. Ulrich der Mystiker**

Unverhüllt ist auch bei Ulrich vom Begehen eines Weges die Rede, als er zu Agathe, meint: „Ich unterrichte mich über die Wege des heiligen Lebens. [...] Du brauchst nicht zu lachen“ [...] Ich bin nicht fromm; ich sehe mir den heiligen Weg mit der Frage an, ob man wohl auch mit einem Kraftwagen auf ihm fahren könnte!“ (MoE: 751). Diese Ergänzung “ich bin nicht fromm” und “mit einem Kraftwagen auf ihm fahren können” zeigt deutlich, inwiefern sich das Konzept des Autors zu Anfang der Entstehungsgeschichte des MoE von dem überlieferten Weg der mystischen Traditionen absetzt. Und natürlich auch jenes der erzählten Figur Ulrich.

### **24. Der Geist des Wortes und die drei *viae***

Schon sehr bald haben wir es im MoE mit der Willkür der poetischen Sprachebene zu tun, infolge der sich auch das inhaltliche Bild ändert. Ein gewisser religiöser und weltanschaulicher Eklektizismus tritt dabei zu Tage, der dem Perspektivismus und Relativismus der Moderne zu eigen ist. Dieser fährt in tradierte Wortschöpfungen hinein, um das Eigene zu verbildlichen, um den Geist dieser Wörter eigens in der persönlichen Vorstellung und Erfahrung zu beschwören. Denn im Roman wird der mystische Bereich dargestellt, ohne sich irgendeiner Tradition verpflichtet zu fühlen, noch dabei ein Dogma zu schonen. Eine Ausnahme bilden das Nomen “Heiliger” und das Adjektiv “selig”.

Die von Mauthner initiierte sprachskeptisch-atheistische Rede von einer “gottlosen *Mystik*” kann hier als stellenweise zutreffend betrachtet werden und ist auch

durch die Forschung belegt. Albertsen etwa geht dieser Frage im Kapitel *Mystik ohne Gott?* (1968: 38–42) nach. Die Antworten bleiben jedoch in der wahrheitsgetreuen Schwebe, dem Status quo verpflichtet, den Musil mit seiner diesbezüglichen Unentschiedenheit vorgezeichnet hat. Mancher Autor deutet diese schöpferische Unentschlossenheit bei Musil als Zeichen einer tiefen Autorkrise. Gewiss trifft dies bis zu einem gewissen Grade zu, doch man könnte auch annehmen, dass die Krise, die Musil erlebte, in Wirklichkeit einen zeittypischen Übergang markiert, wo das Autorensujet eine Übersetzung vom modernen zum postmodernen Schreibsujet durchlebt. Die damit verbundene Zerrissenheit erscheint selbstverständlich.

Mag in einem gewissem Grad Gott zu Musils Zeit ontologisch depotenziert sein, so fällt dennoch das Gottesbild Musils und das Verhältnis der Figur dazu aus der tradierten Vorstellung nicht wirklich heraus. Mit der christlichen Gottesvorstellung wird höchstens bloß gespielt.

Der traditionell besetzten *vita contemplativa* wird die modern verstandene *conditio humana* entgegengesetzt. Keine der Figuren – außer vielleicht jene des Professors Lindner – baut ihre mystische Erfahrung stufenweise auf den zwei *viae* auf – der *purificatio* und *illuminatio* – die der christlichen Tradition zugrunde liegen (vgl. Keller 1998: 1). Alle gehen alsbald von der Unio mystica, der abschließenden *via* aus, ohne dass ihnen zuvor eine asketische Läuterung oder gnadenvolle<sup>205</sup> Erleuchtung zuteilgeworden ist. In der morgenländischen Tradition spricht man an der Stelle vom Prozess der *theosis* – der Gottwerdung (Vergöttlichung) des Menschen.

## 25. The Cloud of Unknowing

Nach Keller ist die *via illuminativa* gekennzeichnet vom Aufstieg in die intelligible Welt, der “letzten Wirklichkeiten”, und von der Erkenntnis, dass Gott in der “großen Finsternis haust”, dem sog. “Cloud of Unknowing” (Keller 1998: 3). Darum erweist sich selbst die Schau als ungenügend und das Verlangen nach der Vereinigung mit dem Unbekannten ist das, was die *via unitiva* grundsätzlich ausmacht (vgl. ebd.: 4). Dies sei auch nach Dionysius Areopagita der eigentliche Bereich der Mystik. Liebe hingegen ist das schwer

---

<sup>205</sup> Der katholische Theologe Karl Rahner fasst Gnade als „eine Bestimmung des geistigen Subjekts, das durch die Gnade in die Unmittelbarkeit zu Gott selbst gelangt. Nur so, indem Gnade v. Subjekt her begriffen wird, wird diese nicht mythologisch od. verdinglicht verstanden. Das ‚Objektivste‘ der Heilswirklichkeit, Gott und seine Gnade, erscheint zugleich als das Subjektivste des Menschen“ (Lehmann 2009: 807). Zum Begriff der Gnade in der Ostkirche vgl. Lossky 1976 (67–90, 212).

definierbare Prinzip dieser Durchdringung. Die Unterlage des schon Dagewesenen in der Erfahrung wird dem Menschen durch dieses Erlebnis entzogen und die Scheidung zwischen 'Schöpfer' und 'Geschöpf' wird erst akzentuiert, um danach aufgehoben zu werden. Das "Ich des Liebenden sei von Gott weggerafft", legt Keller weiter aus, "er ist am Ziel, er redet nicht mehr" (ebd.: 6). Das Ich wird seiner mystischen Qualität bewusst und nimmt die Welt ab da anders wahr. Musil spricht von einem anderen Zustand des Ich, oder dem Ich der Mystiker.

Gleichzeitig bedeutet dieser Zustand der Unio die Geburtsstunde einerseits des kontemplativen Schweigens, zudem des Nicht-Sprechen-Könnens, und andererseits des apophatischen (Sprach-)Ausdrucks. Keller beschreibt es mit einem Ausdruck Meister Eckharts "Zuhause-Sein" (Keller 1989: 4). Hier sei der Mystiker an der Quelle des Wesens Gottes und ein neues Verständnis symbolischer Ausdrucksweisen leuchtet ihm ein (vgl. Keller 1989: 5). Hier wird der Mystiker zum Romantiker und Symbolisten, aber auch einem Patienten, der an Gott leidet.

## **26. Sprachlosigkeit und -skepsis**

Festgehalten sei noch einmal die Sprachlosigkeit des Mystikers gegenüber dem Unbekannten, die in der Literatur und Philosophie des *fin de siecle* in der Sprachskepsis ihre Parallele hat. Hierzu schrieb eine Vielzahl von Autoren unter dem gleichen Motto - die Sprache sei an sich erkenntnishemmend und mitteilungsunfähig. Plakativ ist sie durch Mauthners bereits mehrmals erwähnten Beiträge zu einer Kritik der Sprache 1901/2 eingeleitet worden. Anschließend brach eine Lavine von Titeln mit ähnlichem Vorzeichen los. Hoffmannstals *Brief des Lord Chandos* von 1902 zeugte von einer Eigenständigkeit, die jedoch unter das gleiche Stichwort fällt.

Wie sehr die geistige Kultur des beginnenden 20. Jh.s auf Mystik gemünzt ist, scheint von der Wissenschaft durchaus vernachlässigt worden sein. Nicht nur die bis hierher zitierte Musilforschung, sondern auch der Sammelband *Rationalität und Mystik*, der von Zimmermann herausgegeben wurde, versucht das thematisch nachzuholen. Durch dessen Zweiteilung in *Die Aktualität der Mystik* und *Die Tradition der Mystik* stellt der Herausgeber erstaunt fest, dass die großen Umwälzungen des 20. Jh., überblickt man die verschiedenen Fachbereiche grenzübergreifend, zu dessen Beginn stattfanden, und zwar im Zuge eines Rückgriffs auf die mystische/n Tradition/en.

Der Band, der sich von Musils MoE inspirieren lässt, stellt sich so die Aufgabe, auf die Frage einzugehen: Ob der Mystik die Rolle der Grundlegung der Philosophie und der Künste in einem atheistischen Jahrhundert zuerkannt werden darf?

## **27. Apophatischer vs. kataphatischer Gottesbezug**

Das zentrale Merkmal der Mystik der *abrahamitischen* Religionen überhaupt ist ihr Gottesbezug, ihre teleologische Ausrichtung auf ein Absolutum, eine letzte Wirklichkeit. In dieser Hinsicht kann von einem gemeinsamen theologischen Ausgangspunkt gesprochen werden. Die Gottesvorstellung ist nach zwei Gesichtspunkten beschreibbar und deutbar, nach ihrem kataphatischen und nach ihrem apophatischen Aspekt. Beide Aspekte sind für eine weitere Differenzierung innerhalb des Mystik-Begriffes wichtig. Das apophatisch, unennbare, gestaltlose Göttliche steht den kataphatischen, benennbaren, gestalthaften Eigenschaften des Gottesbildes gegenüber. Die apophatische Sprache hat ihre Wurzeln bereits in der Bibel (vgl. etwa 1.Kor 2,9 u. 2.Kor 12,2–4), doch als Vater der Negativen Theologie wird Dionysius der Areopagite betrachtet. Markant ist, dass es die “kataphatischen Aussagen sind, welche die Religionen voneinander trennen” (vgl. Keller 1998: 8f.), und dass die Mystiker voll Teil haben an den Besonderheiten des kataphatischen Aspektes und seiner Unvergleichbarkeit. Dieser tritt deutlich in den Katechismen und der Dogmatik der unterschiedlichen Konfessionen hervor, kurz und knapp in den jeweiligen Theologien.

Keller schlussfolgert daraus, dass unter Berücksichtigung der mannigfaltigen Divergenzen, welche sich aus dem kataphatischen Aspekt des Göttlichen für die mystische Religiosität ergibt, ihre Wege “nicht miteinander zu vergleichen sind, oder höchstens negativ, indem man die Unterschiede ins Licht” (ebd.: 7) rückt. Keller erhebt jedoch daraufhin die begründete Frage, ob die verschieden tradierten mystischen Formen untereinander auf ihren apophatischen Aspekt hin untersucht und verglichen werden können, und ob damit nicht das Primäre ihres Gottesbezuges zum Vorschein träte.

In der Musil-Forschung wurde eine Differenzierung des Mystikbegriffes unter Berücksichtigung beider Aspekte – des kataphatischen, sowie des apophatischen – eher unscharf vorgenommen. Das weitgehende Aussparen von Traditionen der byzantinischen Epoche, auf denen die morgenländische Kirche theologisch aufbaut, wo christliche Aspekte das Prisma der Untersuchung ausmachen, hatte zur Folge, dass von einem

einheitlichen Mystikverständnis ausgegangen wurde, rückgekoppelt an ein einheitliches Christentum, und auch eine einheitliche Theologie desselben. Dies baut wahrscheinlich auf Bubers *Ekstatischen Konfessionen* (1909) auf, und ihrer Rezeption durch Musil, der sich dessen wohl nicht bewusst war, dass das, was er unter einem gemeinsamen mystischen Nenner brachte, eigentlich der apophatische Aspekt der Gottschau war oder eventuell der persönlichste und intimste Teil der Unio, wo die Sprache schon der Zerfaserung anheimfiel. Als völlig unwissend ist Musil in diesem Hinblick dennoch nicht zu bezeichnen, da es ihm nach Zimmermann durchaus exklusiv um den Vorgang der mystischen Schau ging – den Mechanismus der nicht rationalen Erkenntnis, die er für möglich hielt und von der er sich genaue, also rationale Beschreibung wünschte. Doch um die Unvereinbarkeit dieser Anforderung mit dem Tatbestand weiß Musil auch. Zimmermann meint, dass, wenn der Mystiker von der Beschreibung des Vorgangs, der Schau, zum Geschauten selbst übergeht, Musil den Mystikern nicht mehr folgt, sondern ironisch wird (Zimmermann 1981: 15f.):

Denn von diesem Augenblick an erzählen sie uns natürlich nicht mehr ihre schwer beschreibliche Wahrnehmung, in denen es keine Haupt- und Tätigkeitsworte gibt, sondern sprechen in Sätzen mit Subjekt und Objekt ...Das irdische Vorbild ist dabei ja unverkennbar; mich wenigstens,...., spannen diese Berichte auf die Folter, weil die Auserwählten gerade in dem Augenblick, wo sie versichern, dass Gott zu ihnen gesprochen habe..., es unterlassen mir zu sagen, was ihnen mitgeteilt worden sei; und tun sie es doch einmal, so kommen bloß persönliche Angelegenheiten heraus oder bekannte kirchliche Nachrichten. (Musil, zit. n. Zimmermann 1981: 16)

## **28. Die Differenzierung des Mystikbegriffes und die Fehde**

Das Dahinstellen von Mystik als einer überkonfessionellen Gotteserfahrung seitens der Literaturwissenschaft, dem die meisten Theologen nicht allzu bereitwillig zustimmen würden, geht daher auf den undifferenzierten Gebrauch des Begriffs zurück. Als relevantes Beispiel sei der Begriff des *Selbst*, des letzten Grundes des Individuums, genannt, das in der abendländischen Mystik meistens als *eigenschaftslos*, und in der



morgenländischen hingegen als *Persönlichkeit* bzw. personal erlebt wird (vgl. Lossky 1976: 44, 67, 193, 217, 244).

Wert, erwähnt zu werden, ist, dass die Frage des Gottesbezugs im MoE eine andauernde Fehde in der Musilforschung offenlegt. Die Spaltung vollzieht sich vor allem bezüglich der Relevanz des Gottesbegriffs oder der Religiosität für das Verständnis des Romans. Auch beim Zimmermann-Zitat oben bzw. seiner Auslegung des musilschen Textes ist beobachtbar, wie jeder Interpret sich, die eigenen Prämissen stützenden Aussagen aus dem Primärkontext zurechtlegt. Dies ist problematisch, weil der Text Musils unvollendet blieb und auch viele Widersprüchlichkeiten aufweist. Ein Teil der Forscher beharrt nichtsdestotrotz auf der These, dass

1. „Gott ausnahmslos verdrängt wird“ (Goltschnigg 1974: 132; vgl. auch Fanta 2000; begrenzt Wagner-Egelhaaf 1989), wobei ein anderer, geringerer Teil, gleich die Antithese hierzu stellt und dokumentiert; die nämlich, dass

2. „Die Musilforschung mit ihrem Pauschalurteil, dass religiöse Ideen für die Romankonzeption nicht ernsthaft von Bedeutung seien, weitreichende Implikationen des Romans einfach ausblendet“ (Reinhardt 2003: 42; u. vgl. Osthövener 2005).

Walter Fanta meint zum Beispiel, dass es Musil grundsätzlich darum ging, die Möglichkeiten von Ekstase und deren sprachlichen Ausdruck zu erproben, jedoch nur geringfügig um den mystisch-religiösen Inhalt derselben (Fanta 2000: 294). Aus objektiven Gründen sollte diese Feststellung stark hinterfragt werden, da Musil eigens die *„Beziehung zu Gott“* bei Ulrich als vorausgesetzt kommentiert:

Von Anfang an ist die Beziehung auf Gott also einfach da. Es liegt also in Ulrich eine religiöse Tendenz. Er sucht Anschluss und unterlegt – merkwürdigerweise! – zunächst seiner rationalen Erklärungs- und Systematisierungstendenz die Berufung auf eine gleichsinnige Gottesvorstellung! [...] Die Utopie des *reinen 'anderen Zustands' mit ihrer Mündung in/ oder Abzweigung zu Gott.* (MoE: 1579)

Die Antworten, wie sie aus den Sekundärquellen hervorgehen, sind tatsächlich einander drastisch konträr, und natürlich darf man sich als Literaturforscher nicht dazu verführen lassen, die Meinung des Autors als letztes Wort zu handhaben. Nichtsdestotrotz wird deutlich, dass an der Vermittlung und objektiven Versöhnung dieser beiden Fronten etwas

geleistet werden muss. Darin würde auch das eigentliche Anliegen dieser Arbeit zu suchen sein, die begreift, dass die Möglichkeit einer Überbrückung der sich gegenüberstehenden Positionen verhandelbar offensteht.

Bis hierhin wurde der Bereich des Mystischen bei Musil zerlegt, um anhand von bestehenden Bezügen zum außerliterarischen mystischen Diskurs daraus ein tragbares Paradigma für die weitere Analyse des Romantextes zu gewinnen. Mit einbezogen wurde dabei der daran anschließende ideenhistorischen Kontext, woraus sich zum Großteil die Interdependenzen zwischen dem Romantext, den geistigen Zeittendenzen, sowie dem Themenkreis Mystik erklären lassen.

Zusammenfassend seien hier nochmals jene Elemente genannt, die sich auch als konstitutiv für eine Theorie des Mystischen bei Musil bzw. im MoE erwiesen haben: die Suche nach dem Selbst, die Unio Mystica, der Gottesbezug, die Dichotomie kataphatische/apophatische Sprache bzw. Aspekte der mystischen Erfahrung, Ekstase und die Sprachskepsis.

Weiteren Ausbau erfahren diese Elemente durch ihre Verknüpfungen mit anderen Diskursen bzw. Bereichen, wie z. B. Philosophie, Theologie, Psychologie, Ethik, Ästhetik sowie die Naturwissenschaften, worauf in folgenden Kapiteln näher eingegangen wird. Wichtig für uns wird, auf welche Art und Weise das Relationale dieser Überlappungen vor der Folie des Poietischen<sup>206</sup> sich konkret bei Musil und im Roman herstellt und welche Bedeutung ihm/ihnen dabei zukommt.

---

<sup>206</sup> Durch den Wortgebrauch des Poietischen wird das Moment des Schaffensprozesses des Autors ins Auge gefasst, daher das Dynamische, und nicht nur das Werk als Resultat, mit seiner Statik.

## II. 3. Das Mystische in den Essays

Faust: Das Spionieren, scheint's, ist deine Lust.  
Mephistopheles: Allwissend bin ich nicht; doch viel  
ist mir bewußt.

(Goethe, *Faust*)

### 1. Narrative Psychologie

In Musils Essays<sup>207</sup> und kunst-theoretischen Schriften findet sich viel Ideengut verstreut, das später so oder in leicht veränderter Form in den Roman einfließt. Das, was sich für den Ausbau des Bereichs des Mystischen im MoE als interessant erwiesen hat, wurde in der folgenden Übersicht berücksichtigt. Unter anderem auch weil Musils essayistischer Stil sprunghaft pointierend ist, darf diese Übersicht, den Anspruch auf Vollständigkeit nicht erheben. Das „Sprunghafte“ erklärt sich aus einer Tagebuchsnotiz und gehört einigermaßen zum Programm, das den „roten Faden des Erzählens“ nicht aus Kausalitätszusammenhängen herleiten möchte, sondern aus Assoziation und Analogie, d. h. auf einer „Mimesis ohne Kausalität“ (Žmegač 1995: 272) beruht, die daher ganz dem Impressionismus machscher Prägung entspricht:

Wir denken überhaupt nicht diskursiv sondern sprungweise. Die Täuschung ist dieselbe wie bei einem Kinematographen. Die willkürliche Aufmerksamkeit ist diskontinuierlich. Die passive scheinbar kontinuierlich. Da *die Fähigkeit des Aufmerkens, des sich denkenden Fühlens, die Wurzel aller cogito ergo sum – Erkenntnistheorie ist, so sind diese psychologischen Aufgaben von größter Wichtigkeit.* (TB-A: 22)

Ganz offensichtlich kann auch hier der Einfluss des wundtschen Apperzeptionsverständnisses kenntlich gemacht werden. Wundt spricht von einer passiven und aktiven Apperzeption, dabei ist durch die zwei Zuweisungen der gesamte Bewusstseinszustand gemeint, und nicht der „Vorgang der Apperzeption selbst“ (Bonacchi 1998:114). Durch die Apperzeption wird „irgend ein psychischer Inhalt zur klaren Auffassung gebracht“, weshalb Wundt jene als Willensvorgang betrachtet und mit

---

<sup>207</sup> Die Zitate aus den Essays in diesem Kapitel stammen alle aus dem 8. Bd. der Gesammelten Werke Robert Musils (GW8).

der Aufmerksamkeit gleichsetzt (Fahrenberg 2016: 59). Der Vorgang der Perzeption kontrastiert zum Vorgang der Apperzeption dadurch, dass dieser den „Eintritt der Vorstellung in das innere Blickfeld“ meint. Apperzeption hingegen meint den „Eintritt der Vorstellung in den inneren Blickpunkt“ und fokussiert die Vorstellung durch die Aufmerksamkeit (Wundt 1874: 718). „Inneres Blickfeld“ und „innerer Blickpunkt“ sind Bezeichnungen, die Wundt analog zur äußeren Wahrnehmung bildet. Darum versteht Wundt Bewusstsein auch als „inneres Sehen“ (ebd.: 717). Es gibt Stufen des Bewusstseins nach Wundt, innere und äußere Vorstellungen werden assoziativ geordnet und miteinander verknüpft. Unterbewusst bleibende Vorstellungen geben Dispositionen zum Vorstellen ab. Vorstellungen vom inneren Geschehen sind das, was unter die Bezeichnung „Seele“, „Inneres“ oder „unser Selbst“ fällt. Das Gemeingefühl ist auf Vorstellungen vom subjektiven Befinden aufgebaut, bleibt unbewusst und ist fast unmerklich an die objektive Sinneswahrnehmung an dieselben gebunden. Folglich kann dieses Gemeingefühl implizit als Konstituens eines Weltgefühls gedacht werden. Die „passive Apperzeption“ ist von Wundt durch ein „Gefühl des Erleidens“ gekennzeichnet, das jedoch bald in ein „Tätigkeitsgefühl“ umschlägt, weil der „neue Inhalt sich plötzlich und ohne vorbereitende Gefühlswirkung der Aufmerksamkeit auf[drängt]“. Die „aktive Apperzeption“ unterscheidet sich durch ein vorbereitendes Erwartungsgefühl von der passiven und ist auch durch ein Spannungsgefühl begleitet (vgl. Fahrenberg 2016: 59). Aus Wundts *Grundzügen der physiologischen Psychologie* geht auch hervor, dass Gefühle, welche an unsere Vorstellungen gebunden sind, sich ihrerseits zwischen den Gegensätzen des Gefallens und Missfallens bewegen (vgl. Wundt 1874: 691). Das ästhetische Gefühl entspringt den Verknüpfungsweisen der Empfindungen, wobei der Gefühlston der letzteren den sinnlichen Hintergrund abgibt, auf dem das ästhetische Gefühl sich abhebt. Weil es nicht deutlich genug bewusst gemacht werden kann, schreiben wir es vereinfacht dargestellt der ästhetischen Wirkung der Objektwelt zu, aber worum es eigentlich geht, ist, dass das ästhetische Gefühl für Wundt in der Wirkung der Vorstellungen auf unser Bewusstsein besteht (Wundt 1874: 695). In diesem Sinn steht Wundt, wie er selbst bezeugt, stark in der Tradition Kants.

Auf der anderen Seite ist auch für Wundt noch keine ästhetische Wirkung ohne Idee möglich. Letztlich sind ästhetische Gefühle psychologischen Dispositionen unseres Bewusstseins zu verdanken und entstehen auf komplexe Weise. Die Ausführungen

Wundts über das Bewusstsein bestätigen bloß noch einmal, dass bei Musil von ‚erzähltem Bewusstsein‘ ausgegangen werden kann, das nach dem zeittypischen Wissensstand der Psychologie konstituiert ist und erzähltechnisch aus deren Theoriebildung konstruiert wird. Die Dynamik des Erzählens ist dem Wechsel zwischen den beiden Grundvorgängen des Bewusstseins geschuldet: der Perzeption und der Apperzeption.

## **2. *Das Unanständige und Kranke in der Kunst* (1911)**

In *Das Unanständige und Kranke in der Kunst* (1911) bringt Musil Wichtiges zum Thema Moral in der Kunst zur Sprache. Ein zentraler Hinweis für das Inzestmotiv ist die Aussage, dass „ein Schriftsteller darauf beharren [würde]: auch eine Mutter, eine Schwester, bleibt nackt eine nackte Frau und wird es für das Bewusstsein vielleicht gerade erst unter Umständen, die dies am verwerflichsten erscheinen lassen“ (978). Im weiteren Verlauf wird die Position vertreten, dass „die Kunst das Unmoralische und Verwerfliche nicht nur darstellen, sondern auch lieben dürfe“. Natürlich wird die Antwort auf das *Wie* hier zum Thema gemacht. „Unmoralisches und Verwerfliches und Krankes“ solle es „vom Standpunkt der Gesellschaft“ aus zwar durchaus mit Recht geben, aber das daraufhin „Dargestellte – nicht die Darstellung“ – sei weder unanständig noch krank. Letztlich geht hierauf auch die für Musil so charakteristische Verbindung von Schreiben und Wissenschaft zurück, woran der Essayismusbegriff später anknüpfen wird:

Das Bedürfnis nach (künstlerischer) Darstellung empfinden, heißt – selbst dann, wenn Begierden des wirklichen Lebens Anstoß geben sollten – kein dringendes Bedürfnis nach ihrer direkten Befriedigung haben. Es heißt etwas darstellen: seine Beziehung zu hundert anderen Dingen darstellen; weil es objektiv nicht anders möglich ist, weil man nur so etwas begreifbar und fühlbar machen kann, ... wie ja auch wissenschaftliches Verständnis nur durch Vergleichen und Verknüpfen entsteht, wie menschliches Verstehen überhaupt entsteht. (979)

Ablesbar ist dabei gewissermaßen ein Programm, nach dem Schreiben eine epistemische Rolle zukommt, mit einer Ambition auf Totalität des Dargestellten und einer wissenschaftlichen Objektivität, mit dem Ziel etwas begreifbar und fühlbar zu machen. Wieder wird der Bereich des senti-mentalens aufgebrochen. Dieser findet sich auch im

Begriffspaar Ratiöides und Irratiöides einige Jahre später wieder. Um mit Goethe zu sprechen, für den Kunst Vermittlerin des Unaussprechlichen war, und auch mit Wittgenstein, für den der unsagbare Teil der Wirklichkeit tabuisiert und als mystisch benannt wird, kommt für Musil beides zusammen – und man könnte meinen, dass Kunst für ihn, ganz im Sinne der Strömungen der Jahrhundertwende, eine Vermittlerrolle zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und mystischem Sensitivismus übernehmen soll. „Auch [...] Kunst sucht Wissen; sie stellt das Unanständige und Kranke durch seine Beziehungen zum Anständigen und Gesunden dar, das heißt nichts anderes als: sie erweitert ihr Wissen vom Anständigen und Gesunden“ (980).

„Das Bewußtsein bohrt sich seine Zugänge“, schreibt Musil, dabei ist die Analyse ein wichtiges Werkzeug des Künstlers, denn “der Eindruck, den der Künstler erhält, zerlegt sich in ihm, und die Bestandteile losgelöst gewinnen unerwartet plötzlich Beziehungen zu oft ganz anderen Gegenständen, deren Zerlegung dabei unwillkürlich mit anklingt“ (980). Das Ergebnis des künstlerischen Eindrucks, die geschilderte Vorstellung, ist zwar immer von Unbestimmtheit und Ungenauigkeit geprägt, doch legt sie nichtsdestotrotz Konturen einer seelischen Verwandtschaft offen, die sich aus „Gefühls-, Willens- und Gedankenzusammenhängen“ dunkel herauskristallisiert (vgl. ebd.). Das Wechselverhältnis zwischen gesunden und kranken, normalen und abnormalen Elementen des Seelenlebens als Gegenstand der Darstellung teilt die Literatur also mit der Psychologie.

Das Essay nach Musils Berliner Zeit geschrieben wurde und dadurch deutliche Spuren seines Psychologie-Studiums trägt, überrascht diese Nähe zu psychologischen Fragestellungen nicht. Immer wieder sickert unter anderen Einflüssen auch der Machs durch. Ergänzend dazu kann vom poetische Prinzip, das vertreten wird, gesagt werden, dass es eindeutig auf ein chemisches Modell zurückzuführen ist (vgl. 982). Dem Korrespondieren zwischen Atomen als Elementen der materiellen Wirklichkeit und jenen immateriellen Elementen des seelischen Aufbaus des Menschen liegt eine Analogie zugrunde. Es sind daher die Naturwissenschaften, die für den literarischen Diskurs strukturgebende Impulse liefern.

Das Fazit des Essays läuft auf die Aussage hinaus, dass von einer geometrischen Grenzziehung zwischen seelischer Gesundheit und Krankheit, Moral und Unmoral abzusehen ist. Diese fiele nämlich zu grob aus, stattdessen geht die Intention dahin, dass

es keine Perversität oder Unmoral gibt, der nicht die Korrelate Gesundheit und Moral gegenübergestellt werden könnten. Alle Bestandteile der krankhaften Komposition finden sich analog auch in gesunden Verhältnissen der Seele wieder. Jede Perversität lässt sich ja erst durch ihren Aufbau aus dem Normalen darstellen, weil man die Darstellung sonst gar nicht verstünde. Erneut ist die Analogie als Gestaltungsmodell der möglichen Verknüpfungen von assoziierbaren Gegenstandsbereichen zu erkennen. An den Figuren Clarisse und Moosbrugger<sup>208</sup> wird die angesprochene Tendenz ganz deutlich, aber auch in der Erzählung *Vollendung der Liebe* (156–194). Musil plädiert dafür, dass für das Kranke und Unmoralische in der Kunst die Grenzen sich anders bestimmen lassen müssten, und dass man auch im wirklichen Leben anders denken lernen müsse, um Kunst zu verstehen. Hier liegt also die Wurzel eines Kunstverständnisses, das sich über das Anders-Denken-des-Gegenstandes erst als Kunst definiert.

Ein möglicher Rückschluss, an dem ich festhalten möchte, ist, dass man Musils Figuren anhand dieser Ausgangsposition des Autors von Anfang an als Anti-Helden codiert lesen müsste, um dann anhand der gesunden Bestandteile auf ein moralisches Urbild zu schließen (vgl. 982), ein idealisiertes und dadurch utopisches selbstverständlich. Die Spannungen liegen zum Teil darin, dass das Kranke eine Rehabilitierung im Rahmen der *conditio humana* erfährt, mal davon abgesehen, dass das Kranke an sich ein bestimmungsbedürftiges Konstrukt darstellt. Diese Problematisierung ist nicht Teil der musilschen Erörterung, denn ohne den Dualismus von krank–gesund abzulegen, versucht er eine ästhetisch-psychologische Relativierung vorzunehmen, die notgedrungen unkonkret anmutet.

Moralische Betrachtungen sind daher ein mitbestimmender Aspekt des mystischen Kontexts, aber nur innerhalb dieses spezifisch musilschen Verständnisses von Unmoral, dem Etwas abhandengekommen ist, ohne genau mit dem Finger darauf verweisen zu können, worin dieses eigentlich bestünde. Dem bekannten Motto Adornos, dass es „*kein richtiges Leben im Falschen gibt*“, steht die von Musil proklamierte Suche nach dem “rechten” Leben und besonders im MoE die ironische Gebrochenheit des Ausgesagten nahe.

---

<sup>208</sup> Vgl. auch das Essay *Moralische Fruchtbarkeit* (1913): „Die Tat ist eine Stammelsprache dafür, ob es sich um einen Helden, einen Heiligen oder einen Verbrecher handelt. Noch der Lustmörder ist in irgendeinem Winkel voll innerer Verletztheit und heimlicher Werbung, irgendwo tut ihm die Welt unrecht wie einem Kinde und er hat nicht die Fähigkeit, es anders auszudrücken als so, wie es ihm schon einmal gelingt [...]“ (1004 u. vgl. auch MoE: 121).

Noch 1924 schreibt Musil in einem nachgelassenen Essayfragment, dass er sich „durch viele Jahre als Dichter sagen lassen müssen, dass [s]eine Figuren abnormal seien, weil [er] den Grundsatz der moral. Energieverwandlung ihnen als Sittengesetz gab (Kein Kritiker hat es bemerkt!)“, wo doch „mit der Ablenkung und Umbiegung des Bösen in Gutes der ungar. Psychiater L. in einer Wiener Erziehungsberatungsstelle verblüffende praktische Erfolge erzielt [hat]“<sup>209</sup> (1401). Musil setzt sich hier wohl oder übel mit einigen Tendenzen der Kinderpsychologie psychoanalytischer Prägung auseinander.

Die Essays als Krippe der Poetik und Werkstatt des Romanciers Musil geben Einblicke in den Entwicklungsprozess eines literarischen Diskurses. Wie gelungen bei Musil die Umwandlung der ideellen Struktur in eine sprachlogische verlief, wurde seitens der Kritik immer wieder thematisiert.

### **3. *Das Geistliche, der Modernismus und die Metaphysik (1912)***

Aus *Das Geistliche, der Modernismus und die Metaphysik* (987–992), einem Essay, das dem Titel nach vielversprechend klingt, lässt sich verhältnismäßig wenig schließen. Dort bezieht Musil die Position eines Gegners des Modernismus, hinter dem er einen Protestantismus stehen sieht, d. h. den Versuch, die Religion mit bürgerlicher Vernunft, und wohl auch Moral zu durchdringen. Denn dieser sei gleichwohl wider die Vernunft gerichtet, wie auch gegen das Religiöse. Mehr noch, im Hinblick auf den Katholizismus stelle der Modernismus die Vernunft der verstaatlichten bürgerlichen Gesellschaft dar. Diese Vernunft sei eine ökonomische, welche den Boden der gesicherten Erfahrung nur soweit verlässt, um einen zusammenfassenden Überblick über die Gegenwart nicht zu verlieren. Den Aufschrei seiner Zeit nach (mehr) Gefühlserkenntnis stuft Musil in diesem Zusammenhang noch als „verderblich“ ein. Von einer vernünftigen Zeit mehr Gefühl einzufordern, hieße mehr an unartikulierte Gefühl zu produzieren. Aus der Position eines „akademischen Kleinbürgertums“ bedeutet dies zum Zwecke der „Befriedigung des Gemüts“, um die diagnostizierte „Seelenlosigkeit“, den „öden Materialismus“ zu überwinden und mit dem Endziel einen harmonisierenden Ausgleich des Weltbildes zu stiften, einen „Allgeist, eine Weltseele oder einen Gott zu erfinden“ (vgl. 989). Musils Gegenstück dazu gibt die Forderung nach mehr „Exaktheit des Denkens“ ab. Dieses

---

<sup>209</sup> Vgl. hierzu auch bei Corino in Bezug auf Machs Einfluss auf Musil u. a. „das Prinzip der Erhaltung der Energie“ (2003: 309).



Motiv taucht im MoE unter der Bezeichnung „Utopie der Exaktheit“ oder „die Utopie des exakten Lebens“ auf (vgl. MoE: 244–247). Doch zur Zeit der Niederschrift dieses Essays vertrat Musil noch die Meinung, dass es keine Gefühls- und keine sonstige zweite Art Erkenntnis gibt, die gegen die wissenschaftliche gerichtet, bestehen könnte (ebd.).

#### **4. *Der mathematische Mensch* (1913)**

Dem Motiv eines *Generalsekretariats der Genauigkeit und Seele*<sup>210</sup>, so wie dem *Möglichkeitssinn*, wird in den Reflexionen aus *Der mathematische Mensch* (1004–1008) vorgegriffen. Indem Mathematik ironisch als eine „geistige Idealapparatur“ dargestellt wird, mit dem „Zweck und Erfolg, alle überhaupt möglichen Fälle prinzipiell vorzudenken“ (1005). Das ist „Triumph der geistigen Organisation“, heißt es zuerst sarkastisch pointierend, dann wieder nüchtern, es sei „erkenntnis-theoretisch betrachtet Ökonomie“. Trotzdem fehlt es Musil nicht an Enthusiasmus, wenn er den Beruf seines zukünftigen Helden Ulrich, des Mathematikers, faktual umschreibt: „Er dient der Wahrheit, das heißt seinem Schicksal und nicht dessen Zweck. Mag der Effekt tausendmal Ökonomie sein, immanent ist das Alledahingeben und Passion. Die Mathematik ist Tapferkeitsluxus der reinen Ratio, einer der wenigen, die es heute gibt“ (1006).

Bezeichnend für diese Darbietung des frühen Musil sind einerseits das überspitzte Pathos, das mit dem Wort Schicksal arbeitet, wo der Sinn es so gar nicht fordert und darum anmaßend abfährt, zweitens der unkritische Glaube an Wertvorstellungen, wie es z. B. die Wahrheit ist, deren Gültigkeitsbereich einmal innerhalb der Naturwissenschaften und an anderer Stelle innerhalb der Geisteswissenschaften verortet wird. Auch eine bieder passionierte Forscherethik sticht stark ins Auge, im Rahmen derer das Wort „Alledahingeben“ fällt, deren eigentliches Bedeutungsfeld die Sphäre der Liebe oder Lust wäre. Solche Stellen können dem genauen Leser schon Anstoß sein für eine Charakterisierung des musilschen Stils, die besonders bei seinen Vergleichen zutrifft – die Vermischung von disparaten Bereichen.

---

<sup>210</sup> Auch im Essay *Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste* (1922), unter 15, beklagt Musil, dass das Leben, das uns umfängt, ohne Ordnungsbegriffe sei. „Die Tatsachen der Vergangenheit, die Tatsachen der Einzelwissenschaften, die Tatsachen des Lebens überdecken uns ungeordnet. [...] [U]nserer Zeit fehle die Synthese oder die Kultur oder die Religiosität oder die Gemeinschaft [...]“ (1087).

Aus der Beobachtung geht hervor, dass die strukturelle Seite der Essays als ein Fingerabdruck des Bewusstseins gelesen werden kann, dem es gar nicht daran liegt, dass ein gewisser Kohärenzbruch stattfindet, der eine A-logik, eine stille Kontradiktion erkennen lässt möglicherweise einen Sprung in der Sprache oder in dem des dahinterstehenden Bildes. Es handelt sich um den Versuch Musils im Sinne Dostojewskis „das neue Wort zu sagen“ oder eben, um das, was nicht zuletzt Foucault erkannt und als „die Figur des überschreitenden Wortes“, als „die Rede der Überschreitung“ bezeichnet. Das Dahinter verweist m. E. bei Musil auf ein kategoriales Durcheinander, das Poesie allgemein definiert: ein Wirrwarr von Kategorien bzw. kategorialen Zuschreibungen, daher Zuschreibungsmöglichkeiten. Das Schreibsubjekt steht vor dem offenen Horizont des Sprachmeeres und ist unentschlossen.

Den großen praktischen Nutzen der Mathematik sieht der Autor in der graduellen Errichtung der Zivilisation, wie wir sie heute kennen. Doch das eigentlich Ausschlaggebende ist, dass „es heute keine zweite Möglichkeit so *phantastischen Gefühls* wie die des Mathematikers [gibt]“ (1006). Den Vorteil der Mathematiker gegenüber anderen, vor allem Geisteswissenschaftlern, sieht er in den sich stets erfolgreich materialisierenden Ideen. Dem gegenüber stehen „wir [gemeint sind u. a. auch die Dichter] anderen“, die „nach der Aufklärungszeit den Mut sinken ließen. Ein kleines Mißlingen genügte, uns vom Verstand abzubringen [...]“ (1007).

Musil sieht seine Zeit auffällig verdächtig gegen den Rationalismus geworden. Seine Zeitgenossen – wobei er sich selbst, indem er das kollektive „wir“ gebraucht, miteinbezieht, – „plärren für das Gefühl gegen den Intellekt und vergessen, daß Gefühl ohne diesen – abgesehen von Ausnahmefällen – eine Sache so dick wie ein Mops ist“ (ebd.). Dass Musil mit diesem letzten Vergleich, dem Leser seines Essays auf die ihm eigene Art und Weise ein Rätsel aufgibt, wird sich im MoE erst recht als Irritation und eine Herausforderung an die Interpretation herausstellen. Ein solches rhetorisches Vorgehen weiß Musil durchaus zu kritisieren, jedoch an anderen, wie es eine Stelle andernorts belegt. Dort ist zu lesen, dass

es heute viele Literaten [gibt], die auf die Analyse erbost und sich mit der Synthese schmeicheln. Ihr Scheinreich ist dieses: Bei fortgesetzter Ausübung von Partialanalysen oder -synthesen [...] wird schließlich alles mit allem verwandt,

aus allem ableitbar, das Geschehen zerfällt in Ähnlichkeiten und schrankenlose Kombinationsmöglichkeiten. (1008)

Retrospektiv betrachtet wäre dies durchaus als Selbstkritik zu verstehen, würde man Musil mit Musil lesen dürfen, was man in gewissem Grade auch kann, wo die eigene Theorie sich gegen die eigene Praxis wendet. Immerhin bleibt der Mathematiker bis zum Ende des Textes eine „Analogie für den geistigen Menschen, der kommen wird“ (1007). Es überrascht jedoch, dass die Schlussbemerkungen eine ganz andere Mitteilung an den Leser enthalten. Es geht um den Erhalt der Kultur. Da habe früher Einheitsstiftendes, wie Religion und gesellschaftliche Formen es sind, versagt. Der Kunst sei es als einziger in dieser Hinsicht zukunftsfruchtig in die Hand gegeben, einheitsstiftend zu wirken. Dadurch ist mit dieser Aufgabe mittelbar der Dichter beauftragt, denn nur er vermag es, dem Absolutismus des Rationalen, dem die geistige Energie anheimgefallen ist, zu widerstehen. Nicht das bloße Wissen sei mehr Ziel, sondern das Denken, dass sich seinerzeit ausschließlich ins Rationale und Wissenschaftliche festgefahren hat (vgl. 1007). Der Verstand als Stellvertreter des Denkens „frißt um sich und sobald er das Gefühl erfaßt, wird er Geist“ (1007f.). „Diesen Schritt zu tun, ist Sache der Dichter. Sie haben für ihn nicht irgendeine Methode zu lernen – Psychologie, um Gotteswillen, oder so – sondern nur Ansprüche“ (1008). Es geht also um die Verbindung von Ratio und Gefühl zum Geist, der den wahren Gegenstand des Dichters darstellt.

Noch eine Beobachtung mit gewisser Tragweite für den MoE ist das stete konservativ anlautende Beharren Musils auf den durch die Postmoderne überholt erscheinenden Kategorien, wie es Seele<sup>211</sup> (vgl. z. B. „Seele ist eine Komplikation von Gefühl und Verstand“, 1315) und Geist sind. Dabei wird der Leser selten und eher verstreut darüber aufgeklärt, was der Autor darunter versteht. Beide Begriffe stellen als Wortwahl Modebegriffe der Wiener Moderne dar, besonders ihrer

---

<sup>211</sup> Wie viel Musil von seinen Zeitgenossen abgespickt hat, ist unüberblickbar und dazu von der Forschung recht oft beklagt worden. Von W. Rathenau z. B. ist der Seelenbegriff erheblich entlehnt. Ironischerweise beklagte gerade Rathenau in einem Brief an F. Blei die „tiefe Geringschätzung“ und auch eine „feindselige Stellung“, welche sein Lebenswerk durch die Rezension Musils (1015–1019) zu *Zur Mechanik des Geistes* (1913) erfahren hat, weil sich historisch (im Sinne von Musils Anleihen und recht freien Übernahmen von fremden Gedankengut) gerade das Gegenteil einstellte (vgl. Heimböckel 1996: 194). Vgl. hierzu: „Die Seele – Inbegriff alles Schöpferischen und Intuitiven im Gegensatz zum Zweckgerichteten des bloß intellektuellen und mechanischen Denkens [...]“ (Rathenau, zit. n. ebd.: 193). Vgl. auch den Eintrag *Seele* des Online-Lexikons zum MoE der Uni Saarland (Becker 2009). Bemerkenswert und festzuhalten ist auch der Irrationalismus als Generalzug der Epoche.

populärphilosophischen Schriften. Sie gehören dadurch schon zu wichtigen Schlaglichtern bei Musil selbst und zeugen gleichzeitig auch von einem nicht gerade nahtlos verlaufenden Ablösungsprozess der klassisch verstandenen Metaphysik und philosophischen Erkenntnistheorie durch die moderne Physiologie und Psychologie (vgl. Kimmich/Wilke 2011: 39, 43). Bestätigung hierfür liefert nicht zuletzt die Entwicklung der Gefühlspsychologie, die ein Teil des *epistemologischen Paradigmawechsels* (ebd.) vom 19. ins 20. Jahrhundert war, der sich von der spekulativen Philosophie zur Wissenschaft hin vollzog. Im MoE wird in den Kapiteln zur Figur Diotimas der Begriff Seele abgehandelt; hier sei daraufhin nur verwiesen, aus dem Grund, dass ein Einlassen auf beide Begriffe, sowohl Seele als auch Geist, eine eigenständige Untersuchung wert ist.

### **5. Analyse und Synthese (1913)**

Licht auf Musils Gleichnis-Verständnis wirft der knappe Essay *Analyse und Synthese* (1008f.). Beide Tätigkeiten hält der Autor für das Gleichnis für konstitutiv – denn jedes ist eine „ungewollte Analyse, und auch eine Synthese [wie auch jedes Verstehen]“. „Nachdenkende Menschen sind immer analytisch. Dichter sind analytisch. [...] Und man versteht eine Erscheinung, indem man erkennt, wie sie entsteht oder wie sie zusammengesetzt ist, verwandt, verbindbar mit anderen ist.“ (1008) Als würde Musil mit diesen Worten sein eigenes poetisches Prinzip umschreiben, die Schaffensmatrix seines Schreibens auf den Punkt genau antizipierend. Hier geht der Autor auch auf den Vorwurf ein, der Dichter (Musil hat wohl seine eigenen Kritiker im Sinn) dürfe bei seinen Analysen nicht psychologisieren. Denn es handele sich dabei eigentlich „nirgends um Psychologie, eher um ethische Experimente“ und um ein „emotio-rationales und sentimentales Denken“. Als unbewusste Autokritik könnte wieder der Punkt genommen werden, unter dem Musil dem fiktiven Gegenüber den Vorwurf macht, dass „ein Vertrautsein mit inneren Möglichkeiten noch keine Wirklichkeit ergibt“ (1008). Es taucht hier auch der Begriff der „moralischen Phantasie“ auf, der gegen Ende des MoE eine Schlüsselrolle spielt. Der Schluss enthält den Ratschlag, man möge sich als Dichter dem Wunsch nach einer „Entkomplizierung der Literatur und des Lebens, nach homerischer oder nach religiöser Stimmung, nach Einheitlichkeit oder Ganzheit“ mit Misstrauen widersetzen.

## 6. Anmerkungen zu einer Metapsychik (1914)

Was eine erste systematische ‚Theorie des Mystischen‘ andeuten lässt, liest sich vor allem in *Anmerkungen zu einer Metapsychik* (1015–1019), einer Kritik zu Walter Rathenaus Buch *Zur Mechanik des Geistes* (1913), die innerhalb der vorliegenden Arbeit bereits Erwähnung fanden. Es ist nicht das einzige Buch von Rathenau, das Musil beeinflusste. Referenzen zur *Kritik der Zeit* (1912) finden sich besonders in Bezug auf den Begriff der *Seele* (s. o.), aber auch in Bezug auf Ulrich und Agathes rousseauistischen Rückzug ins *Reich Gottes*<sup>212</sup> in privato im Fragment gebliebenen 55. Kapitel *Atemzüge eines Sommertages* (MoE: 1143–1150).

Was Musil in seiner Rezension recht kritisch durchlöchert, fließt einige Jahre später in immer noch erkennbarer Form in sein Werk ein und erleuchtet so manches Fragezeichen. An erster Stelle gilt Musils Hohn dem Jenseitsglauben Rathenaus und der romantisch-schwärmerischen Über-Sinnlichkeit der Stellungnahme, aber auch den vielen unvermeidlichen nicht wegretuschierbaren Einflüssen, die auf Rathenau einwirkten, wie Eucken, Bergson, Novalis und auch Emerson. Diese las und kannte ja auch Musil selbst. Aus diesem Grund verwundert es nicht, wenn er Verständnis zeigt für die „Gefühlsmannigfaltigkeit“ (1016), die bei Rathenau aufkomme. Musil leugnet hier nicht ganz den Wert und die „Vorstellung von der Ewigkeit eines den persönlichen umfassenden Gesamtgeistes“ – der ein „Ethos fürs Diesseits“ (1015) in sich birgt. Nur sieht er es nicht so optimistisch, so einseitig darstellbar. Die von Rathenau dem Menschen abgeforderten Ideale hält Musil schlicht für unrealistisch: Der „seelenvolle Mensch“ in *Zur Mechanik des Geistes* sei bloßes Konstrukt. Das Buch beharre unzeitgemäß auf einer Polarisierung von Gut und Böse bzw. Himmel und Hölle, wo Musil zufolge gerade irgendeine Mischung dieser Gegensätze den Nährboden für die Zeitfragen abbilde. Den Grund für diese Annahme sieht er in Rathenaus Vorliebe für Zustände, die als „Erlebnis der Seele oder der Liebe“ (1017) benannt werden. „Seine Beschreibung in diesem Buch

---

<sup>212</sup> vgl. „In dem Maße, in dem die Menschen sich von den selbstgeschaffenen Qualen der Mechanisierung befreien und zum Erlebnis der Seele vordringen würden, würden sie den Verlockungen und Gefahren des mechanisierten Zeitalters widerstehen und in eine höhere Existenzform des menschlichen Seins aufsteigen, die Rathenau in Vorwegnahme dessen, was er in *„Zur Mechanik des Geistes“* zur Hauptingredienz seines philosophischen Denkens machte, als ‚Reich der Seele und der Liebe‘ bezeichnete, das auch ‚das Reich Gottes genannt werden‘ könne, ‚weil es seinen Schwerpunkt vom geistig Individuellen in das seelisch Universelle‘ verlege.“ (zit. n. Heimböckel 1996: 192f.)

ist schön, wenn sie stofflich auch kaum etwas Neues bieten kann. Es ist das Grunderlebnis der Mystik.“ (ebd.) Auffallend hart hört sich dieser Vorwurf Musils an, wo dieser als Urteil, auf den MoE übertragen, gerade gegen ihn selbst Geltung hätte.

Dieses „*Grunderlebnis der Mystik*“, eine Umschreibung für den später entwickelten Begriff des *anderen Zustands*, entsteht bei Musil folglich aus dem Rückbezug auf die *Mechanik des Geistes*,

durch ein der Liebeskraft analoges Streben, eine namenlose Konzentrationskraft, ein inneres Sammeln, Vereinigen der intuitiven Kräfte. Weder eine Kraft, noch eine Tätigkeit, noch ein Schmerz muß überwunden werden, sondern Erstarrung. Diese Liebe versenkt sich in die Natur und verliert sich nicht; sie ruht gleichsam mit ausgebreiteten Schwingen über der Erscheinungswelt. Das Wollen löst sich, wir sind nicht wir selbst und doch zum erstenmal wir selbst (1017).

In diesem Augenblick erwache auch die Seele. Interessanterweise stellt sich bereits hier ein Bezug zwischen dem mystischen und dem moralischen Zustand ein – „Es gibt kein ethisches Handeln, sondern nur einen ethischen Zustand, innerhalb dessen ein unsittliches Tun und Sein nicht mehr möglich ist“ (1017). Die entsprechende Stelle hierzu befindet sich im 12. Kapitel des zweiten Buches *Heilige Gespräche. Wechselvoller Fortgang*, in dem sich die Geschwister über den besonderen Zustand der Mystiker unterhalten und versuchen ihren eigenen, den aZ, zu verstehen:

„Man besitzt nichts auf der Welt, man hält nichts mehr fest, man wird von nichts festgehalten“ sagte Agathe. „Es ist alles wie ein hoher Baum, an dem sich kein Blatt regt. Und man kann nichts Niedriges tun in diesem Zustand.“ „Man sagt, es könne in diesem Zustand nichts geschehen, was nicht mit ihm übereinstimmte“ ergänzte Ulrich. [...] „[...] [D]as Schlechte kann nicht geschehen, weil im gleichen Augenblick die Stille und Klarheit zerreißt und der wunderbare Zustand aufhört.“ (MoE: 763)

Im Essay interpretiert Musil diese Überwindung der moralischen Hinterfragung im mystischen Zustand zu einer Relativierung der moralischen Wertvorstellungen hin. Es

geht dabei nicht um „preisen“ oder „verachten“ im moralischen Sinne, sondern darum, ob das „Werden der Seele“ „gehemmt oder gefördert“ wird (1017). Diese Relativierung klingt stellenweise noch durch das Inzestmotiv im MoE mit.

Mit einem Satz ist auch auf die Erfahrung als unabdingbare Notwendigkeit für das Verständnis des mystischen Zustands verwiesen. Musil subsumiert in einigen Sätzen dessen Hauptmerkmale:

Man ist im Zustand der Erweckung, den alle Mystiker als den Eintritt in eine neue Existenz gepriesen haben. An dem Sinnbild der Welt, das wir empfangen, sind zentrale Faktoren ja stets beteiligt; in diesem veränderten Zustand liegt ein seltsamer Gefühlston über der Welt, sie erscheint selbst verändert. Und man fühlt, dass die wunderbare Bewegung schon zu erstarren beginnt, wie sie der Verstand in Worte fassen will. (1018)

Deutlich erkennbar auch ohne Musils Hinweis ist, wie sehr der „Zustand“ an die *Unio Mystica*, wie sie weiter oben beschrieben wurde, anlehnt. Was an der Beschreibung jedoch als innovativ auffällt, ist die Betonung von deren Gefühlsebene. Durch das veränderte Gefühl verändert die Welt sich dem fühlenden Subjekt mit. Ohne Voraussetzung einer Vermittlerinstanz wäre dieser Vorgang theoretisch nicht fassbar. Die fühlbare (gefühlhafte) Dimension des „Sinnbildes der Welt“, das der Mensch nach obigem Zitat empfängt, wurde daher, wie bereits erörtert, mit dem Wort *Weltgefühl* umfasst. Hier sieht man auch deutlich, inwieweit der aZ Musils als Idee theoretisch an Rathenaus Konzepte aus der *Mechanik des Geistes* anknüpft. Ein Hauptbegriff in diesem Zusammenhang ist, wie bereits angedeutet, das Wort *Erleben* – die Beschreibungen Rathenaus sind „erfüllt von Erleben“ (1018) – „Wer den Zustand nicht kennt, dem ist er nicht zu bezeichnen“ (ebd.). Erleben und Erkennen werden hier zu einer einheitlichen Perspektive, die im Kapitel zum ideenhistorischen Kontext als Lebensphilosophie identifiziert wurde.

Einige Schlüsselwörter aus dem sprachlichen Umkreis dieses Essays sind „Gefühlserkenntnise“, „berührte[r] Verstand“, „sich nachfühlend in den Bann solcher Stimmungen [versetzen]“, „Augenblick[e] solcher Eingebung“ usw. (1018). Alle zeugen

von der enormen Wichtigkeit des Bereichs des Gefühls und dessen sprachlicher Differenziertheit bei Musil.

Den Vorsatz Rathenaus, „aus diesem Zustand heraus eine Philosophie zu schreiben“, deutet Musil positiv, denn – „der Zustand ist menschlich wichtig“ (1018). Wahrscheinlich datieren die ersten ernsteren Überlegungen zum späteren Syntagma *anderer Zustand* gerade aus dieser Zeit, wo Musil unter *dem Zustand* das „Grunderlebnis der Mystiker“ versteht, das sich in der Essayistik mit Erlebnis der Seele oder der Liebe bezeichnet findet (vgl. 1017).

Dennoch sieht Musil diesen Versuch Rathenaus im Buch als gescheitert an, denn „bei der Ausführung [...] fehlte das Erlebnis und an Stelle der Gefühlsmystik trat eine rationale“ (1019). Den Schlussstrich zieht Musil, indem er die Frage einer „Mittelzone“ (ebd.) aufwirft, in der sich künstlerisches und wissenschaftliches Denken berühren sollten. So wäre der Missstand zu umgehen, dass, „was ein Griff in der Tiefe erfaßte“, diesem „auf dem Weg zur Oberfläche wieder entrinnt“ (ebd.).

Zu *dem Zustand* (dem Erlebnis) gibt es für Musil drei Wege:

1. Man kann das Erlebnis als ein seltenes und fragiles betrachten, was es auch ist, dessen Bedingungen man untersucht, dessen Gehalt man an anderen Lebensgehalten erprobt, für das man den gebührenden Platz in sich sucht. [...] wobei die normalen Innenzonen Richtzentrum bleiben (1018).
2. Oder man versucht den Zustand des inneren Schauens zum Lebenszustand zu verlängern und gibt die Normalität für ihn preis. Die religiösen Mystiker hatten dafür die Konvention Gott. Sie sanken in Gott hinein und wurden aus ihm wieder hinausgeworfen, aber Gott blieb als ständige Möglichkeit, als manchmal erreichte Wirklichkeit und der Zustand erreichte durch die Anknüpfung an seine Existenz Breite und Stete. (ebd.)

Doch Musil weiß, dass das heute so nicht möglich ist:



3. [E]s bleibt ein dritter Weg: [...] dass man aus dem einen Erlebnis heraus den Geist des dazugehörigen Menschen konstruiere und mit diesem Geist dann statt mit dem Verstand die Welt denke. (1018f.)

In dieser letzten Möglichkeit komprimiert Musil Rathenaus als gescheitert deklarierte Absicht mit dem Buch, das er rezensiert.

Für diesen dritten, fast wie ein Manifest anmutenden, Weg entscheidet Musil sich dann auch tatsächlich Jahre später bei der Arbeit am MoE. Davon zeugt seine Hauptfigur Ulrich. Nach allen drei Punkten kann man knapp das vorgefasste Fundament des mit dem im MoE fokussierten *anderen Zustand* erblicken. Eine bildliche Darstellung, die den Zustand als Kernkonzept des schöpferischen Habitus des Autors bestätigt, überliefert Musils Nachlass, wo Musil in Form eines Diagramms an den zentral gesetzten Bereich des aZ kreisförmig andere Lebensbereiche (von Norden nach Westen betrachtet) anbindet, wie es: Politik, Ideologie und Moral, Essay und Geist, Lebensäußerung, Dichtung, Ethik und Mystik sind (s. o. Abb.1).

### **7. Skizze der Erkenntnis des Dichters (1918)**

Die *Skizze der Erkenntnis des Dichters* (1025–1030) kreist um die Bedingungen, sowie die Art und Weise, als auch das Gebiet der dichterischen Erkenntnis. Der Dichter wird zu Anfang als der Mensch beschrieben, „dem die rettungslose Einsamkeit des Ich in der Welt und zwischen den Menschen am stärksten zu Bewußtsein kommt“. Im 40. Kapitel *Ein Mann mit allen Eigenschaften, aber sie sind ihm gleichgültig* [...] heißt es:

Er [Ulrich] vergaß sein Alter, er stellte sich vor, er wäre zwanzig: [...] zu allem, was es gab, zog ihn etwas hin, und etwas Stärkeres ließ ihn nicht dazu kommen. Warum lebte er also unklar und unentschieden? Ohne Zweifel, sagte er sich was ihn in eine abgeschiedene und unbenannte Daseinsform bannte, war nichts als der Zwang zu jenem Lösen und Binden der Welt, das man mit einem Wort, dem man nicht gerne allein begegnet, Geist nennt. Und Ulrich wußte selbst nicht warum, aber er wurde mit einemmal traurig und dachte: ‘Ich liebe mich einfach selbst nicht. ‘ In dem erfrorenen, versteinerten Körper der Stadt fühlte er ganz zu innerst sein Herz schlagen. Da war etwas in ihm, das hatte nirgends bleiben wollen, hatte

sich die Wände der Welt entlang gefühlt und gedacht, es gibt ja noch Millionen anderer Wände; dieser langsam erkaltende, lächerliche Tropfen Ich, der sein Feuer, den winzigen Glutkern nicht abgeben wollte.

Ähnlich prägnant wird das Gefühl der Einsamkeit auch in *Die Vollendung der Liebe* (1911) gefasst „... ist nicht jedes Gehirn ... mittaghelles Alleinsein“ (GW6: 158 u. GW8: 1314).

Den Künstler kennzeichnet genauso wie später Ulrich „eine bestimmte Erkenntnishaltung und Erkenntniserfahrung wie auch die dieser entsprechende Objektswelt“ (1026). Hier stellt Musil seine vielzitierte Dichotomie zwischen ratioïdem und nicht ratioïdem Gebiet auf, indem er das Verständnis des Dichters zur Welt mit seinem Gegenteil einleitet – dem Menschen mit dem festen Punkt a, dem rationalen Menschen auf ratioïdem Gebiet (vgl. ebd.).

Dieses ratioïde Gebiet umfaßt [...] – alles wissenschaftlich Systematisierbare, in Gesetze und Regeln zusammenfaßbare, vor allem also die physische Natur. [...] Vor allen Dingen aber schon [ist es gekennzeichnet] dadurch, dass sich die Tatsachen auf diesem Gebiet eindeutig beschreiben und vermitteln lassen. (1026f.)

Zu dessen Umkreis gehören „Vorstellungen, deren subjektiver Anteil ihre objektive, universal übertragbare Bedeutung nicht mindert“ (1027). Das „Fest[e]“ ist das bezeichnende Fundament dieses Gebietes, und auch das Konstante, das Nicht-in-Betracht-Kommen einer Abweichung, ist ein grundlegendes Charakteristikum. Doch „zu unterst schwankt auch hier der Boden. Die tiefsten Grundlagen der Mathematik sind logisch ungesichert, die Gesetze der Physik gelten nur angenähert, und die Gestirne bewegen sich in einem Koordinatensystem, das nirgends einen Ort hat.“ (1027) Dennoch hofft man, alles sei noch in Ordnung zu bringen, wofür Archimedes mit seinem „einen festen Punkt“ das Sinnbild liefert (vgl. ebd.). Diese rationale Hoffnung habe über die Jahrhunderte hinweg eine geistige Solidarität der Menschheit entstehen lassen, die ein Glaube oder eine Kirche nicht zu leisten vermocht haben (vgl. ebd.).

Schwierig wird es, so Musil, wenn man versucht diesen Erfolg auf dem moralischen Gebiet nach demselben Schema zu wiederholen. „Die heute noch

herrschende Ethik ist ihrer Methode nach eine statische, mit dem Festen als Grundbegriff“ (1027). Musil veranschaulicht am Beispiel der Abwandlung des fünften Gebotes ihre Unhaltbarkeit unter den Voraussetzungen des modernen Zeitalters<sup>213</sup>. Möchte man für diesen Vorgang, der „die Moral zum Untergang reif“ erscheinen lässt, eine „einheitliche rationale Formel“ suchen, so findet Musil den Vergleich mit einem Sieb als gelungen, um zu veranschaulichen, dass, wie es bei der Moral der Fall ist, „bei dessen Anwendung die Löcher nicht weniger wichtig sind als das feste Geflecht“ (1028). Hier hat man Musil zufolge nämlich

längst nicht-ratioïdes Gebiet betreten, für das die Moral bloß ein Hauptbeispiel abgibt, wie die Naturwissenschaft eines für das andere Gebiet gewesen ist. War das ratioïde Gebiet das der Herrschaft der ‚Regel über die Ausnahmen‘, so ist das nicht-ratioïde Gebiet das der Herrschaft der Ausnahmen über die Regel. (1028)

Der Unterschied zwischen den beiden ist „so polar, daß er eine vollkommene Umkehrung der Einstellung des Erkennenden verlangt“ (ebd.)<sup>214</sup>. Das irratioïde ist auch das Gebiet der „*ethischen und ästhetischen Beziehungen*“ – „*das Gebiet der Idee*“ (ebd.). Besonders wichtig erscheint es, die hier von Musil gezogene Verbindung zwischen dem ästhetischen und dem ethischen Bereich hervorzuheben. Einerseits, weil das Wechselverhältnis über das Gefühl zustande kommt und dieses derart als konstituierende theoretische Größe an die bereits erwähnten anbindet, und andererseits, weil sich das irratioïde schon bald darauf zum Mystischen hin ausbaut.

Auf diesem Gebiet hat jede Behauptung eine Gegen-Behauptung, jede These eine Antithese, aber anders als bei Hegel gedacht, erfolgt bei Musil nicht die erwartete Synthese, sondern die Kette der Spaltung jeder Antithese in weitere mögliche Antithesen, ihre Unterteilung wird fortgeführt, bis die variierte Kette sich jenseits alltäglicher Sinngebung verliert. Zu diesem Gebiet gehört sicherlich auch der Bereich der „Siamesischen Zwillinge“ und des „Tausendjährigen Reichs“ (vgl. MoE: 801f., 1144), der

---

<sup>213</sup> Dies wird auch im MoE diskutiert (vgl. MoE: 254).

<sup>214</sup> Vgl. an selber Stelle: „Die Tatsachen unterwerfen sich nicht auf diesem Gebiet, die Gesetze sind Siebe, die Geschehnisse wiederholen sich nicht, sondern sind unbeschränkt variabel und individuell. Es gelingt mir nicht dieses Gebiet besser zu kennzeichnen als darauf hinweisen, daß es das Gebiet der Reaktivität des Individuums gegen die Welt und die anderen Individuen ist, das Gebiet der Werte und Bewertungen, das der ethischen und ästhetischen Beziehungen, das Gebiet der Idee“ (1028).

im MoE im letzten autorisierten Kapitel des Zweiten Buches noch einmal verdeutlicht wird, wo das Leben in zauberhafter Stille wächst wie eine Blume, und dem auch die Idee „(nur) eines“ oder „unsichtbaren“ Prinzips entstammt.

Aus der *Skizze der Erkenntnis des Dichters* heraus kann man eigentlich auch den breiteren Kontext dieses Zitats um das unsichtbare Prinzip herum verdeutlichen, das im MoE die große Antwort-Idee auf die Zeitfragen enthalten soll –

Weil eine weitere Folge ist: daß es schließlich eine Unzahl von Möglichkeiten gibt, so oder so eine Meinung zu haben, sobald das ins Gebiet des *grundsätzlichen Lebens* reicht, aber keine einzige Möglichkeit, sie zu einigen. Weil eine Folge ist: daß diese Meinungen aufeinander losschlagen, da sie gar keine Möglichkeit haben, sich zu verständigen. Weil alles in allem die Folge ist, daß die Affektivität in der Menschheit hin und her schwankt wie Wasser in einem Bottich, der keinen festen Stand hat. Und Ulrich hatte eine Idee, die ihn schon den ganzen Abend verfolgte; übrigens eine alte Idee von ihm, und sie wurde an diesem Abend bloß immerzu bestätigt, und er hatte Agathe zeigen wollen, wo der Fehler läge und wie er zu beheben wäre, wenn alle wollten, und eigentlich hatte er damit ja nur die schmerzliche Absicht, zu beweisen, daß man eher auch den Entdeckungen seiner eigenen Phantasie nicht trauen dürfe. (MoE: 1029)

Ein verwandter Gedankengang ist der *Skizze* zu entnehmen:

Auf diesem Gebiet [irratioïdes] ist das Verständnis jedes Urteils, der Sinn jedes Begriffs von einer zarteren Erfahrungshülle umgeben als Äther, von einer persönlichen Willkür und nach Sekunden wechselnden persönlichen Unwillkür. Die Tatsachen dieses Gebiets und darum ihre Beziehungen sind unendlich und unberechenbar. (1028)

Musil richtet hier das Augenmerk sowohl auf die Schnittstelle von Innenleben, Moral, Affekt, als auch auf das, was das Heimatgebiet des Dichters ist, den Gegenstand seiner Reflexion. Die Aufgabe des Dichters und die Triebfeder seiner Kreativität sei eine Art phantastischer Kombinatorik: immer neue Lösungen, Zusammenhänge, Konstellationen,

Variablen zu entdecken, Prototypen von Geschehensabläufen hinzustellen, lockende Vorbilder – „wie man Mensch sein kann, den inneren Menschen *erfinden*“ (1029). Der Dichter untersucht und stellt die Mannigfaltigkeit der seelischen Motive dar, welche im Gegensatz zu den Gegenständen der Psychologie, die überraschenderweise dem ratioïden Gebiet gerechnet wird, dem irratioïden zugezählt wird. Außerdem ist es die Struktur der Welt und nicht die seiner Anlagen, die dem Dichter seine Aufgabe zuweist, dass er eine Sendung hat, sein Material sei die Moral (vgl. 1029f.) Die abschließende Frage an den Leser ist, ob der Dichter ein Kind seiner Zeit sein sollte oder ein Erzeuger der Zeiten.

### **8. Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind (März 1921)**

Der Essay *Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind* (1042–1059) stellt wie *Anmerkungen zu einer Metapsychik* aus 1914 eine Buchrezension dar. Es handelt sich um kritische Erwägungen zu Oswald Spenglers erstem Band des Hauptwerks *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (September 1918). Der Essay ist in vierzehn kleinere Segmente unterteilt, und Musils eigenen Worten nach habe er ein allgemein beliebtes Buch angegriffen. „Wenn man Spengler angreift, greift man eine Zeit an, der er entspringt und gefällt, denn seine Fehler sind ihre.“ (1048)

Genau wie auch bei Rathenau stellen die kritischen Auseinandersetzungen mit Spengler den Nährboden für Musils eigene Gedanken und Ideen dar. Das, was da kritisch beäugelt wird, ist im Nachhinein dann eigentlich die Auslotung einer eigenen Ausgangsposition, die zu der Spenglers kontrastiert. Inwieweit die ausgesprochenen Kritikpunkte Musils eigenes Schaffen tatsächlich verfehlen, ist eine Frage, die im vorgelegten Rahmen dieser Arbeit nicht beantwortet werden kann – es bleibt aber der Hinweis, dass Musil wohl zeitgenössisches Ideengut, das Ähnlichkeit zu seinem eigenem aufwies, mit der Zeit durch unbewusste kreative Prozesse aufnahm und verwertete. So blieb Musil stets im Dialog mit seiner Zeit. Davon ist der MoE randvoll.

Im ersten Teil ist Spenglers Fachwissen – Gebrauch der einschlägigen Termini etc. – auf dem Tapet, wobei der gleiche rechthaberische Ton auch im zweiten Teil weitergeführt wird. Musil geht es dabei um den ‚groben‘ Verstoß gegen das Regelwerk der Mathematik, Logik und Genauigkeit.

Spengler meint es quasi, arbeitet mit Analogien und in irgendeinem Sinne kann man da immer recht haben. Wenn ein Autor die Begriffe durchaus mit falschen Namen belegen oder selbst verwechseln will, so kann man sich schließlich daran gewöhnen. Aber ein Chiffrenschlüssel, irgendeine zuletzt eindeutige Verbindung des Gedankens mit dem Wort muß durchgehalten werden. Auch diese fehlt. (1043f.)

Es handele sich um „eine Art Denken“, stellt Musil gereizt fest, das die Grundsätze der Logik (an konkreter Stelle den Syllogismus) gerne der Analogie und des Vergleiches wegen preis gibt. Im dritten Teil geht Musil zu den erkenntnistheoretischen Schlüssen über, die Spengler aus der Betrachtung der Physik zieht (1044). Hier werden einige Grundtendenzen des spenglerschen Denkstils angefochten: So z. B. Spenglers Behauptungen, es gäbe keine Wirklichkeit, Natur sei eine Funktion der Kultur, und Kulturen ihrerseits seien die letzte uns erreichbare Wirklichkeit; mit dem Schluss, dass der Skeptizismus unserer letzten Phase historisch sein müsse (1045). Musil kontert sowohl mit der Allgemeingültigkeit der physisch gefassten Naturgesetze als auch mit der Annahme eines der Lebenswelt allgemein zugrundeliegenden gemeinsamen Regulativs, das außerhalb des Subjektes liegt. Zuletzt mit Berufung auf die Aufgabe der Erkenntnistheorie, die den subjektiven Anteil aus dem Objektiven an sich auszusortieren vermag, um so den freien Flug auch der spenglerschen Gedanken zu hemmen, würde dieser sie bloß nicht ignorieren (vgl. ebd.).

Beim nächsten Punkt, wo Spengler meint, dass Erkenntnis nicht nur ein Inhalt, sondern auch ein lebendiger Akt sei, setzt Musil in Abgrenzung dazu im sechsten Teil des Essays auch mit seiner Hypothese von einem nicht-ratioïden Gebiet mit an. Nicht nur, dass er Spengler wissenschaftliche Unkenntnis vorwirft – er tritt auch mit der empirischen Philosophie dem spenglerschen Begriff von Erfahrung entgegen. Wieder heißt es, die Erfahrung hat bei Spengler mit philosophiegeschichtlichen oder wissenschaftlichen Untersuchungen nicht das Geringste zu tun (1048). „Erfahrung, welche für die Wissenschaft in Betracht kommt – es gab ja auch Denker, die behaupteten Gott erfahren zu haben – ist jene, die unter bestimmbar<sup>n</sup> Umständen *jedem* gewährleistet ist.“ (ebd.)

Im sechsten Teil führt Musil aus, dass erkenntnistheoretische Einwände bloß dann Gültigkeit beanspruchen, wenn das Erkennen als Ziel gesetzt ist. „Wird denn aber stets erkannt?“ (1049) Selbst bei Emerson, Maeterlinck, Novalis und auch Nietzsche, will von stärkster geistiger Bewegung die Rede sein, aber nicht von Erkennen (ebd.) Es fehle die

Konvergenz zur Eindeutigkeit, der Eindruck ließe sich nicht komprimieren und zum Niederschlag bringen, es seien intellektuelle Umschreibungen von etwas, das man sich menschlich aneignen, aber nur in intellektuellen Umschreibungen wieder ausdrücken könne. (1049)

Dennoch ist der Diskurs, der hier so eingängig und pedant beschrieben wird, nicht weit entfernt vom essayistischen Schreibstiel des MoE, dem nicht-ratioïden Gebiet und der Vorstellung eines Weltgefühls. Die Ursachen seien darin zu suchen, dass die Vorstellungen dieses Interessenkreises keine feste Bedeutung haben, sondern mehr oder minder individuelle Erlebnisse sind, die man nur soweit versteht, als man sich ähnlicher erinnert, schreibt Musil. (ebd.)

Sie müssen jeweils wiedererlebt werden, werden immer nur teilweise wiedererlebt und keineswegs ein für allemal verstanden. Vorstellungen, die nicht das feste Fundament des sinnlich Wahrnehmbaren oder der reinen Rationalität haben, sondern auf Gefühlen ruhen und schwer wiederholbaren Eindrücken, sind immer so. (ebd.)

Genauigkeit bestünde in diesem Kontext für Musil darin, genauer und wahrheitsgetreu zu differenzieren zwischen den Gegenstandsbereichen des Ratioïden und des Nichtratioïden, um daraus eine alternative Lebensphilosophie zu entwickeln.

Die Äußerungen des praktischen Lebens ruhen alle wie auch z. B. die Beziehung zwischen zwei Menschen auf „Imponderabilien“ (vgl. ebd.). Der Essay als reflektierter Zusammenschluss solcher Vorstellungen, als Meinungsäußerung der Zusammenhänge persönlicher Überzeugungen, ist ein komplexes Gebilde, das gleich einer chemischen Verbindung in Atomgruppen zerfallen kann. „Sowie man dieses Gebiet betritt, erweist sich logische Methodik als entthront“, weil je höher der Gedanke, desto minder der

Verstandesanteil an diesem und umso höher der des Erlebnisses. Das Erlebnis aber, genau wie der ganze Bereich der *Imponderabilien*, der mit dem Essay seinen Ausdruck findet, ist nach Musil mit dem Terminus des nicht-ratioïden Gebietes in Verbindung zu bringen, das er in Form einer Selbstreferenz in den Text der Rezension einbindet und erklärt.

Anstelle des starren Begriffs tritt die pulsierende Vorstellung, anstelle von Gleichsetzung treten Analogien, an die der Wahrheit Wahrscheinlichkeit, der wesentliche Aufbau ist nicht mehr systematisch, sondern schöpferisch. [...] Dementsprechend konvergiert der Gehalt bis zum fast Eindeutigen, bald divergiert er bis zur vollen Disparatheit und schafft nur Denkd dispositionen und diffuse Bewegtheit. (1050)

Was hier erfolgt, ist erneut eine programmhafte Skizzierung, diesmal des musilschen Schreibstils im MoE, dem, wie bis hierhin gezeigt, eine Theorie des nicht-ratioïden Gebietes zugrundegelegt wird. Die inhaltliche Seite des Sprachausdrucks ist aus dem abgehandelten Gegenstand<sup>215</sup> abgeleitet, der zum Nicht-Ratioïden zählt und so maßgebend für die Struktur des Textes wird. Der Zusammenhalt des Diskurses ist analogisch und die rationale Sinnfindung ist nicht sichergestellt, weil die Darstellung der Zusammenhänge der irratioïden Wirklichkeit durch keine Eins-zu-eins-Abbildung im Medium der Sprache gewährleistet werden kann (vgl. 1051). Sprachkritisch bedeutet das so viel wie – die Sprache, welche Inhalte vermittelt, die durch logische Stimmigkeit derselben bis zum letzten Sem sinnvoll aufzulösen wären, unterwirft sich nicht den Gesetzen logischer Schlussfolgerung, sondern unterwandert diese kreativ – um auf ein Gebiet zu verweisen, aus dem sie sich originär speist und das ganz im Gefühl oder auf noch diffuseren Zuständen beruht. Das Vage der *Inpossibilitäten* ist der Intuition, der Ahnung überlassen. Hier kann wieder der Bereich der „epistemischen Nichtpropositionalität“ aufgegriffen werden (vgl. Vorbemerkungen).

Die Fragen dieses Gebiets, d. h. des irratioïden, zählt Musil zu den grundlegenden – doch vermisst er in der Philosophie seiner Zeit

---

<sup>215</sup> Vgl. „Hat man sich einmal klargemacht, dass je nach dem Gegenstande entweder die Begrifflichkeit oder der fluktuierende Charakter des Erlebnisses die Hauptsache am Gedanken ist, so versteht man jenen Unterschied, den *nicht nur* Spengler zwischen lebendem und totem Erkennen macht, ohne alle Mystik“ (1051).



die Erforschung der Methodik eines Gebiets [...], dessen Tatsachen in Erlebnissen bestehen, die den meisten von ihnen [den Philosophen] nicht in der nötigen Mannigfaltigkeit bekannt sind. So gibt es meines Wissens überhaupt keinen Versuch, die Logik des Analogischen und Irrationalen zu untersuchen (ebd.)

Musil führt seine Beschreibung des nicht-ratioïden Gebiets weiter aus: Erkennen ist Wiedererinnern von Vorstellungen, die Erlebnissen abgewonnen wurden in Geistesgebieten, wo auch gerade der hegelsche Dreischritt seine Gültigkeit hat. Hier wird die Sprache thematisiert, d. h. *wie* diese zu sinnhafter Gestalt kommt, da wo sie in Abbildfunktion für das irratioïde tritt: „[d]as Wort soll dort nichts Fixiertes bezeichnen. Es ist das lebendige Wort“, heißt es im siebten Teil des Essays, „voll Bedeutung und intellektueller Beziehung im Augenblick, von Wille und Gefühl umflossen; eine Stunde später ist es nichtssagend, obwohl es alles sagt, was ein Begriff sagen kann. Ein solches Denken mag man wohl lebend nennen“ (1051).

Der achte Teil des Essays enthält ein längeres Zitat Spenglers, das ich hier ganz anführen werde. Meines Erachtens sind darin gewisse Tendenzen der musilschen Poetik wiederzuerkennen, vor allem unter dem Aspekt des Vergleichs, der in seiner stilistischen und theoretischen Funktion im MoE als ein Grundelement zu betrachten ist:

Zerlegen, definieren, ordnen, nach Ursache und Wirkung abgrenzen kann man, wenn man will. Das ist eine Arbeit, das andere ist eine Schöpfung. Gestalt und Gesetz, Gleichnis und Begriff, Symbol und Formel haben ein sehr verschiedenes Organ. Es ist das Verhältnis von Leben und Tod, von Zeugen und Zerstören, das hier erscheint. Der Verstand, der Begriff tötet, indem er ‚erkennt‘. Er macht das Erkannte zum starren Gegenstand, der sich messen und teilen läßt. Das Anschauen beseelt. Es verleibt das Einzelne einer lebendigen innerlich gefühlten Einheit ein. [...]. (1051)

Vor allem das Einverleiben des Geschauten oder des Objektes zu einer innerlich gefühlten Einheit das innerhalb lebendigen, erlebenden Subjektes trägt Züge der Unio, aber auch Symptome einer Interdependenz von Lebens- und Leibphilosophie.

Spenglers Unterscheidung zwischen totem Erkennen und lebendigem Anschauen begutachtet Musil im Zusammenhang der eigenen Unterteilung von Kausalität und Motivation: „Kausalität sucht die Regel durch die Regelmäßigkeit, [...] Motivation macht das Motiv verstehen, indem sie den Impuls zu ähnlichen Handeln, Fühlen oder Denken auslöst“ (1052). Den bereits zitierten Gegensatzpaaren fügt Musil im neunten Teil einige weitere hinzu. Von den angeführten erscheinen: Seele/Welt, Eigenes/Fremdes und Werden/Gewordenes am erwähnenswertesten.

Im neunten und zehnten Teil diskutiert Musil Spenglers „uneingestandene Anlehnung an Bergson“ und seinen Intuitionsbegriff. Zudem meint Musil, dass das besprochene Grundproblem keinem der beiden Namen gehört, sondern über die deutsche romantische Philosophie und Goethe (auf den Spengler sich ja beruft) noch weiter zurückverfolgbar sei. Musil vertritt den Standpunkt, dass es auch rein rational eine Intuition geben müsse.

Durch erhöhte Gemütszustände wird auch das rein rationale Denken, das mit Gefühl scheinbar gar nichts zu tun hat, gefördert. Wieviel mehr jenes, das hier das nicht-ratioide Denken genannt worden ist, dessen Penetranz und innere Fortpflanzungsgeschwindigkeit geradezu von der Vitalität der Worte abhängt, einer um den belanglosen Begriffskern *gelagerten Wolke von Gedanke und Gefühl*. (1053f.)

Auf Spenglers Definition des „Vorgang[s] Intuition“ – „Etwas, das sich nicht erkennen, beschreiben, definieren, [...] nur fühlen und innerlich erleben läßt, das man entweder niemals begreift oder dessen man völlig gewiß ist [...], das in seinem höchsten Moment sich selten genug einstellt“ (1054) reagiert Musils so, dass er diese als bloß eine unter vielen Formen der „*Weltempfängnis*“ behandelt sehen möchte. Zu den Unterformen derselben zählt er daraufhin den „Zustand des Gläubigen, des Liebenden, des Ethischen, der Haploisis, der *visio beata*“, lässt aber auch den sehr bemerkenswerten Nebenast im Pathologischen, von der Zykllothymie bis zu schweren Wahnzuständen hin, nicht unerwähnt.

Für Musil ist nicht ganz eindeutig, ob Intuition weniger als eine psychische Form oder als die Synthese der in ihr gewonnenen Inhalte zu verstehen wäre.

Phänomenologisch anmutend ist die weiterführende Auslegung, wo wahrscheinlich zum ersten Mal in so deutlicher Form das romantische bzw. novalissche Motiv von der Existenz einer metaphysischen, transzendenten Welt hinter der sichtbaren Welt seine theoretische Ausformulierung erfährt.

Die Welt, in der wir Leben und gewöhnlich mitagieren, diese Welt autorisierter Verstandes- und Seelenzustände, ist nur der Notersatz für eine andere, zu der die wahre Beziehung abhanden gekommen ist: Zuweilen fühlt man, daß von all dem nichts wesentlich ist, für Stunden oder Tage zerschmilzt es in der Glut *eines anderen Verhaltens zu Welt und Mensch*. Man ist Strohalm und Atem, und die Welt die zitternde Kugel. *In jedem Augenblick entstehen alle Dinge neu*; sie als feste Gegebenheiten zu betrachten, erkennt man als inneren Tod. Das Pferd vor dem Wagen und der Vorübergehende kommunizieren. Oder wenigstens Mensch und Mensch messen sich nicht [...] sondern wissen voneinander wie Hand und Bein. (1054)

Das Abtasten des Gebietes der Impossibilia mit dem Instrument der Intuition, die nichts anderes ist als eine andere, vielleicht gerade die „neue“, Art der Weltempfängnis, führt über ihre utopische Untermalung einmal zum anderen Zustand, in dem man qua Kommunion mit Gott und Welt befriedet ist, und zweitens zum eucharistisch-liturgischen Leibempfinden nach 1. Korinther 12. Musil nennt dies die „Stimmung philosophisch schöpferischer oder philosophisch eklektischer Zustände“ (ebd.), welche die Autorität der Intuition so verlockend machen, ohne fester Garant zu sein für etwas Besseres. Auf jeden Fall sollte man sich auf diese Begrifflichkeit trotz aller Einwände der Ratio einmal einlassen, denn womöglich verhilft sie tatsächlich zur Entdeckung „einer neuen Welt“.

Man kann sie intellektuell als verspäteter Christ auslegen, oder das Fließen des Heraklit an ihr demonstrieren, überhaupt allerlei heraus- und hineinlesen, unter anderem auch ein ganz neues Ethos. Glauben wir daran? Nein. Wir spielen damit Literatur. Galvanisieren Buddha, Christus und andere Ungenauigkeiten. Ringsum tobt die Vernunft in Tausenden von PS. (1054)

Im Schlussteil verweist Musil erneut auf seine Unterscheidung zwischen ratioïdem und nicht-ratioïdem Gebiet hin – wo er die Wurzel verortet, „aus der die verhängnisvolle Frage der Intuition und des *gefühlsmäßigen Erfassens* erwächst“ (1059). Beide seien nichts anderes als „Eigentümlichkeiten des nicht-ratioïden Gebiets, falsch verstanden“ (ebd.). Musil möchte den ergebnislosen Kampf in der heutigen Zivilisation zwischen wissenschaftlichem Denken und den Ansprüchen der Seele durch ein Pluszeichen lösen. Andernorts spricht er vom *Überrationalismus* –

Es ist ein unheilvolles Mißverständnis, welches den Geist in Gegensatz zum Verstand setzt; die menschlich wesentlichen Fragen werden durch das Geschreibe von Rationalismus und Antirationalismus nur verwirrt, die einzig mögliche Sehnsucht, wo man nicht ebensoviel verliert wie gewinnt, ist *Überrationalismus*“ (1050),

– doch offensichtlich meint er damit eine eigenartige Synthese der Gegensätze, wie so oft.

### **9. Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste (1922)**

1922 erscheint das zeitkritische Essay *Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste* (1075–1094), das in achtzehn Abschnitte unterteilt ist. Hauptsächlich handelt es gesellschafts- und kulturkritische Themen ab, mitunter reflektiert es auch den Krieg. Musils These ist, dass der Krieg einer Krankheit glich, als er an jenem Gesellschaftskörper ausbrach (vgl. 1090).

Erst im letzten Abschnitt findet der Leser auch einige Sätze zum Thema Mystik: Religion sei nicht Theologie, sondern „Erneuerung des ganzen Menschen“ (1092). Was sich gegen die Theologie in diesem Sinne stemmt, das sei die eigentliche Triebfeder aller Mystik gewesen: „alle jene Worte wie Liebe, Schau, Erweckung und ihresgleichen in ihrer tiefen Unbestimmtheit [...] bezeichnen nichts als eine tiefe Einbettung des Denkens in die Gefühlssphäre, eine persönlichere Beziehung zum Erlebenden“ (1093). Doch die gleiche Federführung in Punkto Erlebnisgehalt und Verhältnis zum Verstand will Musil genauso „am Schrifttum unmystischer Lebensweisheiten von Kungfutse bis Emerson und weiter“ beobachten wissen (ebd.). Musil sieht die Grenze zwischen Moral und Ethik

analog zu der Unterscheidung zwischen Religion und Theologie verlaufen. Er argumentiert, dass Moral ihrem Wesen nach, d. h. als Vorschrift, an wiederholbare Erlebnisse gebunden ist. Dieselbe Wiederholbarkeit, die schon im intersubjektiven Verhältnis zutage tritt, das die Rationalität einfordert, wenn ein Begriff bestimmt werden soll. Dies geschieht immer unter dem Zwang zur Eindeutigkeit des zu Bestimmenden. Eine wiederholt aufgekommene Dichotomie Musils ist daher die zwischen Ungenauigkeit und Genauigkeit des Gedachten. Er meint seinen Beitrag zur Aufdeckung des tiefergelegenen „Zusammenhang[s] zwischen dem zivilisatorischen Charakter der Moral und des Verstandes“ geleistet zu haben. Dem stellt er das „eigentlich ethische Erlebnis“ gegenüber, als dessen Spielarten das Erlebnis der Liebe, der Einkehr oder der Demut verstanden sind. Gekennzeichnet sind diese Erlebnisse dadurch, dass sie selbst dort, wo sie als ethisches Erlebnis sozial sind, als etwas sehr schwer Nachvollziehbares wahrgenommen werden, mit persönlichen Vorzeichen. Dadurch bleiben sie grundsätzlich unsozial.

An dieser Stelle führt Musil das eckehartsche Zitat an, das auch im MoE so steht, und zwar im Kapitel, wo Ulrich über Moosbrugger signiert: „„Auch in Christus war ein äußerer und ein innerer Mensch, und alles, was er in Bezug auf äußere Dinge tat, tat er vom äußeren Menschen aus, und stand dabei der innere Mensch in unbeweglicher Abgeschiedenheit““ (vgl. MoE: 122). Im MoE fällt dieser theoretische Kontext weg, das Zitat schwebt in der Luft, und lässt nur andeutungsweise erahnen, in welche Richtung eine mögliche Interpretation gehen dürfe.

Diesen Absatz schließt Musil mit einem Blick auf das literarische Schaffen seiner Zeit: Was man da Ethik nenne, sei ein kleiner Teil, die den verhältnismäßig großen Überbau an Moral trägt. Das Essay schließt mit der Forderung nach einer neuen Disziplin, die der großen Ordnungsaufgaben der Zeit gewachsen ist und letztlich über eine rationale Ordnung der Kunst, Ethik und Mystik – der Gefühls- und Ideenwelt – die selbst in keinem Widerstreit mit der Seele sei, bestünde (1094). Mit anderen Worten, Musil erhebt die Forderung nach einem *Generalsekretariat der Genauigkeit und Seele* einer Konkurrenzform zu den Geisteswissenschaften.

## **10. Ansätze zu neuer Ästhetik. Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films (März 1925)**

Um eine Rezension handelt es sich auch bei *Ansätzen zu neuer Ästhetik, Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films* (1137–1154), diesmal zu Béla Balázs *Kunstphilosophie des Films*, dargeboten in seinem 1924 erschienenen Titel *Der sichtbare Mensch*. Mit diesem Essay legt Musil wie mit keinem bisher einen Meilenstein für seine eigenen ästhetischen Reflexionen. In erster Linie kristallisiert sich immer stärker ein poetisches Programm heraus, und darin profiliert sich auch der Begriff des „anderen Zustands“ als ein Grenzgänger des kunsttheoretischen und mystischen Diskurses. Liest man Balázs im Original, so kommt man erneut nicht darum herum, dass Musil viel vom dort Vorgetragenen wiederverwertet, indem er in Anlehnung an die Film- oder Regiekunst den literarischen Diskurs derart nachbildet. Glander hat in ihrer Studie *Leben, wie man liest: Strukturen der Erfahrung erzählter Wirklichkeit in Robert Musils Roman Der Mann ohne Eigenschaften*, einer narrativen und rezeptionästhetischen Analyse der „erzähltechnischen Feinstruktur“ des MoE, diesen Zusammenhang detailliert abgehandelt und festgestellt, dass Musils Stil eine Adaption der Filmtechnik und -ästhetik zugrunde liegt (Glander 2005: 133). Viele Beobachtungen aus Glanders Arbeit lassen sich deutlich auf Musils Verinnerlichung des balázsschen Textes zurückführen, der seinerseits die Techniken der Darstellung im Film als Medium offenlegt. Unter anderen sind es Analysekatoren der „neuen Dramaturgie“ nach Balázs wie etwa „Filmsubstanz“, „Typus“, „Bildführung“, „Atmosphäre“, „Symbol“, „Epik der Empfindungen“, „Tempo der Gefühle“, „[d]er Regisseur führt dein Auge“, „Filmimpressionismus“ oder „Großaufnahme“ etc., unter denen auch der Aufbau des Narrativs bei Musil betrachtet werden kann. Ursprünglich gehören diese Begriffe natürlich bereits der Literaturwissenschaft, aber Musils Zugang zu einer möglichen Poetik der literarischen Form führte nun offensichtlich über die Filmanalyse. So spricht Fanta (2000), den MoE vor Augen, z. B. von der Erzählsubstanz. An den zum Großteil in den Überschriften zu den Unterkapiteln enthaltenen Begrifflichkeiten liest man einige erzähltechnische Konzepte des Romanciers Musil ab. Der Schriftsteller führt die Phantasie des Lesers zur gewünschten Gestalt mithilfe des Geschriebenen.

Im Essay selbst erweitert Musil im Anschluss an Balázs Worte immerfort das beim Autor Vorgefundene um die inhaltliche Dimension des Eigenen. Vorrangig handelt

es sich dabei um Musils Bemerkungen zu Balázs Gegenüberstellungen von Film und Literatur, denen er besonderen Stellenwert zumisst, weil er bei Balázs auf dem Gebiet der Filmkritik ein unerwartetes Paradigma auch für die Kritik der Literatur entdeckt hat (vgl. 1138).

Der Film hat sich durch seine Eigenschaft, „eine Illusion des Lebens zu erzeugen“ (1138), einen Platz unter den Künsten gesichert. Hinter einer solchen Illusion vermutet Musil das Phänomen der seltsamen „Abspaltung vom vollen Leben“ (1139), durch das fast unergründbar Kunst entsteht bzw. erzeugt wird. Im Kontext des Alltäglichen jedoch würde dieselbe Kunst ziemlich kunstlos wirken. Er vermutet, dass sich hinter der besonderen Wahrnehmung, d. h. bei der außerordentlichen rezeptionsästhetischen Position von Kunst in Kontrast zur alltäglichen Wahrnehmung, von der modernen Psychologie nur geahnte Vorgänge der „Verdichtung“ und „Verschiebung“ handelt. Beide, das wäre wichtig hervorzuheben, entspringen einer vorzivilisatorischen Phase der Menschheit, wie wir sie von unserer Gegenwart gerade nicht mehr kennen. Wie diese Abspaltung des Kunstgegenstandes von der gegebenen Wirklichkeit zur neuen Wirklichkeit geschieht, bleibt eine Wissenslücke. Musil assoziiert hiermit gewisse Zustände und psychische Vorgänge, wie sie Lévy-Bruhl beschreibt. Erklärungsversuche bieten ihm sowohl affektbesetzte Wahrnehmungen, als auch dem mythologischen Bewusstsein oder einer Art magischer Wahrnehmung entsprungene geistige Kulturprodukte der Primitiven, wie es z. B. multiple Tierbilder oder Tiermenschen sind. Auf der anderen Seite ist Kunst als Abstraktion verstanden, im Sinne einer weiteren Möglichkeit jene Abspaltung vom vollen Leben zu vollziehen, dadurch bereits Zusammenfassung zu einem neuen Zusammenhang (vgl. 1139). Erstaunlicherweise kann uns dieser neue Zusammenhang isoliert zu jenem „schreckhaften Staunen vor einer irrsinnigen Welt“ verleiten (1140).

Genau wie bei Balázs fallen Darstellung und Interpretation (Balázs 2001: 50) in der Kunstproduktion weitgehend zusammen. Bei Musil klingen in vielen Beschreibungen, durch sein Psychologiestudium vermittelt, Ansätze einer Rezeptionspsychologie mit hinein – das Kunsterlebnis konstituiert sich nicht zwingend souverän am formalen Dasein des Kunstwerkes ohne die oben genannten Grunderlebnisse des Wahrnehmenden.

Ihre letzte Wurzel haben alle diese Mittel [der Kunst] in sehr alten Kulturzuständen und insgesamt bedeuten *sie eine außerbegriffliche Korrespondenz des Menschen mit der Welt und abnormale Mitbewegung*, deren man übrigens in jedem Augenblick inne werden kann, wenn man vertieft in ein Kunstwerk, plötzlich kontrollierendes *Normalbewußtsein* einschaltet. (vgl. 1141)

Im weiteren Verlauf wird sichtbar, dass Musil das Kunstempfinden bzw. Kunsterlebnis immer weiter pathologisiert. Beginnend mit der Beobachtung ‘der Tatsache’, dass jedes Kunstwerk eine „*Gleichgewichtsstörung des Wirklichkeitsbewusstseins*“ bedeute und dass „diese Illusion bei aller Verschiedenheit eine Analogie zu dem ist, was die Psychiatrie unter einer Illusion versteht; also eine ‚Störung‘, bei der Elemente der Wirklichkeit zu einem unwirklichen Ganzen ergänzt werden, das Wirklichkeitswert usurpiert“ (1140).

Musils psychologisierende Rezeptionsästhetik sieht also in der Kunstempfindung eine „außerbegriffliche Korrespondenz des Menschen mit der Welt und abnormale Mitbewegung“ (1141), derer man sich leicht vergewissern kann, sobald man bei einer vertieften Kunstbetrachtung das „Normalbewusstsein“ (ebd.) einschaltet. Lévy-Bruhls Buch *Les fonctions mentale des société primitive* (1910) zieht er hier als Referenz heran, wobei die Parallele zwischen dem von Lévy-Bruhl beschriebenen Phänomen der Partizipation und dem Kunsterlebnis hervorgehoben wird. Musil lässt an der Stelle aus, dass Lévy-Bruhls Begriff der Partizipation als Bezeichnung das Vorzeichen *mystisch* trägt. Er hätte damit leichter pointieren können, doch womöglich war seine Intention zu dem Zeitpunkt nicht gleichermaßen auf den Bereich des Mystischen ausgerichtet, wie es später der Fall wurde, oder er befürchtete so zu einer allzu leicht gemachten Diskreditierung seiner Position bei der Leserschaft beizutragen.

Noch ein Titel, den Musil heranzieht, wenn er die Linie zum Pathologischen unterstreichen will und in dem er seine Hypothese bestärkt sieht – im Kunstempfinden eine „späte Entwicklungsform“ jener frühweltlichen „Grunderlebnisse“ zu erkennen –, ist Kretschmers *Medizinische Psychologie* (1922). Daraus folgert Musil den berühmten Schluss, dass im Kern des Kunstempfindens des modernen Menschen mit seiner zivilisatorischen Sozialwelt ein *anderes Verhalten zur Welt* enthalten ist.



Auf dieser Ebene zwischen Völkerkundler-Psychologie und moderner Rezeptionsästhetik bzw. -psychologie bildet sich also der für das Verständnis der musilschen Poetik und des MoE so grundlegende Begriff des „anderen Verhaltens zur Welt“. Mit anderen Worten, es löst sich vom erörterten Hintergrund mit immer mehr theoretischer Zuversicht die Begrifflichkeit des „anderen Zustands“. Im Kontext von Balázs Buch dient Musil zum Explizieren dieses Zustandes ein „zum Film gehörendes Grunderlebnis“, das dort mit dem Wortlaut eines „symbolischen Gesichts der Dinge“ oder „physiognomischen Eindrucks“ wiedergegeben wird. Gemeint ist das ungewohnte Leben der Dinge in der optischen Einsamkeit vor der Kamera bzw. im Film, das ihnen in einem durch die Kunst unvermittelten Dasein nicht zuteilwird. „Das ist das Rätsel jener besonderen Filmatmosphäre, die jenseits jeder literarischen Möglichkeit liegt [...] ,Voraussetzung dafür ist, daß das Bild jedes Gegenstandes eigentlich einen inneren Zustand bedeutet“ (1142).

Wie bereits zuvor will Musil die Auflösung des Phänomens des „symbolischen Gesichts“ oder „physiognomischen Eindrucks der Dinge“, was eigentlich „jeder Erscheinung“, als „eine notwendige Kategorie unserer Wahrnehmung“, anhaftet, mit den Mitteln der wissenschaftlichen Psychologie vornehmen. Er vermutet „irgendeinen Gefühlston, der mit den Vorgängen zusammenhängt, die er als Abstraktion [Zusammenfassung zu einem neuen Zusammenhang] und Abspaltung [der Kunst vom vollen Leben] [...] definiert hat“ (1142). Demnach löst Kunst Eindrücke „aus ihrer gewohnten Umarmung und deutet einen anderen apokryphen Zusammenhang an, in den sie eintreten“ (ebd.). Diese punktuelle Nachgiebigkeit unseres sonst so auf Festigkeit aufgebauten Weltbildes erinnert Musil an „Bewusstseinsveränderungen“, die sonst aus den Kreisen der deutschen Romantik bekannt sind, z. B. Novalis’ „wundersame Erlebnisse“ (vgl. 1143). Bis hierhin sind bereits vier der Elemente zusammengekommen, die als theoretische Grundlage des Weltgefühls betrachtet wurden: „irgendein Gefühlston“ ist ein Kompositum, das aus dem Apperzeptor-Entwurf bekannt und als ein Symptom der emotionalen Apperzeption ausweisbar ist; die *Partizipation mystique*, die als veränderter Bewusstseinszustand, die Andersheit des Subjektes einläutet, dann das Aufmachen des romantischen Horizontes, besonders mit der Erwähnung Novalis’, wodurch gleichzeitig auch die Voraussetzung gegeben ist für die Sichtbarmachung des Motivs „einer anderen Welt“. Die apokryphen Zusammenhänge lassen zunächst an die

Korrespondenzen Baudelaires denken, meinen dennoch zuvorderst eine andere Gestalt der Welt, eine mystische.

Die bei Balázs vorgefundenen Beschreibungen des „symbolische[n] Gesicht[s] der Dinge“ (1143) betitelt Musil daher als die „Mystik des Films oder zumindest seine Romantik“ (ebd.). Ruft man sich das zuvor Gesagte ins Gedächtnis, ist im Rückschluss ein ähnlicher Gedankengang auch auf die Literatur anwendbar. Es ist die Grenze zweier Welten, die dadurch begangen wird (ebd.). Diese Grenze ist sowohl den „Vernünftelnden“ als auch den „[G]laubenssüchtigen“ (ebd.) gleichermaßen suspekt. Sie durchzieht die „ganze Geschichte der Menschheit“ und zeugt von zwei „Geisteszustände[n]“, die sich zueinander wie Wasser und Öl verhalten. „[D]en einen der beiden kennt man als den Normalzustand unserer Beziehungen zu Welt, Menschen und eigenem Ich“. (ebd.) Es ist der Grundzustand eines von der Evolution vorgeprägten instinktiven Daseins – dem wir unser Fortbestehen verdanken, heute jedoch als untugendhaft abwerten, da er letztlich in Krieg, Ausbeutung u. ä. Missständen ausartet. Und dennoch „durchdringen“ diese einander gegenteiligen Zustände „auch die geistige Haltung des Menschen unserer Zivilisation bis ins letzte“ (ebd.). Alle bisherigen Verbesserungsversuche und -ansprüche an den Menschen haben sich als schwierig erwiesen. Löste man die „bösen Eigenschaften vom Menschen, der wir sind, [bleibe] nichts übrig als ein gestaltloser Haufe“ (1144).

Diesem Geisteszustand steht jedoch ein anderer gegenüber, der historisch nicht minder nachweisbar ist, wenn er sich auch unserer Geschichte weniger stark aufgeprägt hat; er ist mit vielen Namen bezeichnet worden, die alle eine unklare Übereinstimmung tragen. Man hat ihn den Zustand der Liebe genannt, der Güte, der Weltabgekehrtheit, der Kontemplation, des Schauens, der Annäherung an Gott, der Entrückung, der Willenlosigkeit, der Einkehr und vieler anderer Seiten eines Grunderlebnisses, das in Religion, Mystik und Ethik aller historischen Völker ebenso übereinstimmend wiederkehrt, wie es merkwürdig entwicklungslos geblieben ist. Dieser andere Geisteszustand wird immer mit ebenso großer Leidenschaft wie Ungenauigkeit beschrieben, und man könnte versucht sein, in diesem schattenhaften Doppelgänger unserer Welt nur einen Tagtraum zu sehen, wenn er nicht seine Spuren in unzähligen Einzelheiten unseres gewöhnlichen Lebens hinterlassen hätte und das Mark unsrer Moral und Idealität bilden würde,

das zwischen den harten Fasern des Bösen liegt. [...] [H]ebt man aber aus den reinen Beschreibungen in seiner jahrtausendealten Literatur einige übereinstimmende Hauptkennzeichen heraus, so findet man immer wieder das Dastehen einer andern Welt, [...] [I]m Bilde dieser Welt gibt es weder Maß noch Genauigkeit, weder Zweck noch Ursache, gut und böse fallen einfach weg, ohne daß man sich ihrer zu überheben brauchte, und an Stelle aller dieser Beziehungen tritt ein geheimnisvoll schwellendes und ebbendes Zusammenfließen unseres Wesens mit dem der Dinge und anderen Menschen. (ebd.)

Dass mit diesen Worten nicht nur die Geburtsstunde eines, konkret des anderen Zustands gegeben ist, sondern auch die Möglichkeit eines weitergefassten Begriffs des Weltgefühls, braucht nicht gesondert hervorgehoben zu werden. Was hier deutlich wird, ist, dass dieser immer im Paket mit dem ästhetischen (Kunst)erlebnis und einer Ethik einhergeht. Der aZ liegt so in der mehr oder minder offensichtlichen Verschwisterung jener Bereiche. Dass der aZ sich durch die Ungenauigkeit und Unwirklichkeit seines gefühlsmäßigen Ethos (vgl. 1059) konkreten Zuschreibungen entzieht und dadurch dem Terrain des nicht-ratioïden Gebietes angehört, lässt keine Zweifel zu.

Über den aZ wird nun auch der Begriff des symbolischen Gesichts der Dinge von Balazs interpretiert: „dieser Zustand ist es, in dem das Bild jedes Gegenstandes nicht zum praktischen Ziel, sondern zu einem wortlosen Erlebnis wird“ (1144f.). Das bedeutet, dass Musil die von Balázcs angenommenen symbolischen Konnotationen, die durch die optische Isolation der Gegenstände im Stummfilm „erwachen“, dahingehend interpretiert, dass sie einem veränderten Bewusstseinszustand geschuldet sind. Das ganze bewusste Weltbild verändert sich an der neuen Wahrnehmung der Dinge, welche der Kunstsuggestion geschuldet ist. Subjekt und Objekt beeinflussen sich gegenseitig, treten in einen neuen „apokryphen Zusammenhang“. Nicht durch eine bloße Technik oder Form der Kunst selbst ist das Kunsterlebnis Musil zufolge erklärbar, sondern durch die damit einhergehende Zustandsveränderung im Rezipienten. Die gegenseitige Bedingtheit von Kunstobjekt und Erlebnissubjekt und ihre Einheit im Kunsterlebnis ist es, die Musil aufzudröseln versucht. Auch hier kann Willemsens Annahme von einer Analogie zwischen der plotinschen Schau und dem musilschen Kunsterlebnis nur bestätigt werden.

Auch der etwas später eingeführte Begriff des Stillebens speist sich aus diesem Kontext, gewonnen gerade an den Worten Balázs zum „symbolischen Gesicht der Dinge“ und „ihrem Erwachen in der Stille des Bildes“, d. h. aus den ästhetischen Erörterungen zum Stummfilm.

In der zeitgenössischen Bestrebtheit der Menschen, den Geist oder die Seele vom Verstand zu befreien um ein unmittelbares Verhältnis zur Schöpfung zu erlangen, sei es im Tanz, auf der Bühne, durch Gegenstandsfreiheit der Darstellung in der Malerei, Skulptur, Lyrik, durch intuitives Besinnen, durch Erziehung der Sinne oder die religiöse Renaissance etc., sieht Musil wie zuvor die Sehnsucht der Person nach einem anderen Zustand, dessen Abformung Widerlager Kirche, Kunst, Ethik und Erotik seien (vgl. 1145). Doch Musils Diskurs bleibt von Ambivalenzen nicht ganz frei, wenn er sich z. B. zum Anwalt des missdeuteten Verstandes macht. Im Geiste Humes und der wissenschaftlichen Psychologie erklärt er, dass bereits unsere Sinne intellektuell sind, denn wir sehen auch schon immer das in den Gegenständen, was wir bereits erfahren haben oder wissen (1146). Ohne „präformierte stabile Vorstellungen“, und das sind Begriffe, bliebe von der Welt eigentlich nur ein Chaos. Dieser Prozess verläuft in beide Richtungen – Erlebnisse formen unsere Begriffe und umgekehrt. So spricht Musil eigentlich von einem dynamischen Zustand des „gegenseitigen Sichformens“ (ebd.), jedoch ohne seine Dynamik zu unterstreichen. Von diesem (Normal)Zustand, der mitunter eine Notwendigkeit unseres Daseins darstellt, ist das Formelhafte, Begriffliche unseres Lebens abgeleitet. Aus diesem auszubrechen, heißt die gewohnten erstarrten (Sinn)Zusammenhänge unseres Weltbildes, die an der Oberfläche immer in Worten erscheinen, zu verlassen (1146f.). So betritt man das „dunkle Gebiet des aZs, in dem vorläufig alles aufhört“ (1146f.) Der aZ ist die „wahre und anscheinend unentrinnbare Antithese“ zum Normalzustand (ebd.). Die Anstrengungen innerhalb des Normalzustands, eine *terra incognita* der Freiheit von demselben ausfindig zu machen, werden alle, so Musil, „negativ definiert“, so etwa als „zweckfreie Bewegung“, „gegenstandsfreies Sehn“, „zwecklos[e] Schönheit“ (vgl. 1147), „gegenstandslose Gestalt“ oder „unaussprechliche Bedeutung“ (vgl. 1149). Alles in allem ist die Welt der Künste eine über das Negative sich begreifbar machende, „eine ganze Welt, unabhängig vom Verstand, reines Empfinden und Fühlen“ (1147).

Das Erlebnis der Kunst stellt also einen „Entrückungsvorgang“ dar, ganz nah einem religiös-mystisches Erlebnis, ist jedoch durch die Berührungsfläche mit dem Normalzustand nicht allen Aspekten nach mit diesem deckungsgleich (vgl. 1151). Die Funktion und Aufgabe, die der Kunst zukommen, ist eine „unaufhörliche Umformung und Erneuerung des Bildes der Welt und des Verhaltens in ihr, indem sie durch ihre Erlebnisse die Formel der Erfahrung sprengt“ (1152). Der Künstler, der Heilige, der Forscher und der Gesetzgeber lehnen sich alle gegen die „formelhafte Verkürzung“ (ebd.) des Denkens, Fühlens und moralischen Handelns auf.

Der aZ als „reine Zuständlichkeit“ ist an sich ein „anderes Verhältnis des Erlebenden zum Erlebnis“, d. h. „ohne Wunsch, Erfahrung zu werden“ (vgl. ebd.). Er ist als dimensionslos beschreibbar, aus dem Grund, dass er abseits von jedem Zusammenhang zu anderen Zuständen und Erlebnissen steht. Sobald er sich mit anderen Teilen des Bewusstseins verknüpft – anderen Erfahrungen oder dem Ich – verliert er die Eigenschaft reiner Zuständlichkeit, die, so Musil, für den aZ bezeichnend ist. Dass hier gewissermaßen die Beschreibung selbst ausfasert, ist den Grenzen der Introspektion geschuldet, der es unmöglich ist, im Bewusstsein ihrer selbst das Bewusstsein in sich selbst zu Ende zu spiegeln.

Auch fehlt es Musils Ausführungen an begrifflicher Schärfe, ob das mit oder ohne Absicht geschieht, bleibt unklar; doch die Abgrenzung zwischen Gefühl und Gedanke bleibt verschwommen. Das Ungenaue und Unbestimmte als Grundmerkmal des irrationellen haftet auch dem aZ als Gegenstand der Verortung an, weil dieser als „Bruchstück einer anderen Totalität“ wahrgenommen wird, als Vorgeschmack eines „Erlebens, das sich in eine andere Dimension erstreckt als das der Erfahrung“ (1153). Die Erlebnisse gehobener Zuständlichkeit wie „Vergnügen, Erholung, Ausspannung, Entrückung“ (1153) gehören ebenso dazu, und es bleibt die Frage, warum dem denn so sei. Zuschreibungen wie „eine andere Innerlichkeit, eine Welt ohne Worte“, eine „unbegriffliche Kultur und Seele“ sind das Wortfeld des aZ. In der Dichtung geht es dann um das feinfühlig Ertasten der sprachlichen Möglichkeiten, „die Zwischentöne, Schwingungen, Schwebungen, Lichtstufen, Raumwerte, Bewegungsachsen“ zum Ausdruck zu bringen. Hierbei entsteht irgendein „irrationaler Simultaneffekt sich gegenseitig bestrahlender Worte: wie in einem alten Gemälde, wenn man es firnißt,

Geschehnisse hervortreten, die unsichtbar waren, so sprengen sie das stumpfe, eingeschlagene Bild und die Formelhaftigkeit des Daseins“ (1147).

Musil glaubt zudem eine produktive Analogie zwischen der Dichotomie Normalzustand – aZ und den „schöpferischen Quellen der Ethik und ihrer moralischen Normierung“ (1153) entdeckt zu haben. Als Beispiel führt er Dostojewskijs Literatur an und das Motiv des „Verbrechers als guten Menschen“, dabei kommt man nicht umhin auch ein Stückweit an die Figur Moosbruggers zu denken. Als zweites Beispiel nimmt er wieder die Gegenüberstellung vom religiösen Erlebnis und der Rechtgläubigkeit auf, das so bereits im Essay *Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste* (1922) thematisiert wurde, wo vom ratioïden und nicht- ratioïden Gebiet die Rede war.

Psychologisch zerlegt wird der aZ auf sein Verhältnis zur Erfahrung hin, mit dem Resultat, dass diese, obwohl vorhanden, in ihm als wesensfremd und feindlich empfunden wird. Genauso steht es auch mit ursächlichen und zweckmäßigen Verknüpfungen der Erlebnisse in ihm, diese tragen eher zu seiner Auflösung bei.

[...] [D]er flüchtigste profane Gedanke zerstört augenblicklich die Kontemplation. Gleichzeitig kennzeichnet ihn eine einzigartige Erregtheit durch das Leben. [...] die Empfindungen weisen nicht auf Dinge außerhalb des Ichs, sondern bedeuten innere Zustände; die Welt wird nicht als ein Zusammenhang dinglicher Beziehungen erlebt, sondern als eine Folge ichhafter Erlebnisse. (1153)

Es ist ein Ausgerichtetsein nach Innen:

Man braucht, um sich eine Vorstellung davon zu verschaffen, nicht einmal die mystische Literatur zu bemühen, denn fast jeder Mensch erlebt das irgendwann als ‘Liebesglut’ (zum Unterschied von der Liebes’flamme’ des Begehrens), wenn er es auch später für eine vorübergehende Anomalie hält.

Diese Worte setzen noch einmal einen Akzent auf die Auslegung der Kunst und ihrer Rezeption, im Lichte des aZs, der nun zu einer „sinnlich-gefühlhaften Komponente“ derselben wird und gleichzeitig erkennbar an deren Eigenschaften, wie es „reine Aktualität“ und „Erregung“ sind (1154). Musil akzentuiert wiederholt das eigentlich

unfassbare Ineinandergreifen von Subjekt und Objekt im aZ und auch im Kunsterlebnis, denn „so oft ein Gegenstand aus der Sphäre weltlicher Betrachtungen in die des schöpferischen Verhaltens tritt, verändert er sich, ohne sich zu verändern, und man kann scheinbar nicht sagen, dass er das Gefühl verändere, sondern das Gefühl verändert ihn“ (1154). Vergleicht man diesen Auszug mit einem w.o. im Text zitierten Tagesbucheintrag Musils (TGI: 652), so bestätigt sich erneut das Ineinandergreifen des Mystischen in das rezeptionsästhetische Verständnis des Autors. Nach diesem sehen sowohl der Künstler, als auch der Mystiker die Welt *anders*, was daran liegt, dass sie ihrem Selbstverständnis nach *anders* sind.

Der aZ ist außer in krankhafter Ausartung niemals von Dauer. Zwar nähert man sich ihm innerhalb der Kunst, doch nur um „immer wieder in den Normalzustand zurückzufallen“ (1154). Und eben dies mache den großen Unterschied zwischen Kunst und Mystik aus, „[d]aß sie den Anschluß an das gewöhnliche Verhalten nie ganz verliert, sie erscheint dann als ein unselbständiger Zustand, als eine Brücke, die vom festen Boden sich so wegwölbt, als besäße sie im Imaginären ein Widerlager“ (1154).

### **11. Rede zur Rilke Feier (in Berlin am 16. Januar 1927)**

Die *Rede zur Rilke Feier* (1229–1243, Reinschrift 1243–1259) beinhaltet einige der wichtigsten theoretischen Implikationen, welche die Annahme und Begründung des Begriffs Weltgefühl innerhalb des poetisch-mystischen Kontextes bei Musil und dem MoE rechtfertigt. Der Großteil des Textes ist unter dem behandelten Aspekt uninteressant, doch auf den letzten Seiten entwickelt Musil regelrecht seine eigenen poetischen Tendenzen weiter, die unter zwei, drei Schlüsselwörter fallen: Gefühl-Gleichnis-Weltgefühl. Die Ausführungen entspringen Musils Überlegungen zur Besonderheit des Rilkeschen Gedichtes. Der Ausgangspunkt ist, dass deren „Affekt“ (1237) eine Eigenart bezeugt. Die Gedichte sollen „eigentlich niemals ein lyrisches Motiv“ (ebd.), oder auch „niemals einen besonderen Gegenstand der Welt zum Ziel“ haben (ebd.). Der Endpunkt ist daher nie der Inhalt der Worte oder noch präziser die Gegenständlichkeit, worauf dieser referiert, „sondern immer ist es ein Etwas wie das unbegreifliche Dasein dieser Vorstellungen und Dinge, ihr unbegreifliches Nebeneinander und unsichtbar Verflochtensein, was den lyrischen Affekt auslöst und lenkt“ (ebd.). Hier sind also zwei Punkte zu beachten – erstens ist die Unterscheidung

zwischen lyrischem Motiv und lyrischem Affekt gemacht worden, zweitens es ist eine mystisch anmutende Stimmung im Hintergrund, auf die Musils Aufmerksamkeit gelenkt ist, wenn er vom „Etwas“ spricht, das phänomenologisch da-ist, jedoch unbegreiflich und unsichtbar an sich in diesem Dasein die Zusammenhänge zwischen den Denotationen stiftet. Musil verortet die Antwort wieder im Bereich des Gefühlhaften bzw. der gefühlhaften Wahrnehmung.

In diesem milden lyrischen Affekt wird eines zum Gleichnis des anderen. [...] Man kann sagen: im Gefühl dieses großen Dichters ist alles Gleichnis, und – nichts mehr nur Gleichnis. Die vom gewöhnlichen Denken getrennten Sphären der Wesensgattungen scheinen sich zu einer einigen Sphäre zu vereinigen. [...] <sup>[216]</sup> [...] Die Eigen-schaften werden zu Aller-schaften! Sie haben sich von den Dingen und Zuständen losgelöst, sie schweben im Feuer und im Wind des Feuers. (1237)

Erneut wird das Gefühl als Heimatgebiet des Gleichnisses und Vergleichs bezeichnet – und mit dem rätselhaften Vorgang der Loslösung der Eigen-schaften von den Dingen (ergänzend könnte man auch auf die Nähe zu einem eigenschaftslosen Ich bzw. Selbst verweisen) mit Mystik, mit ihren Spielarten wie Pantheismus und Panpsychismus in Verbindung gebracht:

[M]it solchen Begriffen tut man aber etwas hinzu, das überflüssig ist und ins Ungewisse führt. Lassen Sie uns lieber bei dem bleiben, was uns vertraut ist; wie verhält es sich denn nun wirklich mit diesen Gleichnissen? Bei nüchternster Betrachtung? [...] In allen solchen Fällen liegt der Reiz darin, daß ein schon etwas erschöpfter Gefühls- und Vorstellungsbereich dadurch aufgefrischt wird, daß ihm Teile eines neuen zugeführt werden. [...] eine angenehme kleine Mogelei. Nun, es liegt – eine gewisse Tragikomik in dieser menschlichen Neigung für Gleichnisse. (1237f.)

---

<sup>216</sup> Vgl. weiter an selber Stelle: „Niemals wird etwas mit einem anderen verglichen – als zwei andere und Getrennte, die sie dabei bleiben –; denn selbst wenn das irgendwo geschieht und gesagt wird, irgendeines sei wie das andere, so scheint es schon im gleichen Augenblick seit Urzeiten das andere gewesen zu sein“ (MoE: 1237).



Trotz dieser Vulgarisierung des Gleichnisses hat Musil selbst Gleichnisse in einem besonders hohen Maße, d. h. mit Vorliebe als Stilmittel eingesetzt. Die hier berührte tragikomische Sichtweise hat sich später wohl zur Selbstironie weiterentwickelt.

Auf jeden Fall ist das Gleichnis eine höchst subjektive, fast hermetische Chiffre bei Musil, deren theoretische Ausarbeitung gerade in der Rede zur Rilke-Feier sich konkreter herauskristallisiert, um dann in der eigenen Schreibwerkstatt Anwendung zu finden. Im nächsten Schritt kommt es zu einer begrifflichen Profilierung des Weltgefühls: Von der Welt-Anschauung Ausgang nehmend über das Lebens-gefühl bis hin zum Weltgefühl führt die Linie. Dies legt den Schluss nahe, hätte Musil philosophisch-theoretische Ambitionen und das Talent zum Systematiker gehabt, so hätten seine Ansätze und Gedanken wohl zu einer kleinen Theorie des (mystischen) Weltgefühls zusammengeschaubt werden können. Doch wahrscheinlich ist das in anderen Selbst- und Lebensentwürfen des Schriftstellers Musil untergegangen.

Eine weitere Tendenz seines Gedankengangs, die diesem Impuls zur Theoriebildung, im Nachhinein verstanden, hinderlich war, ist der Anspruch an Unschärfe bezüglich des nicht-ratioïden Gebietes.

Der Dreischritt Weltanschauung-Lebensgefühl-Weltgefühl wird wie folgt ausgeführt: „Der Gebrauch der Gleichnisse“ bzw. seine Konstituierung hängt „mit einer bestimmten Welt-Anschauung“ zusammen (vgl. 1238). Jener Gebrauch stelle bei Rilke, so Musil, eine Relation zwischen zwei Seiten *jenseits* des *Wie-s* her, die in beide Richtungen offen ist, daher eine Einheit der umgekehrten Zuschreibungen beider Bereiche ermöglicht. Man könnte sagen x sei wie y, genauso aber auch y sei wie x, oder man sagt sogar beides zugleich. Die verglichenen Größen sind Getrennt und Nicht-Vereint. Diese Sätze sind hoch philosophisch und tiefsinnig, und doch spricht Musil dem Gleichniskonzept jegliche Philosophiu und auch Skepsis ab, und setzt an erster Stelle die Erlebnisqualität als das Wichtigste (vgl. 1239). Welche Reichweite diese Sätze für die Schematisierung der Beziehung Ulrich-Agathe (vgl. das 56. Kapitel *Das Sternbild der Geschwister Die Ungetrennten und Nichtvereinten*, MoE: 1150ff.) haben ist nicht aufzulösen, doch ein innerer Zusammenhang wird gerade offengelegt:

Niemals wird etwas mit einem anderen verglichen – als zwei andere und Getrennte, die sie dabei bleiben –; denn selbst wenn das irgendwo geschieht und gesagt wird, irgendeines sei wie das andere, so scheint es schon im gleichen Augenblick seit Urzeiten das andere gewesen zu sein. (1237)

und

Bei ihm sind die Dinge wie in einem Teppich verwoben; wenn man sie betrachtet, sind sie getrennt, aber wenn man auf den Untergrund achtet, sind sie durch ihn verbunden. Dann verändert sich ihr Aussehen, und es entstehen sonderbare Beziehungen zwischen ihnen. (1238)

Die mystische Verbundenheit der „Dinge“ seit jeher, im Augenblick des Vergleichens durch den Vergleich apperzipiert, zeigt, dass die Wahrnehmung, die den Vergleich vollzieht, eine andere ist: entweder wie im ersten Zitat – traumhaft – *a* ist nicht wie *b* sondern *a* ist/scheint gleichzeitig *a* und auch *b* zu sein oder, oder wie im zweiten Zitat, der Vergleich bleibt in seiner logischen sprach-analytischen Struktur erhalten – doch er verweist auf einen all-einheitlichen Hintergrund, der wohl im Gefühl wahrgenommen wird, weil die Grenzen der logisch nachvollziehbaren Vorstellung erreicht sind und das Gefühl nun ahnend, fühlend, erlebend sich weitertastet.

Mit dem Herausgreifen des „Erleben[s]“ (1239), als dem engeren Sinn der Wahrnehmung in diesem Zustande, ist noch einmal mit Nachdruck die Vorrangstellung zur rein gnoseologischen Betrachtungsweise hervorgehoben.

Nach der bestimmten „Welt-Anschauung“, die uns diese „sonderbare“ Wahrnehmung der Zusammenhänge der Welt offenbart, will Musil im nächsten Schritt versuchen dem Leser ein Lebensgefühl zu beschreiben, das er jedoch nur „andeuten kann“ (1239), wie alles auf nicht-ratioöiden Gebiet nur eigentlich als ‘dunkle Stelle’ erkannt werden kann. In Rilkes Gedichten könne man es aber mehr als in seinen Worten nachspüren. „[D]ieses Einbezogenheit des kleinsten ins Größte“ sei Rilke (vgl. ebd.). Der wesentliche Eindruck, den Musil an Rilke gewinnt, ist ein Kontrast, welchen er dann folgendermaßen wiedergibt: „Eine feste Welt, und darin die Gefühle als das Bewegliche

und Veränderliche: das ist die normale Vorstellung. Eigentlich aber sind beide, die Gefühle und die Welt unfest, wenn auch innerhalb sehr verschiedener Grenzen“ (ebd.)<sup>217</sup>

In einigen Sätzen konturiert Musil, mit dem Motiv und Wort Grenze spielerisch umgehend, eigentlich wieder das Unfeste, das Begrenzende, Abgrenzende und Ausgrenzende, die Übergänge der zwei Bereiche oder Welten, die als das ratioide und nicht-radioide Gebiet ausgemacht wurden.

Und eigentlich wissen wir das ja recht gut. Daß kein einzelner heute weiß, wessen er morgen fähig sein wird, ist kein ganz ungewöhnlicher Gedanke mehr. Daß die Übergänge von der moralischen Regel zum Verbrechen, von der Gesundheit zum Kranksein, von unserer Bewunderung zur Verachtung der gleichen Sache gleitende, ohne feste Grenzen sind, das ist durch die Literatur der letzten Jahrzehnte und andere Einflüsse vielen Menschen zu einer Selbstverständlichkeit geworden. (1239)

Musil wird nicht müde zu beweisen, dass es innerhalb dieses neuentdeckten Gebietes (durch mehrere Essays kontinuierlich eingeführt) eine Spaltung der moralischen Vernunft oder des moralischen Gefühls gibt, die einen Zwiespalt offenlegt zwischen Innen – traditionell verstanden als dem Herzen eines Menschen – und dem Außen, der Handlung, ähnlich wie wir es schon bei Paulus (Römer 7,19–23) zu hören bekommen:

Denn das Gute, das ich will, übe ich nicht aus, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich (19). [...] Denn ich habe nach dem inneren Menschen Wohlgefallen am Gesetz Gottes (22). Aber ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetz meines Sinnes widerstreitet und mich in Gefangenschaft bringt unter das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist (23).

---

<sup>217</sup> Mehr als fünfzehn Jahre nach dem *Apperzeptor udgl.* und den Erörterungen zur Dissoziation wiederholt Musil die Beschreibungsweise des krankhaften Zustandes, die er auch zur Beschreibung des Figurenbewusstseins der Clarisse benutzt, gleichfalls um einen wichtigen Punkt bei Rilke zu verdeutlichen. Dies kann als Beleg dafür genommen werden, dass Musil dabei blieb, dass der Bereich des Gefühls Bereiche überbrückt, die nicht sofort miteinander assoziierbar wären – wie etwa der Bereich des Mystischen und des Vergleichs bzw. des Poetischen.

Immer wieder bezieht Musil sich auf die Tendenzen der modernen Literatur, wenn er seine Annahmen untermauern will. Dass der Einzelne gerade und generell eine „Fähigkeit zu allem“ (1239) hat, ist starken Hemmungen unterworfen, man erinnere nur Freuds Abwehrmechanismen, die einem unbewussten Mechanismus als Gesetzmäßigkeit folgen. Der Wandel der Moral soll als Beweis dienen, dass „die Menschheit wie eine gallertartige Masse zu denken [ist], welche jede Form annimmt, die aus den Umständen entsteht“ (ebd.). Weiter heißt es, dass es die ewige Tätigkeit des Lebens und zugleich sein Selbsterhaltungstrieb sei, die Wirklichkeit fest und eindeutig zu gestalten, doch die Schwierigkeiten würden sich überall dort verstärken, wo das Gefühl beteiligt sei. (vgl. ebd.) Die Kunst ist ein Feld des bedenkenlosen Gefühlswaltens. Rilkes Gedichte haben zudem die Eigenschaft ein ganz bestimmtes Gefühl inne zu haben – „das Gefühl als Ganzes, auf dem die Welt wie eine Insel ruht“ (1240). Abschließend kommt es zur letzten gedanklichen Konkretisierung, wenn Musil meint, dass Rilke seit Novalis der religiöseste Dichter sei, doch in einer „neuen, inneren Weise“, die vom „religiösen Weltgefühl des Mittelalters über das humanistische Kulturideal weg zu einem kommenden Weltbild führe“ (ebd.). Mit der Einschränkung immerhin, dass Musil nicht wisse, ob Rilke „überhaupt Religion hatte“, eines aber würde unmissverständlich zutreffen: „Er sah anders“ (1240)!

Wie es sich beobachten lässt, ist der Gebrauch des Wortes *Weltgefühl* bei Musil nicht ein Produkt seiner theoretischen Bemühungen, aber dass es in der Nähe des Umfelds des nicht-ratioïden Gebietes auftaucht, sowie des aZs, des Gleichnisses, des Gefühls, des Erlebens und dazu zur Explikation eines Gedankenganges und Umstandes dient, der zu diesem dazugehört, ist Indiz genug, dass es dazugehört, dass es sogar zur Beschreibung und Benennung seiner eigenen Ausführungen viel dienlicher, doch verkannt geblieben ist.

Hervorzuheben ist, dass der Gebrauch der Wortgruppe zu Gefühl besonders in der Erzählung *Die Vollendung der Liebe* (1911) aus dem Band *Vereinigungen* (ungefähr dreißig Mal) Konjunktur erlebt. Wie bereits erwähnt, entsprangen sie zeitlich dem Umfeld des Apperzeptor-Entwurfes und koinzidierten mit der Krankheit von Alice. Beispiele wie „aber jenes andere, beinahe Körperliche konnten nur diese beiden Menschen in ihm (dem Winkel/bleibt ambivalent) fühlen“ (GW6: 156) oder „[a]n diesem dünnen, kaum wirklichen und doch so wahrnehmbaren Gefühl hing, wie an einer leise zitternden Achse,

das ganze Zimmer und dann an den beiden Menschen, auf die sie sich stützte: [...]“ (GW6: 156f.), und

Auf dieser Einsamkeit fühlten sie das Geheimnis ihres Zuzweiseins ruhen. Es war *ein dunkles Gefühl der Welt um sie*, das sie aneinanderschmiegte, es war ein traumhaftes Gefühl der Kälte von allen Seiten bis auf eine, wo sie aneinanderlehnten, sich entlasteten, deckten, wie zwei wunderbar aneinandergepaßte Hälften, die, zusammengefügt, ihre Grenze nach außen verringern, während ihr Inneres größer ineinanderflutet. (GW6: 159)

### **12. Typus einer Erzählung (Ohne Titel, 1910/11)**

Wie zu beobachten ist, fällt die Wortkombination „ein dunkles Gefühl der Welt um sie“ in dieser Erzählung genau da, wo ein besonderes *Weltgefühl* entsteht und beschrieben wird bzw. wo die Protagonisten/Figuren einem solchen anheimfallen. Musils Beschäftigung mit dem Gefühl fällt hier in die Zeit um 1910/11, wo aus einem Fragment gebliebenen Essay *Typus einer Erzählung* (Ohne Titel), das als Vorarbeit zu *Vollendung der Liebe* gelten kann, diese Konstellation deutlich hervortritt:

4. Typus (noch unklar) Man sucht Ausdruck für neue innere Dinge, verzichtet aber ganz darauf, sie in einen Causalzusammenhang einzureihen. Man gibt eine Kette von Stimmungen, die Kontinuum u. dadurch den Teil eines Causalzusammenhangs bilden. Gewissermaßen seinen emotionalen Teil. Man zeigt nicht: die Handlung B muß auf die Handlung A folgen, stellt aber so dar, daß das Folgen des (mit B Verknüpften) Gefühls b auf das (mit A verknüpften) Gefühl a dem Leser selbstverständlich erscheint. Man zeigt nur einen emotionalen, einen Stimmungsablauf, unter dem gerade noch hinreichend u. von selbst sich der Schein eines causalen Gefüges bildet. (Das verzaub. Haus) (1311)

Wie man sieht, scheint selbst Musil keine Unterscheidung zwischen Stimmung, Gefühl und Emotion zu treffen.

### **13. *Form und Inhalt* (Ohne Titel, um 1910)**

In *Form und Inhalt* (Ohne Titel, um 1910), einem ebenfalls nachgelassenen essayistischen Fragment, spricht Musil davon, dass “Form u Inhalt [...] ‘unselbständige Gegenstände’ [sind]. Sie lassen sich nicht trennen, aber unterscheiden” (1303), aber auch von der “Tatsache einer geistigen statu nascendi Zone beiderseits der Berührungslinie zw. Verstand u Gefühl” (1301). Gefühl sei etwas wenig Gegliedertes und darum streiten sich die Psychologen selbst heute noch um seine Unterteilung. (vgl. ebd.) “Wenn die Präsenz des Gefühls auch in den Kreis der Evidenz des Cartesianischen cogito ergo sum gehört, so doch nicht sein Inhalt, das ‘was ich fühle’. Selbst grobe Unterschiede zb. des triviale Haß od. Liebe sind hier oft nicht durchführbar [...]“ (1301). Gegen Ende heißt es, Kunst sei Kontemplation (1302).

### **14. *R. Profil eines Programms* (1912)**

1912 kreisen Musils Gedanken in *R. Profil eines Programms*, ebenfalls Fragment geblieben, um Kunst, Seele und Gefühl. Seele sei eine Komplikation von Gefühl und Verstand (1315). Der Verstand kleide das Gefühl in Metaphern – Gefühlserlebnisse seien meist unpersönlich, heißt es dort. Das Gefühlserlebnis sei qualitätsarm; “erst der es erlebt bringt die Qualität hinein” (1316). Gefühle und Gedanken, weil unpersönlich, seien unkünstlerisch, “die Art ihrer Verflechtung ist die Persönlichkeit u. ist die Kunst” (1317). Also beruht Kunst auf Persönlichkeit. Auf dem Gebiet des Künstlers gäbe es keine Wahrheit, weder die psychologische noch die ethische Wahrheit vermag sein Ziel zu fassen. “Möglichkeiten in Seelen hineinbohren” sei das Programm einer Kunst (vgl. 1317), die “noch erwartet wird” (1316). Der Begriff “pathetische Kunst” hat es nötig, dass “man alles neu macht, mit allen traditionellen Forderungen bricht, den stets fremden Körper des Gegenstandes untersucht u. je nach Erkenntniskräften ein Stück von ihm losschlägt” (1318). Die Inspiration hole der moderne Dichter sich nicht mehr aus den Reihen der Dichter wie Goethe oder Hölderlin, sondern der Namen, die dem Umkreis exakter Wissenschaften angehören, wie Mach, Einstein, Minkowski u. a. Ein mögliches Programm für diese eine mögliche Kunst könnte sein:

“Mathematischen Wagemut, Seelen in Elemente auflösen, unbeschränkte Permutation dieser Elemente, alles hängt dort mit allem zusammen und läßt sich daraus

aufbauen. Der Aufbau beweist aber nicht: daraus besteht's, sondern damit hängt es zusammen" (1318).

Der Vorsatz "Grenzüberschreitenwollende Liebe u. Selbstvernichtung" (1319) bleibt in der Luft hängen, daran schließt ein weiterer Textteil, das mit *Profil eines Programms* überschrieben ist, an. Hier wird näher auf die Motivation der Darstellungsweise des Inhalts in *Vollendung der Liebe* eingegangen: Das Aufblitzen des Gedankens von der baldigen Untreue der Frau führt beim Mann zu einem Gefühlsknoten – "es ist die Imagination eines seltsamen Gefühlszusammenhanges in ihm" (1319) Es geht ums "innerliche Verstehen, ein Betroffenwerden, ein Mit- und Einfühlen" (1319f.).

Auch in diesem Textzusammenhang möchte Musil aus dem "zwangsmäßigen Nacheinander" (1320) ausbrechen, indem er innerhalb der erzählten Konstellation die Kausalität durch ein neues erzähltechnisches Prinzip ersetzt, das er "Motivation" (1321) nennt und durch das Gefühl begründet. Denn das Gefühl ist nicht ex nihilo oder zufällig, "es ist maskierter Ausdruck schon vorhandener Bedingungen" (ebd.), wohl unbewusster Natur, demnach handelt es sich hierbei um das, was Wundt mit Disposition bezeichnet. Diese erschließe sich durch tiefere "Einfühlung" (ebd.). Das "Mitfühlen" ist indes "ästhetische Erscheinung" (ebd.).

Das Mitfühlen setzt sich an sich aus drei Komponenten zusammen: suggestive Wirkung der Handlung, Verstehen und Werturteil (Billigung/Erschütterterwerden udgl.) Schließlich muss das Gebiet der Kunst ein "anderes Gebiet" (1322) werden, als es die Tradition bis dahin aufweist – "jene Zone zwischen Verstand und Gefühl, wo sich die eigentlichen Erweiterungen der Seele abspielen. Eine Verflechtung von Intellektuellem und Emotionalem" (ebd.) Das Zurückdrängen des Kausalen fordere "das Vortreten des Bildlichen" im Namen einer (neuen) Suggestivität (1322).

### **15. Über den Essay (ohne Titel, um 1914)**

Das Essayfragment *Über den Essay* (ohne Titel, um 1914) enthält Erwägungen über die Natur des Essays. Der Essay, als Versuch, liegt zwischen Wissenschaft, von der er die Form und Methode entlehnt, und Kunst, die ihm die Materie leiht. Es liegt in seinem Wesen keine Totallösung zu liefern, sondern eine Reihe von partikularen Lösungen zu untersuchen. Auf seinem Gebiet wöge die Wahrscheinlichkeit fast genauso viel wie Wahrheit – diese jedoch liegt in der Natur der Gegenstände, über die er aussagt. Der

logischen entgegengesetzt ist die intuitive Erkenntnis, woraus Musil die *“Dignität der mystischen Erkenntnis”* ableitet (1336). Dies wäre die einzige Stelle, nach meinem Erkenntnisstand, an der Musil dem mystischen Erlebnis offen eine epistemische Funktion zuspricht.

Weiter im Text ist zu finden, dass rationale Gebiete auch eine Art *Intuition* kennen. Der Unterschied liege vielmehr in der Funktion, welche dieser zukommt, doch bleibt ihre Bestimmung an der Stelle dunkel. Denn *“die mystische Funktion ist nicht diese Intuition sondern eine weit umfassendere u. begrifflich weniger reine. Der Mensch denkt nicht nur sondern fühlt, will, empfindet, handelt [...] Wenn uns ein Gedanke ergreift, [...] so tut er das auf dem senti-mental Gebiet”* (ebd.).

Musil spricht von einer Schicht im Menschen, wo der Begriff Gefühl nicht in seinem engeren Verständnis zu gebrauchen ist, sondern wo von *“Grundgefühlen und Gefühlsdispositionen, wie sie die Individualität ausmachen”* (1336), die Rede ist.

Dieses plötzliche Lebendigwerden eines Gedankens, dieses blitzartige Umschmelzen eines großen Sentimentalen Komplexes (eindringlichst versinnlicht in der Pauluswerdung des Saulus) durch ihn, so daß man mit einmal sich selbst und die Welt anders versteht: Das ist die intuitive Erkenntnis im mystischen Sinn. In kleinerem Maße ist es die ständige Bewegung des essayistischen Denkens (1336f.).

Doch schlussendlich verabschiedet Musil sich für seine Definition des Essays von *“mystischen Interessen, weil ihr Gegenstand metaphysisch ist und weil sie eine Erkenntnis präbendieren, während [...] für den Essay nur menschliche Umbildung”* (1337) beansprucht wird. Gegen Ende fasert der Essay aus, so dass eine eindeutige Rekonstruktion des Gemeinten nicht gewährleistet werden kann.

## **16. Der deutsche Mensch als Symptom (1923)**

Innerhalb des Essayentwurfs *Der deutsche Mensch als Symptom* (1923) versucht Musil den Zustand seiner Zeit zu analysieren und zu begreifen. Er spricht von der Kunst der Jahrhundertwende, die danach trachtete *“anders zu sein und es anders zu machen”* (1353). Es findet sich bei Musil selbst ein Satz, der aufs künstlerische Ziel hindeutet, und



das ist “einen *anderen* Menschen zu finden” (1352). So greift als zentrales Anliegen bei Musil die Idee von der Potentialität um sich, welche mit der Idee vom Anderen irgendwie übereinzu–kommen scheint. Als ob diese Ideenkonstellation doppelbödig wäre – das Andere ist das Resultat des Möglichkeitsdenkens, aber gleichzeitig auch die Antriebsfeder. Der „Möglichkeitsmensch“ hat dank seines „Möglichkeitssinns“ das Potential zum *anders*-sein d.h., die Möglichkeit ein „anderer Menschen“ zu werden. Die Charakteristika der Jahrhundertwende fasst er mit den Worten “Fortschrittsglaube” und „Internationalismus“ zusammen, weist aber im Laufe des Textes auf diese entgegengesetzten Tendenzen hin. Die Zeitspanne zwischen 1890 und 1823 war ein “Weg von der Hoffnung zur Hoffnungslosigkeit” (1355). Gleichberechtigt sieht Musil den Irrationalismus neben dem Rationalismus stehen, beide machen für ihn die Hauptformel aus. Der Erste Weltkrieg hat viel zu Verzweiflung beigetragen, doch ist selbst als Symptom zu verstehen. Als Ursache dafür sieht Musil das Ausbleiben einer wahrhaften Ideologie, die mit dem Leben deckungsgleich wäre, was damals nicht der Fall war. Der Mensch hat seine existentiellen Nöte und Sinnfragen; die Aufgabe der Ideologie hierzu läge in der möglichen Beantwortung der Frage nach Sinn und Glück, Seelenführung. Dabei lautet die Zeitdiagnose: Seelenlosigkeit und Individualismus. Kapitalismus, noch ein Schlagwort, schafft Ordnung nach den Prinzipien der Ichsucht, daneben haben sich Staat und Kirche gegenseitig außer Kraft gesetzt, und die Wissenschaft vernachlässigt die “uralten metaphysischen Kardinalfragen”, obwohl sie gerade dazu neue Ansichten liefern könnte (vgl. 1357ff.). “Es ist die richtige Philosophie dieser Zeit, daß wir keine Philosophie haben” (1359). Gegenüber den Tatsachen sieht Musil Liebe und Gedicht stehen: “Es sind Zustände, welche über die Händel der Welt erheben.” (1360) Der Religion komme eine ähnliche Rolle zu, aus dem Grund, dass “im profanen Leben” (ebd.) ein Element enthalten ist, das als religiös bezeichnet werden kann. Dieses Element hat mit “Kirchenangelegenheiten” nichts zu tun (vgl. ebd.). “In dem Augenblick, wo es ins Spiel kommt, ist unsere Seele im Spiel. Dinge, die dahin gehören, gehen uns in einer ganz anderen Weise an als andere [...] Es reicht von der Mystik bis zu den gewollten Unklarheiten Dostojewskijs” (ebd.). Musil glaubt, das “religiöse Element” “in den mannigfaltigsten Formen” historisch zurückverfolgen zu können (vgl. ebd.). Erneut beruft er sich auf Emerson, Maeterlinck und die deutsche Romantik und erwägt die Möglichkeit, dass auf diesem Gebiet das Heil zu suchen ist. Es findet sich sogar ein Satz,

der rein formal ziemlich mystisch anmutet und “Gott nicht ausgeschlossen aber erst zu erleben” (1361) lautet. Selbst den Nationalismus sieht Musil als Folge einer “Glaubenssehnsucht” jener Zeit, “die durch einen ungeheuren geistigen Romantismus” gekennzeichnet sei, “der aus der Gegenwart in alle Vergangenheiten flüchtet, um dort die blaue Blume einer verlorenen Sicherheit zu finden” (1367).

Innerhalb dieses Fragments gebliebenen Essays findet sich einiges zu Musils “*Theorem der Gestaltslosigkeit*”. Es mag sich gedanklich um ein Vorstadium der Eigenschaftslosigkeit handeln. Wodurch die Menschen sich unterscheiden, das komme von außen und nicht von innen, so der Autor, “das Substrat, der Mensch, ist überhaupt nur eines und das gleiche durch alle Kulturen und historischen Formen hindurch” (1368). Hier wird der Mensch auf sein abstraktes Dasein reduziert – das Subjekt, und kann zur Allgemeingültigkeit aufsteigen. Es käme eigentlich mehr auf eine Änderung “seiner Organisationsformen” und weniger auf eine des Menschen, da der Mensch bloß in Formen existiere, “die ihm von außen geliefert werden” (1370).

“Gerade die Ungestalt seiner Anlage nötigt den Menschen, sich in Formen zu passen, Charaktere, Sitten, Moral, Lebensstile und den ganzen Apparat seiner Organisation anzunehmen” (1374). Diese Beobachtung Musils könnte mit der alten Problematik zwischen den zwei Bedeutungsvarianten zum Wort in Verbindung gebracht werden, einmal Person als Maske oder Rolle im Umgebungsfeld des Theaters und zweitens als Wesenheit des Menschseins. Musil kommt im darauffolgenden Satz auf die “Greulen des Krieges und der Politik” zu sprechen, die daher kämen, dass in “unserem Maschinenzeitalter die Maschinen den Menschen regieren”. Diese Erklärung, die selbst heute noch nichts an ihrer Aktualität eingebüßt hat, ganz im Gegenteil, hält er für richtig und setzt hinzu, dass sich darin “Macht und Ohnmacht vereinen” (vgl. 1374).

Die Kultur, die von einem Kollektiv erzeugt wurde, sei es, welche auf das Individuum zurückwirke. Dabei diagnostiziert Musil den Zeitgeist seiner Struktur nach als so komplex und von mannigfaltigen Ursachen durchsetzt, dass es unmöglich wird, diesen restlos zu durchschauen.

In einer der Überschriften zu den unfertig gebliebenen Unterkapiteln findet der Leser auch die Frage der Ideologie und ihrer Rolle fürs Leben gestellt. Musil definiert Ideologie als gedankliche Ordnung der Gefühle; “ein objektiver Zusammenhang zwischen ihnen [den Gefühlen], der den subjektiven erleichtert” (1379). Dieser

Zusammenhang “kann philosophisch oder religiös” gestiftet sein, oder ihn kann ein “traditionelles Gemisch” aus beiden ausmachen (ebd.). Es gibt keine “Lebensordnung [...] ohne ‘Lehre’”, bleibt ein pädagogisch klingender Leitsatz sogar im MoE. Damit wird quasi die endgültige Lösung der Zeitfragen in Aussicht gestellt. Dieses Konzept einer “Ordnung der Gefühle” bzw. Ideologie sieht er etwa in der Lehre Christi oder jenen der chinesischen Weisen gegeben, die sind dadurch gekennzeichnet, dass sie “aphoristisch zerbrochen” festgehalten wurden (vgl. ebd.). Der Mensch braucht neben sozialen Bindungen auch den Anker sich in Übereinstimmung mit der frei gewählten Lehre oder Ideologie zu wissen. Das Gefühl “das Rechte getan zu haben” muss das Dasein begleiten, denn der Mensch sei ein “weitaus interessanterer Metaphysiker, als er gemeinhin heute zugibt” (vgl. 1380). “Selbst unsere Gefühle formen sich wie Flüssiges in Gefäßen, welche Generationen gebildet haben, und unsere Ungestalt wird von ihnen aufgefangen.” (ebd.) Unter der Überschrift *b. Der heutige Zustand*, zieht Musil den Schluss, dass der heutige ideologische Zustand, aus Fetzen alter Ideologien, wie es das Christentum oder der Buddhismus besteht, die dann “individuell ausgelesen [werden]” (1381).

Die soziale Situation des Menschen im allgemein – die typische Bindung des Einzelnen ans Ganze ist durch den Beruf gegeben – sieht Musil mit den Augen der Kulturschaffenden. Die haben nämlich in der Mehrzahl einen Zustand der “Seelenlosigkeit” festgestellt. Soweit konnte es kommen, weil die Wissenschaft den Glauben, genauso wie der Kapitalismus die alte Ordnung zerstört habe, wodurch die Stände durcheinandergewürfelt worden sind, ohne jedoch von selbst eine neue Ordnung zu schaffen (vgl. ebd.). Der Mensch “klappt ausserhalb dieser Bindungen zusammen”, gerade weil sein “ideologischer Zustand ungeheuer partikularisch”, “individualistisch” sei. Keine Ideologie herrsche (1381). Der Krieg hat das sowieso Wankende endgültig zu Fall gebracht.

Daher ist der ‘neue’ Mensch mit seiner ‘neuen’ Ideologie, einmal “positiv gefaßt”, einer der Tatsachen, der nur daran glaubt, was quasi “wirklich wirklich ist” (1382). Das ist die ‘neue’ Vorstellung von Wirklichkeit, und auch eine anhand dieser gewonnene “inoffizielle Ideologie” (ebd.). Das ist auch der Hauptgrund, warum die Zeit “unphilosophisch” (1383) geworden war. Viele Geheimnisse des Lebens seien auf anderen Wegen gelüftet worden:

[D]ie Probleme des Lebens und der Individualität sind zT aus dem Dunkel gerückt, ja sogar bei einem so spezifisch metaphysischen Problem wie das der Umwandlung der physikalischen Welt in die Psychische ist durch die Anwendung der ursprünglich psychologischen Gestalttheorie auf die Physik, physikalische Chemie und Physiologie mit außerordentlicher Tragweite eine Lösung angebahnt worden (1384)

Trotzdem fehle, so Musil, eine vereinheitlichende Synthese in der “Sphäre der Lebensbetrachtung”, wo eine spekulative Philosophie oder Lebensphilosophie auf der Tatsachenwissenschaft aufbauend diese zu leisten vermöge, ganz ohne Ironie, quasi angehaucht vom Tatsachegeist.

Das sind die Hauptpunkte, warum Musils Zeit nicht fähig sei “Gestalt anzunehmen”, aber es kommen weitere hinzu, so z. B. die “immer größere Unübersichtlichkeit zu der sich die politische und geistige Demokratie entwickelt u. de[r] Mangel an Vorkehrungen” diese zu begegnen, Diese Unfähigkeit des “Nochnichtnehmens einer letzten Stufe” sieht Musil als Hauptursache des “uneinheitlichen, zerbrochenen und unzufriedenen geistigen Zustands unserer Zeit” (1386).

So kommt es, dass für die Formel der Zeit der Kapitalismus gilt, und die Tatsachen, auf denen er aufbaut, sind Geld und die Gesetze der Ichsucht – “die verlässlichste Eigenschaft des menschlichen Lebens” (1387). Es ist die “kräftigste und elastischste Organisationsform, welche die Menschen bisher erreicht haben [...] die ungeheuerlichste Organisation der Ichsucht” (1387). In einem erweiterten Sinne ist der grundlegende Wert von Tatsachen ihre Eindeutigkeit, “möglichst eindeutige Signifikation ist das Wesen der Sprache und das innerste Prinzip der sogen. logischen Axiome und Gesetzmäßigkeiten” (1388). Dazu stoßen “Wiederholbarkeit des Erlebnisses” und “Festigkeit des Gegenstandes”, die an sich “Vorbedingungen von Rechnen und Messen” sind (vgl. 1388). Eigentlich ist damit das ratioide Gebiet umrissen. Diese Art von Eindeutigkeit erreiche der Kapitalismus auf dem Gebiet der Seele mit Gewalt – sein Ordnungsprinzip dabei: die Ichsucht. Die natürliche Ethik des Tatsachenmenschen sei, “dass er so handelte, wie er denkt. Und so fühlt, wie er denkt. Denn man fühlt, wie man denkt” (1390). Möchte man sein Gegner sein, müsste der

Gegensatz oder Gegentypus zu diesem richtig bestimmt werden. Die Textpassagen dazu sind mit *VII Die Gegner der Tatsachen* überschrieben. Mit Anti-Rationalismus (heute vielleicht auch Anti-Logozentrismus) dürfte die große Überwindung nicht zu gestalten sein, „weil es ohne Rationalität keine Ordnung, keine Sprache, keine Eindeutigkeit und Festigkeit gäbe. Es bliebe nur eine grenzenlose Gefühligkeit“ (1392). Trotz der Kritik hat Musil zum Teil aus dieser Tendenz heraus sein nicht ratioïdes Gebiet formuliert.

Aus einer weiteren Richtung kam der Ruf (Mitten im Ersten Weltkrieg): Dem Zustand der Zeit entbehrt es an Liebe und Güte. Musil hält ihn für einen „wiedererweckten Rousseauismus“ (1392), welcher auf der Voraussetzung ruhet, dass der Mensch gut sei. Doch aufgrund dieser Annahme eine Veränderung der gesellschaftlichen Gegebenheiten zu erwarten, sei verfehlt. Der Hintergrund, vor dem eine Reformation des gesellschaftlichen Jetzt und Hier laufen könnte, ist durch die Schlüsselworte „Liebe und Menschengüte“ dennoch vorgefasst. Aus dieser Tendenz heraus formuliert Musil die wahre Gegnerschaft zur „Tatsachengesinnung“ und zu der „menschlichen Gestaltlosigkeit“ (ebd.), seinen anderen Zustand.

Es gibt einen Zustand, der zu dem des ratioïden/rationalen Denkens grundverschieden und der schwer zu bezeichnen sei (vgl. 1392). „In all den Bezeichnungen als Liebe, Güte; Irrationalität, Religiosität, die hier bekämpft wurden, steckt eine Seite der Wahrheit und für die volle Wahrheit steht heute kein Gedanke zur Verfügung. Ich möchte es einfach den ‘anderen Zustand’ nennen.“ (ebd.) Musil führt diesen Gedankengang weiter, indem er aus diesem Zustand heraus das Verhalten des Menschen zum Objekt denkt: „Daß ein Mensch sich vollkommen verändert, je nachdem man ihn mit Sympathie oder ohne solche betrachtet, ist bekannt“. In dem Sinne ist die Wissenschaft, „als sympathielose Betrachtung“ beschreibbar (vgl. ebd.). Die eigentliche Frage sei aber, „ob sich denn wirklich auch leblose Dinge verändern, je nachdem man sie mit oder ohne Liebe betrachtet, und ich möchte diese Frage bejahen“ (1392).

Weitere Ausführungen aus diesem für die Betrachtungen zum aZ und so auch zum Weltgefühl mehr als wertvollen Essay sind hierin enthalten und wurden bereits a. a. O. dieser Arbeit in ihrem Zusammenhang beleuchtet. So z. B. auch Sätze, die in dem Jahre zurückliegenden Fragment *Apperceptor undg.* nachzulesen sind: „Ein Tonus und Duktus, eine Spannung und Färbung ändert sich an der Außenwelt je nach der Gefühlslage des

Betrachters [...]” (1393) Demzufolge: Je nach Grundstimmung verändert sich unser Gefühl der Welt, unser Weltgefühl.

Im Laufe der Anfertigung meiner Arbeit ist Heinz Budes Buch *Das Gefühl der Welt: Die Macht von Stimmungen* (2016) erschienen. Es verdeutlicht, wie sehr in Umbruchszeiten dieser für die Zeitdiagnose wichtige Zusammenhang immer wieder unberücksichtigt bleibt, und der Autor versucht diesem entgegenzuwirken. Wahrscheinlich verfolgte Musil ein ähnliches Ziel in seiner Skizze zum unausgefertigt gebliebenen Essay *Der deutsche Mensch als Symptom*. Bei Musil bricht die Schilderungen ab. Was er noch festzuhalten vermag, ist, dass die Subjektivität eine weit größere Rolle in einem solchen Erleben einnimmt. Bzw. dass das Ich an dem Erleben teilhaft ist, wobei bei “objektiver” Betrachtung eine Art von Entfremdung einsetzt. (vgl. 1393). Auch dieser Satz ist im *Apperceptor*-Entwurf enthalten.

Der “andere Mensch” (1394) mit seinem liebenden, mitfühlenden Zustand als seinem Ethos ist gut aus Wunsch nach Erhöhung der eigenen Zuständlichkeit. Musil fasst zusammen, wenn er meint, dass der aZ “sich sowohl als aktiv wie als passiv [...] keinesfalls aber als indifferent” charakterisieren lässt (vgl. ebd.). In Klammern setzt er noch “Kontemplativ – dionysisch” (ebd.) hinzu. Eindeutig fällt es Musil schwer den aZ theoretisch und auch introspektiv einleuchtend zu fassen. Immer wieder erprobt er neue Formulierungen. Einerseits verheißt der aZ eine Steigerung der Subjektivität, aber gleichfalls Minderung des Egoismus, jedoch keine Objektivität.

“Doppelte Subjektivität Vom (sic!) Bild der Außenwelt her also eine ein oder ausschwingende Berührung, der Welt überwiegen oder zurücktreten; [...] [E]s handelt sich ebenso sehr um eine Entdinglichung des Ich wie der Welt.” (1394) Es handele sich um ein “anderes Werten”, die Gegensätze verlieren sich, unter diesen auch der zwischen gut und böse (ebd.). Ersetzen ließe diese Dichotomie sich durch das “Paar Mehrung-Minderung” (ebd.). “Im kontemplativen Zweig” wird ein “Gefühl des Versinkens, Eingehens, Getragenwerdens” vernehmbar (ebd.).

So bleibt letztendlich übrig die Grundfrage zu stellen: “Welche Rolle spielen Gefühle, die wir in unseren Normalvorstellungen haben, in der kontemplativen”? (ebd.) Genau diese Fragestellung führt dazu, dass Musil im nächsten Schritt des Essays *Der deutsche Mensch als Symptom* seine gefühlstheoretischen Ansichten entwickelt, welche

später in etwas ausgedehnter Form in die Gefühlskapitel aus dem Nachlassteil des MoE Einlass finden.

Bei Liebe möchte Musil psychologisch zwischen Affekt und Zustand unterscheiden, wobei der erstere ein Körpergefühl, daher mit Empfindung von Lust oder Unlust in Verbindung steht. Mit Zustand meint er, ein Erlebnis in der Gesamtperson. An den Affekt bindet er den Vergleich mit Zahn- oder Rückenschmerzen, das was man in der Psychologie eher unter dem Terminus Empfindung findet. Auf der anderen Seite treten in der Kontemplation geläuterte Gefühlszustände auf, wie es z. B. Niedergeschlagenheit ist, die Musil mit Konnotationen wie Demut oder süße Demut besetzt. Dort ist auch ein milder liebender Zorn möglich oder gar Unglück, sollte der Zustand im Schwinden begriffen sein. Für die beste Entsprechung zur Charakterisierung des Bereichs des Kontemplativen hält Musil das Wort "selig" (1397), das er als Vorzeichen dann einer Palette an Gefühlen voranstellt: "selige Reue, selige Scham, selige Angst" etc. Hier ist man gleich an die *Seligpreisungen* (Mt 5,3–12) aus der Bibel erinnert, nach denen der semantisch-idealistische Kontext zur Wortwahl "selig" einigermaßen klar strukturiert ist:

Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich. Selig die Trauernden; denn sie werden getröstet werden. Selig die Sanftmütigen; denn sie werden das Land erben. Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden gesättigt werden. Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden. Selig, die rein sind im Herzen; denn sie werden Gott schauen. Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Kinder Gottes genannt werden. Selig, die verfolgt werden um der Gerechtigkeit willen; denn ihnen gehört das Himmelreich. Selig seid ihr, wenn man euch schmätzt und verfolgt und alles Böse über euch redet um meinetwillen. Freut euch und jubelt: Denn euer Lohn wird groß sein im Himmel. So wurden nämlich schon vor euch die Propheten verfolgt.

Immerhin sieht Musil keine Möglichkeit eines "kontemplativen Neides" oder Hasses (vgl. ebd.). Generell betrachtet fehlen Kampfgefühle im kontemplativen Zustand, es ist "verhinderter struggle of life" (vgl. ebd.). Das Gefühl von Eitelkeit und Besitzgefühle sind ebenfalls ausgeschlossen. Die nächste Einsicht ist, dass alles unter Ausschluss steht, was in irgendeiner Weise eine "gewisse Harmonie" stören würde (vgl. ebd.). "Der

Kontemplative hat kein Gewissen, weil diese Reaktion für ihn, der sich in ständiger ethischer Aktion befindet, gar nicht möglich ist.” (ebd.) Seine ‘Weltabgewandtheit’ ist ein moralischer Gefühlszustand. Der kontemplative und der andere Mensch des aZ sind in diesen Textkrümeln bei Musil gleichgesetzt. Im kontemplativen Zustand könne man zwar philosophieren, aber nicht addieren, heißt es. Man könne sich zur Kontemplation selbstbestimmt einstellen, also ist zu schlussfolgern, dass es sich nicht um Abnormität handele (wie im Essay, wo die Möglichkeiten zu einer neuen Ästhetik erwogen wurden), sondern um “einen andren Gebrauch von unseren Fähigkeiten” (1398), also doch um die Möglichkeit einer anderen bzw. “neuen Art des Erlebens” (vgl. 1148).

Die letzte Überschrift in diesem skizzenhaften Fragment heißt *Profane Religiosität* und wird mit der Feststellung eingeleitet, dass “[d]as kontemplative Verhalten stets mit der Hypothese vom Vorhandensein eines Gottes verquickt” sei (ebd.). “Auch der irdische, der erotische Stand der Liebe führt viele Menschen, die gar nichts Jenseitiges glauben, weit in dieses Reich hinein” (ebd.). So will Musil diesen Zustand vorerst von der Gotteshypothese entkoppelt untersuchen. An dieser Stelle geht er auf zwei Fragen ein:

Erstens, “[w]as bedeutet der Kampf zwischen diesen zwei Einstellungen?“, der normalen und der kontemplativen oder der beiden einander entgegengesetzten Weltgefühle, wenn der Mensch mit Gott nichts mehr zu schaffen haben will. Und zweitens, warum sich dann von der Welt abkehren, wenn es nicht der Vereinigung mit Gott (Unio mystica) dient? (vgl. 1398f.)

Die Normalhaltung ist unanfechtbar zur “Organisation des Gemeinschaftslebens und zur Bewältigung der Welt” dienlich (1399), und es steht gleichzeitig fest, dass “eine Welt im Zustand der Kontemplation [...] aus Wehrlosigkeit zugrunde gehen” muss (ebd.). Mit irdischen Mitteln ist das Paradies nicht zurückzuholen – dieses Eingeständnis sieht Musil in den Bildern der “verlorenen Gotteskindschaft” und des “verlorenen Paradieses” abgebildet (vgl. ebd.). Gegen Ende der Überlegungen legt Musil diesen beiden Zuständen triebhafte Entsprechungen zugrunde: das Bedürfnis nach Nahrung hatte eine “rationale Welt” zur Folge, der Fortpflanzungstrieb schuf die Liebe. (vgl. 1399). Diese andere Visur ist “ein Drang, ein Bedürfnis, eine unterdrückte Hälfte des Menschen, die sich immer wieder durchzusetzen suchte [...] aber da die ‘Liebe’ nur periodisch oder beim Menschen



fallweise auftritt, schuf sie kein ganzes Weltbild, sondern nur die Ausnahme zum bestehenden” (1399).

Das, was Musil vermisst, ist ein wissenschaftlicher Zugang zur Behandlung der Problematik des kontemplativen Zustandes, die, wie er meint, bisweilen ausgeblieben ist. Ein gut gelaunter Mensch ist, wie allgemein bekannt, ein anderer als an seinen ‘schlechten’ Tagen. Was Musil interessiert, ist, was für eine Erkenntnis sich aus diesem Zustand heraus extrapolieren lässt. Sie wird mit den Worten “andere (intuitive) Art des Erkennens” bezeichnet (vgl. 1400). Als Art der Erkenntnis liefert sie natürlich das Hauptargument dafür, weshalb der Bereich des Kontemplativen den Standards von Wissenschaftlichkeit nicht zu unterwerfen ist. Im Kontext des aZ, bevor der Essay abbricht, weist Musil dann auf noch eine Betrachtungsweise hin – grundsätzlich geht es um Ideale (und Idealität), welche im Extremfall zur eigenen Umkehrung führen würden. Um dem vorzubeugen wären diese grundsätzlich als “uneigentlich” zu nehmen.

## II.4. Zur Poetik des Weltgefühls

Nochmals wiederhole ich, das echte Gemüt ist wie das Licht, ebenso ruhig und empfänglich, ebenso elastisch und durchsichtig, ebenso mächtig und ebenso unmerklich wirksam als dieses köstliche Element, das auf alle Gegenstände sich mit feiner Abgemessenheit verteilt und sie alle in reizender Mannigfaltigkeit erscheinen läßt.

(Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*)

### 1. Musils ‚mystische Betrachtungen‘: Zusammenfassung und Überleitung<sup>218</sup>

Als eine Art Überleitung läßt sich festhalten, dass die Grundtendenzen des musilschen Denkens innerhalb der zwischen 1911 und 1921 veröffentlichten Essays (samt einiger nachgelassener Fragmente) erkenntniskritischer<sup>219</sup> und kunsttheoretischer Natur sind. Es werden dieselben Bereiche und Fragestellungen zu bestimmen gesucht, wie es auch seit 1924/1927 mit dem MoE-Projekt der Fall sein wird. Eindeutig wird also die Beschäftigung mit dem gleichen Themenkreis beibehalten, der bereits mit den Essays vorgezeichnet wurde.

Der Diskurs Musils, das ist auch klar, wird ganz offensichtlich vom essayistischen Engagement geprägt, im Dialog mit den Erscheinungen seiner Zeit. Der Leser bekommt das Gefühl vermittelt, dass der Mensch in den Anfangsdekaden des 20. Jh.s in einem Zwiespalt zwischen exakter Wissenschaft und dem Gebiet des Geistes lebte. Immer wieder muss der Autor die Kunst in einer Welt, die von den Leistungen und Errungenschaften der Naturwissenschaften geprägt ist, in Schutz nehmen. Damit geht die Frage einher, welcher Wert der Kunst zukommt und welcher Mehrwert sich aus ihr für die Gesellschaft ergibt: Welche Erkenntnisse kann sie der Menschheit stiften. Es lässt sich herauslesen, dass Kunst eine Umgestaltung bzw. Ausweisung der Ordnung, der

---

<sup>218</sup> Bei den folgenden zusammenfassenden und als Überleitung gedachten Ausführungen werde ich so weit als möglich auf das Zitieren der Essays Musils verzichten, aus dem Grund, dass im vorangegangenen Kapitel detaillierte Vorarbeiten hierfür geleistet wurden und dass es sich um darauf aufbauende abgeleitete Schlüsse und Erwägungen handelt.

<sup>219</sup> Es verwundert nicht, dass Musils Arbeitstitel der Dissertation um 1905 *Studien zur erkenntnistheoretischen Grundlage der Physik mit Bezug auf die Anschauungen Ernst Machs* hieß. Corino meint, dass diese Entscheidung nach einer Übung bei Friedrich Schuman im Wintersemester 1904/5 über die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften fiel (Corino 2003: 310). Es ist bei Corino über das Schicksal von Musils Dissertationsvorhaben bei seinem Doktorvater Stumpf einiges Interessantes nachzulesen; hier sei nur vermerkt, dass die „eigentliche Fassung“, die verloren gegangen ist, Umarbeitungen erfuhr und erst in dieser Form akzeptiert und mit „laudabile“ (Prädikat dritter Güte) benotet wurde (Corino 2003: 310f.). In dieser Fassung liegt sie auch dem heutigen Leser vor.

gegebenen Umstände der Welt leistet. Das Medium der Kunst, sei es Sprache oder Aufnahme, unterliegt ästhetischen Hinterfragungen, der konkrete Kunstgegenstand (dem weiterhin ein Prozesscharakter inhärent ist) zusätzlich auch ethischen Betrachtungen. Ihr Ziel ist es etwas “begreifbar und fühlbar zu machen”, wobei ihren Status eine Gratwanderung zwischen Exaktheit der Naturwissenschaften und Spekulation der traditionellen Geisteswissenschaften ausmacht<sup>220</sup>.

Das Mystische erhebt sich auch im Umkreis der Essayistik als etwas Elementares. Die Tagebuchnotiz aus 1905 ist Indiz dafür, dass Musil mindestens vorhat sich systematisch mit dem Thema der Mystik auseinanderzusetzen. 1910/11 tritt eine (gefühl-)psychologische, z. T. auch philosophische<sup>221</sup>, Perspektive hinzu, die aus Musils Berliner Studienjahren herrührt und auch der Arbeit an der Dissertation<sup>222</sup> “Beiträge zur Beurteilung der Lehren Machs”<sup>223</sup> (1907/8) geschuldet ist. Unter dem Aspekt des Gefühls sind so ab 1913 ‘mystische Betrachtungen’ von nun an, d. h. seit der Rathenau-Rezension, offizieller Begleiter des Gedankenganges und vermehrt in den Essays anzutreffen. In dieser, also den *Anmerkungen zu einer Metaphysik* (1913), gibt Musil eine vorläufige und für den späteren MoE vorwegnehmende Analyse des (anderen) Zustands.

---

<sup>220</sup> Hier kann der Einfluss der Schriften Machs herangezogen werden. Mit diesen befasste sich Musil seit Mai 1902 (vgl. Corino 2003: 309) Nach Corino versuchte Mach “immer wieder die Brücke zwischen der ‘sogenannten humanistischen’, der althergebrachten ‘höheren Bildung’ und den Naturwissenschaften zu schlagen. [...] Er glaubte ‘nicht an dieses Zweierlei der Wissenschaft’” (ebd.), sondern eher daran, dass es sich um zwei Seiten ein und derselben Wissenschaften handelt. Er vergleicht diese beiden Seiten, dann sehr plastisch mit Romeo und Julia, und hofft, dass diese “mit minder tragischem Ausgang die beiden Häuser vereinigen werden” (Corino 2003: 310). Auch Corino kommentiert dies mit “ein geradezu Musilsches Programm” (ebd.).

<sup>221</sup> Zieht man hier die Disputation bzw. die Prüfung heran, der Musil unterzogen wurde, nachdem seine Arbeit endgültig angenommen wurde, sind das Protokoll der Prüfer und Musils Brief an Johannes von Allesch zu beachten (vgl. Corino 2003: 313). Musil bekam Fragen gestellt, sowohl zur antiken Philosophie, z. T. Plato, dem Sensualismus und der Assoziationspsychologie und dergleichen (Hauptprüfer Stumpf und der Coreferent Riehl), als auch aus den Nebenfächern Physik (H. Rubens) und Mathematik (H. A. Schwarz) (vgl. ebd.).

<sup>222</sup> Das für den heutigen Interpreten ambivalent erscheinende Verhältnis Musils zu Mach, bezogen auf die z.T. positive Wiederverwertung in den Essays und den MoE, und die kritische Begutachtung, die Druckversion seiner Dissertation vor Augen, erklärt sich hauptsächlich aus der Tatsache heraus, dass Musils eigene Ansichten, die in der Erstfassung der Doktorarbeit vertreten waren, um überhaupt den Doktorgrad erlangen zu können, unterdrückt wurden. Als er Mitte 1907 seine Arbeit einreichte, akzeptierte Stumpf sie nicht (vgl. Corino 2003: 310). Corino nimmt an, Mach sei in dieser Fassung “zu gut weggekommen”, wo Stumpf eindeutig ein Gegner Machs war. Die neue Fassung lief darauf hinaus, Machs Konzepte schlecht aussehen zu lassen: Der “alte”, aus der Antike überlieferte, “Substanzbegriff” bliebe unangefochten und die Kausalität könne nicht durch Funktionsbegriffe, wie Mach es vertrat, bei der Welterfahrung und -erklärung des In-Beziehung-Tretens der Dinge ersetzt werden (vgl. Corino 2003: 311).

<sup>223</sup> Corino stuft die “approbierte Fassung von Musils Dissertation letztlich als Ergebnis einer gelungenen akademischen Dressur, als Anpassung an die Position des akademischen Lehrers [Stumpf]” ein (Corino 2003: 312).

Aus Musils Biografie geht hervor, dass dieser “Zustand der Erweckung”, den er mit den Worten markiert, “wer es nicht kennt, dem ist es schwer zu bezeichnen”, bei ihm selbst auf den Spätsommer 1900 zurückzudatieren ist und während eines Landurlaubs in Schladming (Steiermark) an die zufälligen Bekanntschaft mit der passionierten Bergsteigerin und begnadeten Klavierspielerin Valerie Hilpert gebunden ist (Corino 2003: 154). In seinem Reisegepäck führte Musil zu der Zeit Nietzsches *Zarathustra*, Essays von Emerson, sowie Maeterlincks *Schatz der Armen* (Corino 2003: 164) mit sich. Zwanzig Jahre nach dem Valery-Erlebnis (vgl. hierzu Corino 2003: 154–168) versuchte Musil immer noch aus diesem ‘Kapital zu schlagen’, indem er Zeit seines Lebens dafür poetische Verwendung zu finden suchte. Musil beschreibt die Begebenheit wie folgt:

Was ich dort tat [...] wenn man es jemanden erzählen müßte, das reine Nichts. Es war Frühherbst oder Spätsommer, der Himmel leer geräumt, seeliger Kummer in der Luft, die Gebirgssonne voll jener Schlafenswärme, welche die Augen schließt. Ich erinnere mich nicht, daß ich ging, ich trat vors Haus u. wurde aufgehoben wie einer der vielen Fäden Mariengarn, welche um diese Zeit durch die Luft wandern. (Corino 2003: 164)

Musil ging hin und her, befand sich hier und da, und war in Selbstvergessenheit geraten, er unterhielt sich mit der Lektüre der wenigen Bücher, die er mit sich trug. Doch das Leseerlebnis war neben dem Selbstgefühl auch ein verändertes – er las in einem Einheitsgefühl ohne klare oder gar irgendeine Vorstellung vom Gelesenen. Auch nahm er sich als Rezipienten nicht wirklich wahr. Anscheinend war alles Erlebte zu gefühlvollem Gedachten geworden, und alles Konkrete lag ohne Signifikanz auf dem “Boden eines Meeres von Zärtlichkeit und Gedanken”, anscheinend ohne Inhalt und Sinn (vgl. Corino 2003: 164). Es kam Musil vor, als sei er “ins “Herz der Welt geraten” (ebd.).

Es war ein süßohnmächtiges Brennen. Ich brannte in der Welt wie ein Scheit Holz in der Flamme, und die Welt brannte von mir. Wie es mit den Büchern war, geschah es mit allen Dingen. Der Baum, den ich sah, nahm nicht an sich, was er brauchte um Baum zu sein, sondern er schenkte sich und nahm dafür mein Sehen

von mir. Alles war wie eine unsagbar bewegliche geistige Flüssigkeit, in der sich noch nicht der feste Bodensatz von den zarten Wellen getrennt hat. Eine starke Bewegung breitete sich in immer neuen Kreisen aus, aber hatte kein Ziel. Alles war Erregung, aber nichts war fest. Nichts blieb wahr, alles war nur wahrscheinlich. Alles Wissen, das man erworben hatte, verlischt wie tot, man meidet wie mit einem höheren Sinn begabt, die gewöhnliche Genauigkeit. Und trotzdem: was dich jetzt entzückt und voll Wille und unausdrückbarer Bedeutung ist, schweigt in der nächsten Stunde und zeigt dir bloß sein nichtssagendes Alltags Gesicht. (Musil, zit. n. Corino 2003: 165)

An einer anderen Stelle heißt es bei Musil: “etwas Böses war überhaupt nicht denkbar, denn dieses ist die Welt der Liebe, in welcher nur die Dinge sichtbar werden, welche Flammen tragen” (nach Corino 2003: 166). Dieser veränderte Zustand (aZ) wechselte einige Tage mit dem Normalzustand, bis der Alltag sich wieder einstellte (ebd.). Corino vermerkt, halb scherzhaft, “wie solle man in einem Zustand ‘der Engel im Angesicht Gottes’ z. B. seine Zähne putzen oder sein Vermögen verwalten” (ebd.).

Ein weiteres (mystisches) Erlebnis Musils ist mit der Chiffre “Jugenderlebnis” versehen. Kaiser/Wilkins (1962: 303f., Anm. 26 u. 27) und auch Corino (2003: 214f.) führen die Epiphanie bei der Lindner-Figur im MoE (MoE: 1298f.) auf eine biographische Begebenheit bei Musil zurück. Bestätigung sehen die Ersteren in der Übereinstimmung des Zitats “Lindner, wo suchst du mich? Si[s] tu tus et ego ero tuus”<sup>224</sup>, mit dem sich “Gott” an Lindner wendet, das Cusanus’ *De visione Dei* entstammt, die Musil um 1904 rezipiert hat. Kaiser und Wilkins nehmen an, dass die Situation Lindners, wo er in seiner Stube sich auf die Reifeprüfung vorbereitet, mit der Situation Musils übereinstimmt, als er, immerhin mit dreiundzwanzig, ebenfalls 1904, die Reifeprüfung nachholt, um zum Studium zugelassen zu werden. Allein anhand der Biographie Musils kann man also schließen, dass das Mystische und auch das Religiöse doch mehr oder minder den bewussten Hintergrund zu seinem Leben und Schaffen bildeten. Heranziehen könnte man zudem das mystisch interpretierbare *near-death*-Erlebnis in Südtirol während des Ersten Weltkriegs bei Fort Tenna (22.9.), das in die Novelle *Die Amsel* eingebunden wurde (vgl. GW7: 556), oder die Hinwendung zu Gott bei der Krankheit der Mutter.

---

<sup>224</sup> “[W]as sich etwa so übersetzen ließe: werde du nur Lindner, und ich werde bei dir sein!” (MoE: 1299).

In eine weitere Richtung weist das Erlebnis, das Musil zu Ostern 1905 teilhaft wurde. Gemeint ist die Halluzination im Schneesturm am Sonnwendstein: Damals war er im Gebirge unterwegs zu einem Besuch bei Gustav Donath und Alice Charlemont und wurde dabei von einem plötzlich eingetretenen Schneesturm überrascht (Corino 2003: 178). In einem der Entwürfe zum späteren MoE steht zu der Figur Anders:

[A]ls das Wetter sich plötzlich änderte, die Klarheit sich verfinsterte, ein heulender Sturm losbrach und Schnee in dichten Wolken spitzer Eisnadeln auf den Einsamen schleuderte, als ob es diesem ans Leben ginge. [...] Als das Unwetter ebenso rasch vorbeiging wie es gekommen war, setzte er freilich seinen Weg fort, und war nicht der Mann, sich durch ein solches Ereignis einschüchtern zu lassen, wenigstens war sein bewußtes Selbst ganz frei von Aufregung und jeder Art von Überschätzung der überstandenen Gefahr, ja er fühlte sich äußerst aufgeräumt. Aber er mußte dennoch erschüttert worden sein, denn mit einmal hörte er die Partie sich entgegenkommen und rief sie heiter an. [...] Anders nahm seine Sinne zusammen, und das Gespräch wurde deutlicher. – Ich halluziniere – sagte er sich. Dennoch rief er abermals; ohne Erfolg. Er begann sich vor sich selbst zu fürchten und prüfte sich auf jede Weise, die ihm einfallen mochte [...]. (Corino 2003: 179f.)

Doch die Erscheinung wich nicht und Musil oder die Figur Anders hörte “ganze Gespräche, voll überraschenden Sinns und klangvoller Mehrstimmigkeit” (nach ebd.). Er fing an das Phänomen zu beobachten, aber das machte es nicht verschwinden. Erst als der Abstieg deutlich fortgeschritten war, fand der Spuk sein Ende, und er konnte nur feststellen, dass “so unsicher und sich ausdehnend ist die Grenze zwischen Wahn und Gesundheit” (nach Corino 2003: 180).

Mit diesen biographischen Daten als Folie ist der Blick für das Mystische im Werk Musils ein wenig geschärft: In ihrer Studie aus 1962 stellen Kaiser und Wilkins fest, dass

die sinnerweiternden, verborgenen Bedeutungen bei ihm [Musil] fast nie aus dem gegebenen Text allein zu verstehen [sind], sie sind zwar auch häufig privat, wenigstens insofern, als ein zum Verständnis unerläßlicher Teil nirgends

veröffentlicht ist, und sie sind immer untrennbar mit dem Sinn des Werkes verbunden, wichtig für dessen Verständnis, und daher Angelegenheit des Publikums. (Kaiser/Wilkins 1962: 33)

Das Konzept des aZ innerhalb der Essays entsteht, wie erörtert, im Rahmen der Auseinandersetzung (1914) mit Rathenaus Buch *Zur Mechanik des Geistes*, wo der aZ u. a. als der “Eintritt in eine neue Existenz” (GW8: 1018) verstanden wird. Diese neue Existenzform verändert mitunter die Erlebnisqualität des Subjektes und folglich die Wahrnehmung der Welt. Über den Objekten “liegt ein seltsame[r] Gefühlston”, und die Welt “erscheint verändert” (ebd.).

Als Innovation stellt sich m. E. bei Musil in diesem Kontext das Heranziehen und die besondere Betonung des Gefühls heraus. Dieses spielte nämlich seit 1910/11, d. h. bereits in der *Vollendung der Liebe* eine Schlüsselrolle. Das *Apperceptor*-Fragment fällt auch kurz davor (1907–11). Um 1913 kommt also alles zusammen, was in Umrissen die Voraussetzung für eine Theorie des Mystischen schafft. Alternativ spreche ich diesbezüglich auch vom mystischen Erlebismodus, welcher sich in der Folgezeit über ästhetische Betrachtungen mit ethischen Implikationen, auf den Bereich des Poetischen ausbreiten wird, um die Poetik des MoE im Großen auszumachen. Das Valery-Erlebnis, mit anderen o. g. mystischen Vorkommnissen, liegt bereits einige Jahre zurück, das Philosophie- bzw. Psychologiestudium wurde abgeschlossen (1908), die Rezeption der einschlägigen, thematisch an dieses Interessengebiet angebundenen Autoren lag bereits hinter Musil, und neue Autoren gesellten sich mit ihrem Schaffen seiner Lektüre hinzu. Es kommt unter der Bezeichnung aZ mit Rückbezug auf den Weltgefühl-Begriff, zu einem Zusammenspiel zweier Aspekte: dem der “fühlende[n] Weltvergegenwärtigung” (Franke u. a. 1974) und dem der mystischen Konnotation (durch die Anbindung an die Unio). Indem die Wahrnehmung ästhetisch wird, erscheint die Welt selbst als Kunst(werk).

## **2. Die ästhetische Perspektive auf den aZ**

Der aZ ist im obengenannten Sinne ein die Welt-Wahrnehmung 'ästhetisierender' Zustand. Im Sinne von Baumgartens Ästhetik und deren Fortführung seitens G. F. Meier kann hier die Dichotomie der beiden Typen, des “Aestheticus” und des “Logicus” zum

Vergleich mit dem Menschen auf dem ratioiden und nicht-ratioiden (wohin auch der aZ hingehört) Gebiet Musils herangezogen werden. Denn der *Aestheticus* steht für die Menschlichkeit. Ritter meint in Bezug auf die Zielsetzung Baumgartens, dass “der Mensch in seinem empfindenden und fühlenden Verhältnis zur Welt mit der Ä.[sthetik] zum Subjekt [wird], dem in den schönen Wissenschaften und in den Künsten die Wahrheit, die die seine ist, als ästhetische Wahrheit vergegenwärtigt wird” (ebd.: 4).

Ritter fasst den §429 aus der *Aesthetica* Baumgartens (Baumgarten 1983: 57,59), wo die „logische[]“ der ‚ästhetischen‘ Wahrheit gegenübergestellt wird, plastisch zusammen: “Der Lauf der Sonne durch die Sternbilder im fortgehenden Jahre, wie ihn der Hirte vor Augen hat, kommt in dem Begriff nicht vor, in dem ihn der Astronom als Physiker und Mathematiker denkt” (Ritter 1971). Vergleicht man Baumgartens Ausführung und die einführenden Passagen aus dem MoE, dann wird klar, dass dort zwei Weltansichten bzw. Diskurse kollidieren – die ästhetische mit der logischen (vgl. MoE: 9). Die Trennung von logischer (“der ‘objektive’ Begriff”) und ästhetischer Weltauffassung (sinnliche Erkenntnis), die hier vollzogen wird, besteht in der Kontrastierung zweier Auffassungsvermögen (vgl. ebd.): “[w]enn ein Dichter, der nicht weit vom Meere wohnt, sagt, ‘daß die Morgenröthe aus dem Meere hervorsteige’, so ist dies zwar für den Verstand falsch, hat aber ästhetische Wahrheit” (Meier 1976 § 91, zit. n. ebd.). Ritter subsummiert, dass überall

[w]o die ganze Natur als Himmel und Erde des menschlichen Lebens philosophisch und im objektiven Begriff der kopernikanischen Natur ungesagt bleibt, übernimmt es die Subjektivität, sie im Empfinden und Fühlen gegenwärtig zu halten, und Dichtung und Kunst bringen sie ästhetisch zur Darstellung. (ebd.)

In diesem Zusammenhang, ist außerordentlich wichtig daran zu erinnern, dass für die Forschung auch der Begriff des Subjektes mit der Profilierung der Ästhetik als eigenständiger Disziplin seine Geburtsstunde hat (vgl. Menke 2003). Ähnlich wie für Baumgarten nach einem Kausalitätsprinzip “des auf schöne Weise Denkens, der schöne Geist ästhetisch das Kunstwerk hervorbringt” und “Empfinden und Fühlen zum Grund einer ästhetischen Repräsentation von Welt werden” (ebd.: 4), ist der aZ Beherberger eines besonderen, d. h. mystischen Weltgefühls, in dem die Welt dem Subjekt oder Geist



(Wundt) als geheimnisvolles Kunstwerk erscheint, d. h. eigenartig ästhetisch. Die Welt erscheint als im Dornbusch brennend. Mal ist der von ihr gewonnene Eindruck mit dem Wort "lebendig", ein andermal mit dem Wort "Stilleben" wiedergegeben (vgl. MoE: 1146). Der Diskurs eines mystischen Weltgefühls verfängt sich in Paradoxe. Diese andere Aesthetik der Welt trägt ganz klar gewisse epiphanische Züge. Denn die Wahrnehmung hält nicht an, sie geht hinter das sinnlich Wahrnehmbare (das Baumgarten mit "*sensus externus*" fasst) im Metaphysischen auf. Am Gefühl sich orientierend (das bei Baumgarten mit *sensus internus* korrespondiert) führt die innere Zuständlichkeit über die Ränder des leiblich Fühlbaren weiter bis hin zu den nur geahnten Umrissen einer anderen Welt.

Der innere Sinn ist es der den Zustand der menschlichen Seele vergegenwärtigt (vgl. Raatz 2014: 261). "Der innere Sinn als Statthalter der ästhetischen Erfahrung ist der Ort der Genese von Lust und Unlust und mithin des ästhetischen Geschmacksurteils. Dieses wird von Baumgarten systematisch in Kontext des Urteilsvermögens [...] verortet" (Raatz 2014: 261f.).

Für Wundt beginnt die Unterscheidung zwischen Lust- oder Unlustgefühl bereits mit der Bezeichnung der „sinnlichen Gefühle“, die als angenehm oder unangenehm empfunden werden (Wundt 1874: 426). Sinnliche Gefühle sind für Wundt das Gleiche wie der Gefühlston der Empfindung. „Letzteres ist, analog der Klangfarbe oder dem Farbton, ein übertragener Ausdruck“ (ebd.).

Wie erklärt Wundt sinnliche Gefühle? Diese sind eigentlich die Relation zwischen einer Empfindung und dem Bewusstsein. Diese markieren den Übergang des unbewussten Empfindens zum bewussten Empfinden hin. Sinnliche Gefühle sind so als irgendein Moment zu verstehen, in dem eine Empfindung ins Bewusstsein fällt. Zur Lust und Unlust bei sinnlichen Gefühlen hält Wundt fest, dass es sich um „gegensätzliche Zustände“ handle, „welche durch einen Indifferenzpunkt in einander übergehen“ (ebd.).

Darin liegt ausgesprochen, dass es Empfindungen geben muss, welche unbetont, nicht von sinnlichen Gefühlen begleitet sind. Aber da die Beziehung der Empfindungen zum Bewusstsein fortwährenden Schwankungen unterworfen ist, so entspricht jener Indifferenzpunkt im Allgemeinen immer nur einer vorübergehenden Gemütslage, von welcher aus leicht ein Übergang zu Lust- oder

Unlustgefühlen stattfindet. Ebendeshalb muss jede Empfindung als verbunden mit einem gewissen Grad von Gefühl betrachtet werden. (ebd.)

Empfindungen, deren Gefühlston als schwach zum Indifferenzpunkt verortet wird, werden als Empfindungen im engeren Sinne verstanden. Andersherum, Empfindungen, die von starken Gefühlen begleitet sind, so dass bei ihnen der Gefühlston mehr als die sonstige Beschaffenheit der Empfindungen sich der Beobachtung aufdrängt, gelten als sinnliche Gefühle. So kommt es, dass die Empfindung unverändert bleiben kann, während doch das begleitende Gefühl wechselt. Die Bedingungen dieses Wechsels wären nur dann zu durchschauen, wenn wir für den veränderlichen Zustand des Bewusstseins ein Maß besäßen. Oberhalb der Grenze von Lust- und Unlustempfinden liegen die zusammengesetzteren Vorstellungen der Gemütsbewegungen, zu deren Bezeichnung „Analogien“ mit rein intellektuellen Vorgängen benutzt werden. Diese gehören „einer höheren Gefühlssphäre“, und der „Vermengung mit intellectuellen Vorgängen“ ist es zu verdanken, so Wundt, wenn die Lust zu einem Bejahen und die Unlust zu einer Verneinung wird (Wundt 1874: 427). Wir nehmen eigentlich „das sinnliche Gefühl als eine unmittelbare Affection des Bewusstseins durch die Empfindung wahr (Wundt 1874: 428, 469) über ästhetische Gefühle.

Vom Feld der Psychologie des ausgehenden 19. Jhs. zurück zu F. G. Meier: Dieser arbeitete im Kontext der Ästhetik Baumgartens in die vorgezeichneten Richtungen weiter und leistete der Tendenz Vorschub, das Gefühlsleben auch auf das Feld der Moral auszuweiten<sup>225</sup> (Raatz 2014: 263). Das Gesetz der äusserlichen Empfindungen ist, dass diese an ihrem anderen Ende mit einem Empfindungsurteil zum Abschluß kommen<sup>226</sup> (vgl. ebd.: 264). Hören wir eine Melodie, werden wir alsbald dessen bewußt, dass bereits entschieden wurde, ob sie uns gefällt oder nicht, ob sie schön ist oder nicht. “Die

---

<sup>225</sup> Ausführliches zum erörterten Zusammenhang ist im 4. Kap. *Empfindungsbegriff in der zeitgenössischen Poetologie und Ästhetik – Alexander Gottlieb Baumgartens und Georg Friedrich Meiers Debattenbeitrag* zu finden (Raatz 2014: 255-266). Vgl. auch Meier (1976).

<sup>226</sup> “Die äußerlichen Empfindungen qua sensus externus liefern also das sinnliche Material, welche in den innerlichen Empfindungen qua sensus internus zunächst als eigene Vorstellung bewusst gemacht werden, und sodann eine subjektive Vorstellung von Lust oder Unlust generieren. Der innere Sinn [als Bewusstsein im engeren Sinne (vgl. ebd.: 261), IZB] konstituiert mithin eine Art psychischer Reflexionsstruktur, die äußere Empfindungen bewusst macht; und die innere Empfindung stellt demgemäß einen lust- bzw. unlustvalenten Begleitreflex dar.” (Raatz 2014: 263)

Fertigkeit, die Schönheit und Häßlichkeit gewahr zu werden, heißt der Geschmack (gustus)” (Meier, zit. n. ebd.: 263).

Auch in dem Sinne ist der aZ ein ästhetischer Erlebnismodus bei Musil, dass ihm ein Aufruf nach Extension inhärent ist. Mit anderen Worten, er gefällt und reizt nach Wiederholung. Ein wichtiges Merkmal ästhetischer Empfindungen stellt – ebenfalls nach Meier – ihre “Unmittelbarkeitsstruktur” dar, was sie zu unmittelbaren Erfahrungen macht. Diese sind unabhängig von Begriffen (vgl. ebd.: 264), so dass Lebhaftigkeit, Lebendigkeit, und Gewissheit zu ihren Attributen werden. Alle drei sind in weit komplexere Theoretisierungen Meisers zu ästhetischer Erkenntnis eingebunden, sollen aber an dieser Stelle meiner Arbeit nicht Anlass für einen eigenständigen Exkurs sein.

Darum ist die konkrete Frage zu diesem Zeitpunkt, welche Implikationen sich durch das Einbeziehen des aZ in den Zusammenhang des Ästhetischen für das Verständnis von Musils Konzept im Allgemeinen ergeben? Die andere Wahrnehmung im veränderten Zustand ist ihrer Struktur nach der ästhetischen Erfahrung verwandt, und die ihr anhaftende Erkenntnis kann nach den Maßstäben der sinnlichen als eine “schöne Erkenntnis” mit aller Tragweite Geltung finden. “Das, was die Empfindung beinhaltet, überzeugt unmittelbar” (Raatz 2014: 265). Noch wichtiger jedoch, die unmittelbare Erkenntnis überzeugt durch die Macht der Evidenz, diese wäre einer ihrer Aspekte, ein umso wichtigerer, wie mir scheint.

Ideengeschichtlich ist mit Baumgarten nämlich “die nicht mehr auf Logik reduzierbare sinnliche Erkenntnis in das System der Philosophie” hineingenommen, und die auf Logik aufbauende “rationale Erkenntnis [verliert] ihr Monopol” (Ritter 1971). Der “logische Horizont” bei Musil, der des ratioïden Gebietes, wird durch einen “ästhetische[n] Horizont”, den des irratioïden Gebietes erweitert (Baumgarten, zit. n. Ritter 1971). Die Umstimmung des Gemüts im aZ, seine Affizierung, die geheimnisvoll geschieht, ist mit der Ästhetisierung der Wahrnehmung gekoppelt, so dass diese Rückwirkung zeigt bzw. ein schönes Empfinden und eine ästhetische Erkenntnis fast gleichzeitig erfolgen. Eigentlich ist eine Pendelbewegung am Werk, die von innen nach außen und dann wieder nach innen erfolgt. Das Gemüt ist verändert gestimmt, die Wahrnehmung anders und das Geschmacksurteil ist im kontemplativen Zustand mit der Qualität *selig* zu bezeichnen. Diese ‘Umstimmung’ ist wesentlich mit Wundts Veränderung des Bewusstseinszustandes zu erklären. Eine Verstärkung der Gefühlslage

führt dazu, dass der Indifferenzpunkt überstiegen und der Gefühlston an der Weltwahrnehmung als verändert empfunden wird.

Wo bei Baumgarten oder Meier das Kunstwerk oder die Kunst allgemein als Objekt der Empfindung stehen, und ab und zu auch von der Natur die Rede ist, sind bei Musil die Welt, der Mitmensch, die Gesellschaft als Gegenstand gesetzt. Aber auch Gott. Dies berührt sich z. T. mit Musils Vorstellung Gottes als eines Künstlers. Der Allfühlende und -liebende wird anhand *nur eines* Gefühls erkannt, seine Präsenz in Evidenz überführt.

Die Weltanschauung wird bei Musil zu einem Weltgefühl umgedeutet. Das andere Gefühl-von-*x* vergegenwärtigt ästhetisch, d. h. sinnlich wahrnehmbar und als schön empfunden, im erweiterten Sinne auch als ethisch verstanden, die sonst metaphysisch begriffene Welt hinter den Erscheinungen (vgl. Ritter 1971).

Interessanterweise wird bei Baumgarten mit “schön” einerseits die “Fähigkeit, empfindend und fühlend von dem, was ist angerührt zu werden” gekennzeichnet und andererseits die Eigenschaft “Rührung und Empfindung des Herzens hervorzurufen” bezeichnet (Ritter 1971). “‘Schön denken’ und ‘rührend denken’ sind synonym” für ihn (ebd.). Gleichzeitig erklärt Baumgarten die Ästhetik zur “Metaphysik des Schönen”:

Was subjektiv im schönen Denken vergegenwärtigt wird, ist Welt in ihrer Vollkommenheit (perfectio). In der ‘Metaphysik’ Baumgartens ist ‘Vollkommenheit’ der Begriff, durch den in der Fügung der Teile und des Mannigfaltigen zur Harmonie und Ordnung Welt als Einheit begriffen wird, in der sie Gottes Vollkommenheit erkennen läßt und mit allen Kreaturen sein Ruhm ist, so daß Einheit ‘Grund und Brennpunkt’ der Vollkommenheit dieser Welt ist. [...] Was der Geschmack im weiteren Sinne beobachtet, ist die als Schönheit erscheinende Vollkommenheit der Welt. (Ritter 1971)

Diese religiöse Wendung innerhalb der als philosophische Disziplin verstandenen Ästhetik, kann in der Tradition des Geisteslebens des 18. Jh. nicht wirklich verwundern – sollen die Grundpfeiler der christlichen Religiosität auch wanken, die Gelehrten haben bald erkannt, dass, solange man an der antiken Trias von Schönem, Gutem und Wahrem festhält, könne ein allgemein verbindliches Ethos gerettet werden können. Denselben argumentativ-schöpferischen Weg schlägt Musil ein, wenn auch auf eigene Weise, wenn

er eine verloren geglaubte Wesenheit, die mit Ungenauigkeit und Geist unschreibbar ist, zu retten versucht.

Aus derselben Verbindung geht auch Musils Ambition hervor, mit dem aZ ein anderes Ethos zu entwickeln, das für jedermann schlüssig erscheinen müsste. Ein Nachfolger Baumgartens, J. H. Abicht, möchte z. B. Ästhetik in eine "Lehre der Gefühlskunst" umbenennen, um so den Akzent auf "eine richtige Theorie unseres Gefühlslebens" zu verschieben (Ritter 1971). Diese Ansicht kommt Musils Definition von Moral entgegen, als der Regelung der Gedanken und Gefühle.

### **3. Das sentimentale Gefühl als Vorstufe des aZ**

Dem Gefühl vom Gerührt-sein möchte ich im dargelegten Kontext kurz hinsichtlich einer Episode Ulrichs nachgehen:

Will man sich vorstellen, wie solch ein Mensch lebt, wenn er allein ist, so kann höchstens erzählt werden, [...], daß Ulrich einmal in solcher Nacht die Fenster öffnete und in die schlanken kahlen Baumstämme blickte, deren Windungen zwischen den Schneedecken der Wipfel und des Bodens seltsam schwarz und glatt dastanden, und *plötzlich Lust bekam*, im Schlafanzug, wie er war, in den Garten hinunterzugehen; er wollte die Kälte in den Haaren fühlen. [...] Ulrich ging langsam [...] Und dann erinnerte ihn die zwischen den Baumkronen emporragende Dunkelheit plötzlich *phantastisch* an die riesige Gestalt Moosbruggers, und die nackten Bäume kamen ihm merkwürdig körperlich vor; häßlich und naß wie Würmer *und trotzdem so, daß man sie umarmen und mit Tränen im Gesicht an ihnen niedersinken mochte. Aber er tat es nicht. Die Sentimentalität der Regung stieß ihn im gleichen Augenblick zurück, wo sie ihn berührte.* Durch den Milchschaum des Nebels kamen vor dem Gitter des Gartens in diesem Augenblick verspätete Fußgänger vorbei, und er hätte ihnen wohl wie ein Narr erscheinen können, wie sich sein Bild, in rotem Schlafanzug zwischen schwarzen Stämmen, nun von diesen loslöste; aber er trat fest auf den Weg und

ging verhältnismäßig zufrieden in sein Haus zurück, denn wenn etwas für ihn aufbewahrt war, so mußte es etwas ganz anderes sein. (MoE: 257)<sup>227</sup>

Obwohl Ulrich der Rührung nicht nachgab, kann man ablesen, dass diese Beschreibung eine Vorstufe der Ästhetik des aZ oder eines ästhetischen Zustandes mit mystisch-moralischem Vorzeichen enthält. Wenn man Parallelen in der Weltliteratur suchen wollte, könnte man Musils Dostojewski-Lektüre zu Rate ziehen. In *Den Brüdern Karamasow* spricht der Starez Sossima von einem ins Mystische übergehenden Gerührtsein, das in der allumfassenden Liebe endigt<sup>228</sup>:

Denn wisset, ihr Lieben, daß jeder einzelne von uns an allem und jedem auf Erden Schuld trägt, nicht nur, weil er an der allgemeinen Schuld der Welt teilhat, sondern ein jeder einzeln für alle und für jeden Menschen auf dieser Erde. Dieses Bewußtsein ist die Krone für den Lebenswandel des Mönchs, ja eines jeden Menschen auf Erden. Denn die Mönche sind nicht andere Menschen, sondern nur solche, wie alle Menschen auf Erden es sein sollten. Erst dann wird unser Herz erfüllt sein von jener gerührten, unendlichen, allumfassenden Liebe, die keine Sättigung kennt. Dann wird jeder von euch imstande sein, die ganze Welt durch Liebe zu gewinnen und die Sünden der Welt mit seinen Tränen abzuwaschen. Ein jeder höre auf die Stimme seines Herzens, ein jeder beichte sich selbst unermüdlich. Fürchtet euch nicht vor eurer Sünde, auch wenn ihr euch ihrer bewußt geworden seid; genug, wenn Reue vorhanden ist, aber laßt euch nicht einfallen, Gott Bedingungen zu stellen. Wiederum sage ich euch, seid nicht stolz!

---

<sup>227</sup> Vgl. auch eine andere Stelle des gleichen Kapitels: “‘Siehst du diesen Baum?’ fragte Vater Ferapont nach einer Weile. ‘Ja, ich sehe ihn, gerechtester Vater.’ ‘Du meinst, er ist eine Ulme? Nach meiner Meinung ist er etwas anderes.’ ‘Was denn?’ fragte der Mönch, nachdem er eine Weile vergeblich auf eine Erläuterung gewartet hatte. ‘Manchmal des Nachts ... Siehst du diese beiden Äste? Des Nachts streckt dort Christus verlangend seine Arme nach mir aus, ich sehe es deutlich und zittere. Furchtbar, oh, furchtbar!’ ‘Was ist daran so furchtbar, wenn es Christus ist?’ ‘Er wird mich fassen und hinauftragen.’ ‘Lebendig?’ ‘Im Geist und in der Kraft des Elias, hast du davon noch nichts gehört? Er wird mich umarmen und davontragen ...’” (Dostojewski 1981: 271).

<sup>228</sup> Vgl. eine ähnliche Stelle, zu der o. zit. aus Dostojewskijs Roman, im Essay *Über Robert Musil's Bücher* (1913), wo Musil im Zusammenhang eines „ursprüngliche[n] Erlebnis[ses]“ vom Gefühl und seiner „intellektuell-emotionalen Nachbarschaft“ spricht und den „Verbindungswegen“ zwischen Gefühl und Verstand. Weil die Stelle gewissermaßen unausgeführt bleibt bzw. dunkel ist, kann bloß noch darauf hin verwiesen werden, dass von „einem Gefühl des Franz von Assisi [...], oh meine Brüder ihr Vögelein!“ die Rede ist, das „polypenartig[, verzackt[, mit tausend Saugnäpfen gewaltig das Weltbild verdrehen[d]“ ist (GW8: 1000).

Seid nicht stolz gegenüber den Geringen, nicht stolz gegenüber den Großen! Hasset nicht, die euch nicht anerkennen, die euch schmähen, beschimpfen, verleumden! Hasset nicht die Atheisten, die falschen Lehrer, die Materialisten, selbst nicht die Schlechten unter ihnen, geschweige die Guten, denn auch unter ihnen sind viele Gute, besonders in unserer Zeit. (Dostojewski 1981: 262f.)

Ob Musils Konzept des “senti-mental” Ähnlichkeit mit Schillers Verständnis des sentimentalischen Dichters aufweist, verdient sicherlich eine eigenständige Untersuchung, doch soll es hier nicht gänzlich ausgeblendet bleiben:

Ganz anders verhält es sich mit dem sentimentalischen Dichter. Dieser reflektiert über den Eindruck, den die Gegenstände auf ihn machen, und nur auf jene Reflexion ist die Rührung gegründet, in die er selbst versetzt wird und uns versetzt. Der Gegenstand wird hier auf eine Idee bezogen, und nur auf dieser Beziehung beruht seine dichterische Kraft. Der sentimentalische Dichter hat es daher immer mit zwei streitenden Vorstellungen und Empfindungen, mit der Wirklichkeit als Grenze und mit seiner Idee als dem Unendlichen zu tun, und das gemischte Gefühl, das er erregt, wird immer von dieser doppelten Quelle zeugen. (Schiller 1992: 739)

Nun gilt es zum einen auf die Überleitung vom ästhetischen zum ethischen Gefühl bei Musil zu verweisen und zum Zweiten den Übergang vom ästhetischen zum poetischen Programm kenntlich zu machen. Beim letzteren soll das Weltgefühl zu einer hermeneutischen Größe aufgewertet werden, wofür in Kürze die *Grundbegriffe der Poetik* Staigers fokussiert werden. Nicht zu vergessen ist dabei, dass der “seelenvolle Mensch” (GW8: 1017) aus Rathenaus *Mechanik des Geistes* im MoE das Untergerüst dazu abgibt, und dass der aZ als “Erlebnis der Seele oder der Liebe” (ebd.) ein “Grunderlebnis der Mystik” ist (ebd.).

Für den ersten Punkt ist wichtig darauf aufmerksam zu machen, dass die Nähe des Ästhetischen zum Ethischen in der westlichen philosophischen Tradition durch die Ästhetik Baumgartens gestiftet wurde, indem er der wolffschen *cognitio intuitiva confusa* zur Eigenständigkeit verhalf, um sie zum moralisch-ästhetischen Bewusstsein von Lust

und Unlust zu emanzipieren (vgl. Newmark 2008: 204). Im England des 17. zum 18. Jh. waren indes ganz ähnliche Tendenzen am Werk. Es handelt sich um eine Reihe von Sensualisten, die in Hobbes und Lockes Nachfolge traten, und die sich zwar durch verschiedene Ansätze auszeichneten, doch war deren Gemeinsamkeit in einer Art Moral-Sense-Theorem zu finden. Unter ihnen wäre chronologisch als erster Ashley Cooper alias der dritte Graf von Shaftesbury (1671–1713) zu nennen. Prägend für seine philosophische Konzepte waren auch besonders ästhetische Betrachtungen, die durch eine Plotin-Rezeption stark beeinflusst waren:

Shaftesbury's aesthetics is reminiscent, in particular, of Ennead I.6 'On Beauty,' in which Plotinus (echoing Plato of the Symposium) argues that the beauty of physical objects is but a 'trace' of some higher reality to which the philosophical mind ascends. (Costelloe 2013: 12)

Hier kann eine Parallele zu Schillers Real-Idealismus gesehen werden (vgl. Raabe 1962). Über die Anschauung der Schönheit der Welt kommt Shaftesbury<sup>229</sup> nach Costelloe zum Verständnis, dass "[b]eauty is not sensed as a feature of the experienced world, but apprehended as a mystery of the universe" (Costelloe 2013: 16). Das Schlüsselwort dazu ist "the 'Idea or Sense of Order and Proportion'" "a feature 'imprinted on our Minds' or closely interwoven with our Souls" (ebd.).

By means of this internal sense, we are able to decipher harmony from discord, cadence from convulsion, orderly motion from its accidental counterpart, and design from randomness. This is not, however, a feeling that comes from 'Sense alone', he [Shaftesbury] emphasizes, which, as we have seen, terminates in a lower form of apparent beauty, but is an expression of our reason through which

---

<sup>229</sup> Vgl. "Nature is a source of inspiration, a channel to an altered state – a rhapsody [...] Nature is divine and its contemplation the occasion for revelation, a mystical union with God through which one attains the ultimate insight that the whole is one, harmonious, and ordered by universal genius: God is Nature, in Shaftesbury's view, and Nature a kind of machine infused with and animated by the Divine Mind, immanent and alive and, reminiscent of the pantheism in the Ethics of Baruch Spinoza, a single substance expressed through an infinity of modes and grasped through the attributes of thought and extension. [...] [P]hilosophy is like a painting that represents and distorts nature in the very act of stripping away the veil of appearance that hides its real form[.]" (Costelloe 2013: 13).



we ‘contemplate’ Nature and receive a higher kind of ‘rational enjoyment’ (Costelloe 2013: 16)

Am höchsten Punkt der Naturkontemplation wartet die Einsicht in Weltansichten aus der Ewigkeitsperspektive (vgl. Costelloe 2013: 17), hier wartet das Erhabene, das der Schönheit inhärent ist. “All aesthetic value has its ultimate source in a metaphysical principle, the discovery of which is inseparable from the experience that the contemplative mind undergoes in ascending through the [...] orders of beauty” (Costelloe 2013: 19) Letztlich hält Costelloe Shaftesbury für denjenigen, der im Geiste der platonischen Tradition den Rahmen geschaffen hat für alle, die folgen werden und welche die Analogie zwischen ästhetischen und moralischen Werten aufzuweisen suchten (Costelloe 2013: 21).

For Shaftesbury, aesthetic value is without question comparable to moral value, and although others do not follow him and resolve both ultimately into the single principle of order manifest in the form of the Divine Mind, the equation of these two orders of value is a largely unquestioned assumption for those who follow. This is pronounced in nobody more than Francis Hutcheson. (ebd.)

#### **4. Das andere Gefühl als ein moral-ethisches Gefühl**

Genau wie Georg Friedrich Meier (1718–1777) an Baumgartens ästhetischen Ideen weiterarbeitete, so kommt es Francis Hutcheson (1694–1746) zu, den Moral-Sense-Begriff zu prägen, indem er Shaftesburys “principle of order and harmony” in “uniformity amidst variety” überführt, bzw. mit einer – “the idea of an internal sense” gleichsetzt (vgl. Costelloe 2013: 21). Mit anderen Worten: “[T]he idea of an internal sense becomes a literal counterpart to the external sense” (ebd.). Doch Hutcheson ist im Vergleich zu seinem idealistischen Vorgänger ein Empirist in der Tradition Lockes, so fällt bei ihm der metaphysische Charakter der Schönheit fast gänzlich weg. “Beauty is explicable instead as a function of the relation between an individual and the world, and Hutcheson has no use either for obscure metaphysical principles or rhapsodic states of philosophical enthusiasm.” (Costelloe 2013: 22) In *Treatise II* seiner *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises Inquiry* (1729) versucht Hutcheson

analog zu den Quellen der Schönheit die Quellen des ethischen Gefühls ausfindig zu machen. 1728 erscheinen dann seine *Illustrations on the Moral Sense*. Für Newmark haben sowohl Baumgarten und seine Nachfolger als auch Shaftesbury und die seinigen, gute Vorarbeit für Kants Auffassung vom Gefühl geleistet. Dabei markiert dieser eine “entscheidende Wende in der Geschichte der Emotionstheorien” – “[d]as kantische ‘Gefühl’ ist konzeptuell Resultat einer neu eingeführten Dreiteilung, welche zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen das ‘Gefühl der Lust und Unlust’ als drittes, mittleres Seelen- und Gemütsvermögen schiebt” (Newmark 2008: 205).

Die Neubenennung der Emotionen als Gefühle war nach Newmark auch nicht allein ein philosophischer Fortschritt, sondern hatte etwas mit der Umgewichtung des Gefühlslebens durch die Literatur der zweiten Hälfte des 18. Jh. zu tun: mit der Sturm und Drang-Dichtung und der Empfindsamkeit (vgl. ebd.). Auf Kant geht auch die Gleichsetzung von Affekt bzw. Emotion und Gefühl zurück. Innerhalb seiner Theoretisierung unterscheidet er zwischen zwei “emotionalen Phänomenen, den Affekten und den Leidenschaften” (ebd.). Affekte gehören demnach zum Gefühl und Leidenschaften sind Teil des Begehrungsvermögens (vgl. ebd.: 205).”

Kant identifiziert dabei seinen Begriff der Leidenschaft explizit mit dem lateinischen der ‘passio animi’, der Ausdruck kommt [...] im Deutschen seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts als Übersetzung des französischen passion vor. Damit hat Kant – wie vor ihm nur Spinoza – die beiden in der Tradition sonst synonym verstandenen Termini affectus und passio theoretisch dissoziiert” (ebd.).

Wie allgemein bekannt ist, hat Kants Ethik nicht den Charakter einer eudämonischen, die sich nach dem Glücksgefühl richten würde, sondern ist eine Pflichtethik mit deutlich formuliertem Imperativ. Die Thematisierung der Gefühle im Sinne einer “Emotionslehre”, sowie einer “empirisch beschreibenden Vermögenspsychologie” mit “psychologisch argumentierenden Passagen zur Moral” findet vor allem in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), die als Spätwerk von seinen kritischen Schriften bereits geprägt ist (vgl. Newmark 2008: 206). Bei Kant ist so das zum Gefühl “zugehörige Erkenntnisvermögen die Urteilskraft” (ebd.: 24), womit folglich “eine explizite Verbindung zwischen Emotionen und Urteilen hergestellt” wird (ebd.). Dadurch

enthält das Emotionale ein urteilendes Moment mit einem mentalen Zusammenhang, der eine intellektuell reflektierte Meinung über das Gute und das Böse voraussetzt (ebd.).

Wie hier dargestellt, durchläuft das Gefühl über den antiken Begriff der Wahrnehmung bzw. das Wahrgenommene (*aestheton*) eine Internalisierung zum *sensus internus*, das dann sowohl auf sinnliche wie auch auf moralische Erkenntnis bezogen wird.

In einem letzten Schritt werde ich auf Kants Umgang mit dem Schönen und Erhabenen eingehen, das im direkten Zusammenhang mit Musils Moralvorstellung im aZ zu stehen scheint: Denn indem das Schöne “directe ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich führt” (*KdU*, §23), steht es der Pointe Musils nah, dass ein ethisches Handeln daran gemessen wird, “ob das Werden der Seele gehemmt oder gefördert wird” (vgl. das Essay *Über eine Metapsychik*, GW8: 1017). Der “ethische Zustand” ist “erfüllt [...] von Erleben” (ebd.), das “ethische Prinzip der Seele” ist “Erweckung und Aufstieg”.

Das Erhabene stimmt bei Kant mit dem Schönen darin überein, dass “beides für sich selbst gefällt” (*KdU*, §23: 74), und “ferner darin, daß beides kein Sinnen-, noch ein logisch-bestimmendes, sondern ein Reflexionsurteil voraussetzt” (ebd.). Aber in dem Aspekt der Unmittelbarkeit des Erlebnisses unterscheiden die beiden sich in dem Sinne, als das Gefühl des Erhabenen eine “augenblickliche Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkeren Ergießung derselben” (*KdU*, §23: 76) mit sich bringt.

Interessanterweise ist bei Kant in der Analytik des Mathematisch-Erhabenen über den Begriff des Noumenons die Weltanschauung möglich gemacht. Die dazugehörigen Ausführungen sind interessant, weil sie zweierlei leisten: Einerseits spaltet sich das Gefühl vom Erhabenen in ein Gefühl der Ehrfurcht vor dem Unendlichen<sup>230</sup>, diesem scheint seinerseits eine Moralvorstellung inne zu wohnen, und zweitens erfahren wir, wie über das Noumenon die Synthesis der Weltempfängnis verläuft.

Über die Größeneinschätzung der Naturdinge führt Kant den Leser zur Idee des Erhabenen. Denn hat das Auffassungsvermögen der Einbildungskraft ihr Maximum erreicht, sinkt es in der Bestrebung, es zu erweitern, in sich selbst zurück. Dabei entsteht ein Gefühl von rührendem Wohlgefallen, das seinen Ursprung in einem Gefühl oder auch

---

<sup>230</sup> Vgl. Anm. 101 d. A.

einer Einsicht über die Unangemessenheit der menschlichen Einbildungskraft für die Ideen hat (vgl. *KdU* §26: 88).

Die Einbildungskraft schreitet in der Zusammenfassung, die zur Größenvorstellung erforderlich ist, von selbst, ohne daß ihr etwas hinderlich wäre, ins Unendliche fort; der Verstand aber leitet sie durch Zahlenbegriffe, wozu jene das Schema hergeben muß [.]” (*KdU*, §26: 90)

In der Anschauung indes erfolgt (ähnlich wie bei Plotin) die Zusammenfassung des Vielen in diese eine Anschauung bis zur Grenze des Vermögens der Einbildungskraft (*KdU*, §26: 91). Indem das Gemüt es vermag das Unendliche als ein Ganzes sich auch nur zu denken (ebd.: 92), beweist es ein Vermögen, das jenes der Sinne übertrifft (ebd.). Das Gemüt bedarf dafür dennoch einer Idee, und das ist jene des Noumenons, durch welches das Unendliche der Sinnenwelt Zusammenfassung zur Anschauung erfährt, welches “selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als bloßer Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird” (*KdU*, §26: 92).

“Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt” (*KdU*, §26: 93) Insofern der Idee vom Unendlichen etwas Mystisches anhaftet, dürfte man auch hier von einem grundlegenden Verhältnis ausgehen.

Der Begriff des Noumenons aber ist das Aufmachen einer metaphysischen Letztbegründung, die jene Grenze aufzeigt, die es im Namen der Vernunft nicht mehr zu überschreiten gilt. Ob es hinter den Phänomenen und den Noumena eine andere Welt außerhalb der Kategorien gibt, bleibt unbeantwortet – denn diese ließe sich nur negativ (vgl. *apophatisch*) bestimmen. Ob mit dem Gefühl ohne sinnliche und intellektuelle Anschauung in diese vorzustößen möglich wäre, bleibt eine offene Möglichkeit.

Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche.“ Das Noumenon ist “nicht ein besonderer intelligibler Gegenstand für unseren Verstand”, sondern ein (anschauer) Verstand ist selbst ein Problem, von dessen Möglichkeit wir nicht die geringste Vorstellung haben können. Unser

Verstand schränkt nur die Sinnlichkeit dadurch ein, daß er Dinge an sich selbst Noumena nennt. "Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken." "So ist denn der Begriff reiner bloß intelligibler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung." [...] Nur der "Platz" bleibt für sie offen, [...]. Der Begriff des Noumenon ist also "nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann". Dieser Begriff ist "für uns leer" und dient nur zur Grenzbestimmung unserer sinnlichen Erkenntnis, [...]" (Eisler 1930: u. *Noumenon*)

Noumena sind für Kant "reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen)", dabei ist die Freiheit des Willens ein solches Noumenon, ein Übersinnliches, eine "theoretisch-dogmatische" Erkenntnis vom Übersinnlichen gibt es nicht ('noumenorum non datur scientia')" (zit. nach Eisler, ebd.).

Vom kantischen Noumenon führt ein Weg zurück in die Antike, zurück zur plotinischen Schau oder Kontemplation bzw. *Unio Mystica*, die nach Porphyrios dem Prinzip des Einen bzw. dem einen unsichtbaren Prinzip unterliegt, und zum anderen zum Konzept der Gestalt in der Psychologie, das der Wahrnehmung auch ordnende Prinzipien auferlegt. Bei der Gestalttheorie ist dabei auch das letzte Prinzip einer ultimativen Wahrnehmung zu bedenken, das nach Corino in den synästhetischen Schilderungen der Eingangspassagen des MoE gefunden zu haben glaubt und das Ehrenfels' träumerisch-visionärer Sehnsucht nach einer "einzige Urqualität der Welt" entspricht, die er "[...] unter einer einzigen mathematischen Formel zu begreifen" suchte (Corino 2003: 229f.).

Meines Erachtens geschieht diese Einheit (gerade auch bei Musil) nicht in der intellektuellen Anschauung des Intelligiblen, die ein Analogon zum Sehen ist, sondern im Gefühl vom Intelligiblen, das analog zum Tastsinn zu verstehen ist und als blind für Kategorien und Begriffe im herderschen Sinne erachtet werden kann. So ist das musilsche Weltgefühl das Gegenstück zum Ichgefühl des Apperzeptorfragmentes, und derart ein fehlendes Bruchstück des Apperzeptortheorems das eine Definition eher unauffällig

innerhalb der Essays erfährt: als “begleitendes Bewußtsein”, dem eine Mittlerrolle zwischen “sensoriellem Reiz und Willen” zukommt (GW8: 1002). Im Weltgefühl ist das Ichgefühl bereits mitenthalten, oder auch umgekehrt, jedes Ichgefühl schließt ein Weltgefühl mit ein – über das corporealistisch der “Allfühlende” (Musil) “am eigenen Leib” (Moldzio) gespürt wird.

Die Noumena Kants, als die Summe das Denken ordnender Konzeptualitäten in einer Mittlerfunktion zwischen Welt an sich und Bewusstsein, sind den plotinisch gedachten *noeta* als Produkten des *nous* verwandt, über die die Unio mit dem göttlichen *Nous* verläuft. “*Noesis, then, in its genuine form is a unity of subject and object*” (Peters 1967: 127).

Der Begriff des *logismos* ist hier als diskursives Denken zu verstehen, das an sich durch Differenz gezeichnet ist; dem gegenüber steht die *noesis*, Kontemplation, oder die *theoria*, welche bereits ab Platos Theaet. 173C–175d [...] als “the highest type of human activity with the contemplation of the Good (Rep. 540a-c) and the Beautiful (Symp. 210b–212a)” (Peters 1967: 194) identifiziert wird.

Doch welcher Zusammenhang besteht zwischen den Noumena und dem Gestalt-Theorem für Musil? Die Antwort ist in seinem *Apperceptor*-Fragment zu suchen. Wenn die Noumena (*Intellegibilia*) generell konstitutiv sind für Kants „Theorie des Denkens“ (vgl. Königshausen 1977: 86–88) und sich damit sowohl für die Anschauung (*noesis*) als auch für die Weltanschauung (*aesthesis*) als notwendig herausstellen, so würde das Musils intellektuellen Faktor des *Apperceptors* entsprechen, dem eine das Bewusstsein, oder noch präziser, die Perzeption synthetisierende Rolle zukommt, wobei für Musil eine pneumatische Gestaltqualität im variablen emotionalen Faktor hinzutritt. Hier wird klar, dass über das Gefühl allein, kein theoretischer Zugang zum Göttlichen möglich ist. Darum ist bei Musil auch vom senti-mentalen Bereich die Rede. Die berührte Grenze zwischen phänomenalem und metaphysischem Bereich bleibt geheimnisvoll und antagonistisch (s. ratioïd/ nicht ratioïd), daher weiterhin an das Wortfeld „mystisch“ gebunden. Die mystische *Apperzeption* erscheint in diesem Sinne als ein valider Begriff um diese dunkle Relation des *Apperceptor*-Theorems zu bezeichnen.

Man *fühlt* dann neben der scheinbar objectiven, festen und rationalen Welt eine bewegliche, singuläre, visionäre und irrationale. [...] *Diese Änderungen des*

*Apperceptors sind Färbungen, Tönungen der Welt, Spannungen, eine Art Gestaltqualitäten, leichte Wolken im Objektiven. Gerade das Wesentliche im Leben, die feinen Empfängnisse, Berührungen des heiligen Geistes haben nur mit diesen kaum wahrnehmbaren Verschiebungen zu tun. Das eigentliche Leben ist fein und weitmaschig ins gewöhnliche gespannt.* (TB II: 930)

Diesen Eintritt der Empfindung ins Bewusstsein und ihre Umwandlung in ein sinnliches Gefühl oder einen Gefühlston findet man bei Wundt markiert. Die Umwertung und Umwandlung der Welt geschieht qua Epiphanie auf Bewusstseinssebene. Die Spaltung der Welt(wahrnehmung) in zwei Bereiche – einen ratioiden und einen nicht ratioiden – ist also bereits hier theoretisch vorformuliert, ebenso der Gefühlston, der über der Welt den Schleier hebt oder legt, der den aZ kennzeichnet und den Betrachter eine “andere Welt” hinter den Rändern der Erscheinungen dieser oder entlang ihrer Kanten fühlen bzw. sehen läßt. Das Gefühl sieht, das Auge fühlt. Diese mystische Verschiebung der Gestaltqualität/en ist dem weltanschaulichen Gefühl gegeben, das die “kaum wahrnehmbaren” “Berührungen des heiligen Geistes” vernimmt. Der als Vorgang ‘erkannte’ psychische Ablauf, dem seitens Musil eine Mystik imputiert wird, wie es bereits bei Novalis der Fall gewesen ist, stiftet einen gewissen spekulativen Sinnzusammenhang, für den im Laufe dieser Arbeit der Begriff “Vermischung” (gr. *χεραννυμι*, vgl. Rōmanidēs 2005: 86) gebraucht wurde. In der griechisch-orthodoxen Tradition des Christentums verbirgt sich hinter diesem theologischen Begriff eine Theorie der Theosis, der Vergöttlichung des Menschen. Mit diesem wird gleichfalls eine starke ‘Lichtmetaphorik’ verbunden, die der religiösen Bewegung des Hesychasmus (altgr. *ἡσυχασμός*) entspringt. Der theologische Hintergrund gründet in der festen Überzeugung, dass es dem Menschen selbst bei aller Mühe, nach eigenen Kräften, nicht möglich ist Gott zu sehen. Erst wenn Gott den Menschen an seiner Gnade teilhaben lässt, ist dies im gewissem Umfang möglich. Erst wenn er am ungeschaffenen Licht, der *Energie* Gottes, gnadenvoll teilnimmt, sieht er das Licht auch. Die Lichtschau ist dann auch die Gottesschau, die jedoch die ganze Umgebung miterleuchtet. Das Licht Gottes erfasst dann das ganze Umfeld des Menschen – das ist das Phänomen der *Vermischung*, dass eine mystische Union von ungeschaffener (Licht)Energie Gottes und geschaffener

Natur meint (vgl. ebd.)<sup>231</sup>. Der an jener Stelle des Apperceptor-Entwurfes von Musil geäußerte Gedanke wird nicht weiter elaboriert, umso mehr enthält er Aufschlüsse darüber, wie der Autor eine Theorie des Mystischen hätte aufgelöst werden können.

## **5. Das Weltgefühl als poetologische Größe**

Innerhalb der Essays ist gewissermaßen durchgängig auch ein poetisches Programm erkennbar, deren Kerngedanken implizit oder an mancher Stelle auch explizit um den aZ kreisen. Zuvorderst gelten für Kunst, ihren Gegenstand und ihre Darstellungsweise andere Gesetzmäßigkeiten. Ihr Feld ist das Nicht-Ratioide oder das Irratioide, dem sie entspringt und das sie bestellt. Der Dichter ist ein in der Welt rettungslos einsames Subjekt mit bestimmter Erkenntnishaltung und Erlebnisweise. Der Dichter solle den “inneren Menschen erfinden”, heißt es. Das dichtende Subjekt sieht und fühlt die Struktur der Welt anders – auf eine neue innerliche Weise, sein Material ist dabei auch die Moral. Warum Kunst solche Wirkung hat, wie sie es tut, denkt Musil mittels der Psychologie beantworten zu können. Eine mögliche Antwort sieht er in einer Art rudimentärer vorzivilisatorischer Bewusstseinsstruktur, die als magische oder affektbesetzte Wahrnehmung benannt wurde und die als anthropologische Größe anzusehen ist. “Kunstempfinden” ist nach Musils Verständnis eine außerbegriffliche Korrespondenz des Menschen mit der Welt und abnormale Mitbewegung – eben ein “anderes Verhalten zur Welt”. Die Welt wird romantisiert oder ästhetisiert nach den Erlebnismodi des aZ – die Dinge der Welt treten in einen “apokryphen Zusammenhang”, es wird ein “symbolisches Gesicht der Dinge” offengelegt. Es wohnt der Welt analog zur Kunst des Films eine Mystik oder Romantik inne. Es lässt sich auch nachlesen, dass man im aZ auf das “Dastehen einer anderen Welt” trifft, dem ein “wortloses Erleben” gegenübersteht. Als “wortlos” ist an sich grundsätzlich jede mystische Erfahrung zu bezeichnen, führt man sie auf ihre altgriechische Wurzel zurück. Der aZ ist eine Antithese zum Normalzustand, und seine Deskription verläuft antithetisch zu den gewohnten Sinnzusammenhängen der Welt, aus denen es auszubrechen gilt.

Allem bis hierhin Erbrachten folgend liegt die Beobachtung nahe, dass das ästhetische Erlebnis mit dem “religiös-mystischen” strukturell Ähnlichkeiten aufweist,

---

<sup>231</sup> Vgl. dazu auch “Gott gibt sich in geheimnisvoller Weise zu erkennen, so dass die [...], die Gott suchen, ihn geradezu als unbeschreibbares Gotteslicht fühlen und erfahren” (Simijonović 2004: 53).



aber nicht deckungsgleich zu sein scheint. Hier geht es nicht um den Erkenntnis-, sondern um den Erlebniswert. Wenn Musil derart über den besonderen Wert und die Art und Weise der rilkeschen Gedichte meditiert, nimmt er dafür als Ausgangspunkt – den Affekt.

Den lyrischen Charakter der Gedichte stiftet der sie umhüllende Affekt und nicht deren Motive, das ist der Ausgangspunkt der lyrischen Betrachtungen Musils. Außerdem macht Musil auf eine mystisch anmutende Stimmung im Hintergrund aufmerksam, sofern er von “Etwas” spricht, das phänomenologisch Da-ist, jedoch unbegreiflich und unsichtbar an sich bleibt, in diesem Dasein jedoch die Zusammenhänge zwischen den Denotationen und Konnotationen stiftet.

An diese Beobachtung wird weiter angeknüpft: In diesem milden lyrischen Affekt oder Gefühl wird bei Rilke, so Musil, eines zum Gleichnis des anderen in einer All-Einheit der “Aller-schaften”, die kurz davor “Eigen-schaften” der Dinge waren. Musil sieht sie m.E. im selben Feuer losgelöst schweben, in dem auch er stand, als er den aZ erlebte: “Es war ein süßohnmächtiges Brennen. Ich brannte in der Welt wie ein Scheit Holz in der Flamme, und die Welt brannte von mir “ (zit. n. Corino 2003: 165). Die neuen Zusammenhänge, die sich dann ergeben, werden in Gleichnissen wiedergegeben. Im “lyrischen Gefühl” wird alles Gleichnis. Diesem Mechanismus haftet etwas “mystisches”, “pantheistisches”, “panpsychistisches” an. Und dennoch möchte Musil parallel dazu alles auch nüchtern betrachten – den irrationalen Anteil am Poetischen vom logisch Nachvollziehbaren abscheiden. Im Zuge dessen stellt er ein paar technische Beobachtungen zum Gleichnis an. Mit Gleichnissen wird “der Ernst mit der Metapher” betrieben, um so einen intimen Fluchtversuch vom Ernst und der Monotonie des Lebens zu rechtfertigen.

Sowohl die Welt als auch die Gefühle sind gleichermaßen unfest – alles befindet sich in einem sinnüberschwappenden Zustand; die labilen Sinnstiftungen durchwandern die Zusammenhänge, deren Grenzen aufgeweicht sind. Gewissermaßen ließe sich hier von einer ‘Emanationslehre der Worte’ sprechen, wobei irgendein “irrationaler Simultaneffekt sich gegenseitig bestrahlender Worte” sich einstellt. Wenn die “Eigenschaften” von den Dingen losgelöst werden, dann wird das sinnstiftende Einheitsprinzip, der *Logos* oder das Eine entthront. Folglich kommt es zu einer ersten Orientierungslosigkeit bezüglich der angewöhnten Sinngebung – die Denotationen verlieren sich, nicht aber die Konnotationen – das Diskursive wird diffus. Signifikant und

Signifikat verlieren sich aus den Augen, weil die Sinnkategorie dem Gefühl fremd ist. Das Gefühl möchte Steigerung und Grenzüberschreitung, Entgrenzung. Das Gefühl gibt Zeugnis vom Leben ab. Es fragt nach dem *Wie*, nicht nach dem *Warum*?

Weltgefühl als die von mir vorgefasste Analysekategorie der bei Musil skizzierten Zusammenhänge grenzt an Befindlichkeit, an Lebensgefühl, an Stimmung, doch ist das Weltgefühl in dem Sinne als kontemplativ zu nehmen, dass es ein Objekt außer sich braucht, den Anderen, das Andere. Es kann zwar sich selbst im Ichgefühl objektivieren, aber primär meint es unser In-Beziehung-Setzen mit der Welt, das "Gefühl als Ganzes", "auf dem die Welt wie eine Insel ruht" (GW8: 1240). Das Weltgefühl, anhand des aZ Musils erarbeitet, produziert ein "anderes", polyvalentes Sehen und schafft poetische oder gar lyrische Sprach- und Weltbilder. Dessen Ausdrucksmittel ist bei Musil selbst unter anderen Stilmitteln, mit Rückbezug auf Rilke, das Gleichnis. Darum kann m. E. von dem, was Musil über Rilkes Gedichte schreibt, über die Schnittstelle seiner Theoretisierungen zum Gleichnis in der Rilke-Rede und im MoE, auf seine eigene poetische Position geschlossen werden. Aus diesem Kontext heraus könnte man versuchen das Weltgefühl auf seine Tragfähigkeit als poetologische Größe hin zu prüfen.

Dürfte man wieder einen kurzen Exkurs in die Antike wagen, so würden sich die allgemeinen Begriffe wie *Pathos*, *Ethos* und *Logos* aus Aristoteles' *Rhetorik* anbieten oder etwa die Ansichten der Stoiker, nach denen "[i]n einer noch vorlogischen Weise auch die Anschauung und das mit ihr noch unmittelbar verbundene Gefühl die Wahrheit der Dinge [erfassen], und zwar in noch ungebrochener Einheit mit ihrer Schönheit" (Schmitt 2008: 70). Auch sieht Schmitt bereits bei Aristoteles in der Poetik den Erkenntnisgewinn mit dem Gefühl verbunden (Schmitt 2008: 279), da "nämlich Erkennen für den Menschen 'höchste Lust ist'" (ebd.). In Aristoteles' *Rhetorik*, erfährt diese zum ersten Mal eine reflektierte Theoretisierung und einen didaktischen Zugang (vgl. Till 2009: 649). Im zweiten Buch der *Rhetorik* nehmen Ethos und Pathos breiten Raum ein, sie sind integraler Bestandteil rhetorischer Kommunikation und nehmen den Status von "Gefühlsbeweisen" an (vgl. ebd.). Der aZ liefert aber nur bedingt so starke Empfindungen, die man mit Pathos bezeichnen würde, außer Überhöhungen ekstatischer Zustände im mystischen Stil. Aus diesem Grund kann, von den Beschreibungen des aZ

bzw. seiner Rhetorik ausgehend, eher von der Vermittlung eines Ethos<sup>232</sup> gesprochen werden. Folglich einem milden Gefühl, dessen Grundstimmung Liebe oder ein Sympathiegefühl ist, und dessen Wurzeln gerade im Einheitsgefühl mit der Welt und allen in ihr liegenden Dingen herrühren. Das Ziel der Affektivität des aZs wäre ein ethischer Mehrwert. Das zeigt sich deutlich an der später im MoE erfolgten Anbindung des aZ an den christlichen moralischen Imperativ “Liebe deinen Nächsten wie dich selbst”, mit der Klammer, dass eigentümlich wie immer der Text auch diesen ‘erhabenen’ Zustand einer Hinterfragung und Relativierung aussetzt, vielleicht um nicht an Glaubwürdigkeit in einem rationalistischen Zeitalter zu verlieren.

In Aristoteles *Rhetorik* ist die Spaltung der Welt, wie Musil sie auslegt, bereits angedeutet: “Denn ganz unterschiedlich treffen wir Entscheidungen, je nachdem, ob wir traurig oder fröhlich sind, ob wir lieben oder hassen“ (Aristoteles 2007: 13). Zum Vergleich:

Daß ein Mensch sich vollkommen verändert, je nachdem man ihn mit Sympathie oder ohne solche betrachtet, ist bekannt [...] Man wird da allerdings fragen, ob sich denn wirklich auch leblose Dinge verändern, je nachdem man sie mit oder ohne Liebe betrachtet und ich möchte diese Frage bejahen. (GW8: 1392)

So ist bereits bei Aristoteles von Gefühlslage, Stimmung und einem damit einhergehenden Perspektivwechsel die Rede. Musils Werk hat bereits unter dem Aspekt der Stimmung innerhalb der Forschung Berücksichtigung gefunden (vgl. Rickenbacher 2015). An der Schwelle zur Stimmung beginnt die Poetologie traditionell auch das Lyrische als literarische Gattung zu bestimmen, weil diese stete Begleiterin des Gefühls ist. Rickenbacher meint, dass der

‘Stimmung’ bereits [...] begriffsgeschichtlich eine Ich-Qualität eingeschrieben ist und zwar als zumeist vorbewusstes Verhältnis zu sich selbst und zur Welt. Diese begriffliche Eigenschaft dürfte mitunter ein Grund für das verstärkte Interesse an

---

<sup>232</sup> Vgl. „Die Theorie der Rhetorik, um die es im Folgenden ausschließlich geht, hat das weite Feld der Emotionalität traditionell in zwei Bereiche unterteilt, nämlich in das Pathos einerseits, das sich auf heftigere und temporär beschränkte Emotionen wie Zorn oder Wut bezieht, und das Ethos andererseits, das sanftere Emotionen von größerer zeitlicher Dauer und Konstanz (also im Sinne einer stabilen Charaktereigenschaft einer Person) bezeichnet“ (Till 2009: 647).

‘Stimmungen’ ab 1850 sein. Die zunehmende Erosion von Kosmos und Ich, die in Nietzsches ‘Gott ist tot’ und in Machs ‘Das Ich ist unrettbar’ ihre geflügelten Worte gefunden hat, verlangte nach einem neuen Zusammenhang von Subjekt und Welt. ‘Stimmung’ verspricht nun diesen Verlust einer subjektiven oder metaphysischen Einheit durch gleichermaßen physische wie psychische Verbundenheit mit sich und der Welt zu kompensieren. (Rickenbacher 2015: 19f.)

(Welt)Gefühl und Stimmung kommen darin überein, wo Rickenbacher meint, dass “‘Stimmung’ von jeher auch ein diffuses Empfinden von sich und der physischen Welt [sei], das sich vielfach vorbewusst einstellt” (ebd.). Stimmung ist mit einer “musiktheoretischen Bedeutung” auch an das Gebiet der Musik gebunden:

An antike und christliche Konzepte der Weltharmonie und Sphärenmusik anschließend taucht das Wort ‘Stimmung’ im 17. Jahrhundert in der deutschen Sprache als wohlklingende Relationierung von Tonhöhen und als akustisches Resonanzphänomen auf” (Rickenbacher 2015: 16).

Das “innerliche Gefühl” kennzeichnet andersherum die intersubjektive Unverfügbarkeit von Stimmungen. Die psychischen Stimmungen (auch *moods*) hingegen sind durch ihre zeitliche Dauer gekennzeichnet (Till 2009: 647). Die hier besprochenen Stimmungen bzw. die Begrifflichkeit dazu, lädt ein auch den Wortgebrauch der Atmosphäre zu hinterfragen. Für den Alltagssprachgebrauch ist das zwar nicht von entscheidender Bedeutung, umso mehr für seine Verwendung im philosophischen Diskurs. Hier sei an Gernot Böhme erinnert, der seine *Neue Ästhetik* auf dem Begriff der Atmosphären gründet, in Absetzung zum schmitzschen Begriff der Stimmung (vgl. Einleitender Teil d.A.).

## **6. Das Verhältnis von Weltgefühl zu Staigers Begriff der lyrischen Stimmung**

In Staigers *Grundbegriffen der Poetik* ist Stimmung ein wichtiger Gestaltungsmodus des Lyrischen, eine Notwendigkeit. Denn “wer die Stimmung nicht unmittelbar zu teilen vermag, [...] ist auf Begreiflichkeit angewiesen” (Staiger 1946: 49f.), weil die Stimmung eine Wahrheit beherbergt, die sich den “Gleichgestimmten” “unmittelbar erschließt” (vgl.

Staiger 1946: 52f.). Die Idee des Lyrischen nach Steiger setzt zuzüglich zum eben geklärten Gestimmtsein, den “Verzicht auf grammatischen, logischen und anschaulichen Zusammenhang” (Staiger 1946: 55). Der Kosmos des Lyrischen ist ein Privileg der Einsamen und meint schlussendlich, dass der Abstand zwischen Leser und Gedicht schwindet (vgl. ebd.). Diesen Abstand übernimmt das Gefühl, das beim Lesen aufkommt (Staiger 1946: 58). Gefühl, Empfindung und Stimmung gehören irgendwie zusammen beim Lyrischen.

Immer wieder spricht Staiger vom “lyrisch Gestimmten, der nicht Stellung bezieht, der mit dem Strom des Daseins mitgeht” (Staiger 1946: 61). Er ist stets bestrebt den Abstand, welcher der lyrischen Dichtung fehle, als Subjekt-Objekt Abstand kennzuzeichnen, unterläßt es zugleich immer wieder, weil ihm diese Begriffe so “mißverständlich und mehrdeutig” erscheinen (Staiger 1946: 62). Erst im epischen Dasein gingen uns die Dinge als Außenwelt auf (Staiger 1946: 64), darum koppelt er dieses Begriffspaar an die homonymen ortsbestimmenden Adjektive „innen“ und „außen“ (Staiger 1946: 64). Aus Vischers *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen* aus 1922–23 entnimmt Staiger ein Zitat, worin es von der Kunst heißt, dass sie eine höhere Anforderung ans Leben stellt: “Die einfache Synthese des Subjekts mit dem Objekte, worin jenes diesem sich unterordnet (im Epos), kann dem Geiste der Kunst nicht genügen; er fordert eine weitere Stufe, auf welcher dem Wesen nach die Welt in das Subjekt eingeht und von ihm durchdrungen wird“ (nach Staiger 1946: 65). Staiger schließt damit, dass in lyrischer Poesie “subjektiv” und “objektiv”, “innen” und “außen”, nicht geschieden seien.

An gleicher Stelle findet sich auch eine hochinteressante Reflexion Vischers zum Gefühl in der Musik, das sich zum Bewusstsein wie Schlaf zum Wachen verhält<sup>233</sup>, weil nämlich das Subjekt in diesem in sich hineinsinke und den Gegensatz zur Außenwelt verliere (Staiger 1946: 65). Doch Staiger argumentiert, dass man genauso gut behaupten kann, dass das Subjekt in die Außenwelt hineinsinke. Denn ein „ich“ gäbe es im Lyrischen nicht, kein „moi“, das sich seiner Identität bewusst bliebe, sondern ein „je“, “*das sich nicht bewahrt, das in jedem Moment des Daseins aufgeht*”, folglich ins Dasein selbst (vgl. ebd.). Eine Parallele zur Unio, und damit zum aZ, ist fast handgreiflich. Hier ist es Staiger wichtig, wie er akzentuiert, den “fundamentalen Begriff der Stimmung zu

---

<sup>233</sup> Vgl. hierzu Musils Gleichnisdefinition (MoE: 593), u. Maeterlincks “philosophischen Zustand” (Maeterlinck 1898: 38f.).

erklären” (ebd.): Stimmung ist nicht als Statik der verdinglichten Darstellung eines seelischen Zustandes zu verstehen. Er will die Stimmung nicht „in“ uns wissen (vgl. Clarisse im MoE), “sondern in der Stimmung sind wir in ausgezeichneter Weise „draußen“, nicht den Dingen “*gegenüber* sondern in ihnen und sie in uns” (Staiger 1946: 66). “*Die Stimmung erschließt das Dasein unmittelbarer als jede Anschauung oder jedes Begreifen*” (ebd.) Die folgenden Sätze enthalten eigentlich in nuce den Geltungsbereich des Weltgefühls als poetologische Größe:

Wir sind gestimmt, daß heißt, durchwaltet von Entzücken oder verloren an die Angst des Dunkels, liebestrunken oder beklommen, immer aber ‘eingenommen’ von dem, was uns als körperlichen Wesen – in Raum oder Zeit – gegenübersteht. Es ist darum sinnvoll, daß die Sprache ebenso von der Stimmung des Abends wie von der Stimmung der Seele redet. Beide sind ununterscheidbar eins. [...] ‘Un paysage quelconque est un e’tat de la a’me’. (Staiger 1946: 66)

Was sind *entzückt sein, Angst haben, liebestrunken, beklommen* etc. anderes, wenn nicht Gefühle? Und was steht unseren Körpern gegenüber anderes, wenn nicht die Welt mit all ihren Erscheinungsformen und Wesen? Und was heißt *eingenommen* anderes, wenn nicht inspiriert sein von Etwas, dass fühlbar wird und dennoch begrifflich unkonkret und unfassbar bleibt?

Als wären Musils bekannte Reflexionen über Liebe als Zustand und auch die Beschreibungen des aZ, wo alle Dinge im Gefühl Ent-gegenständlicht würden, über ein unheimliches Déjà-vu in Staigers Worten wiedererkannt, bei dem “alles Seiende vielmehr in der Stimmung nicht Gegenstand, sondern Zustand” wird (ebd.).

Weiter heißt es, dass Zuständlichkeit die Seinsart (Modus) von Mensch und Natur im Lyrischen ist. Von der Zeitstruktur des Lyrischen heißt es, dass ihr Vergangenes und Zukünftiges genauso „gegenwärtig“ sind wie das Eben-jetzt. Der Zeitmodus ist die Erinnerung. „Der lyrische Dichter vergegenwärtigt [...], er „erinnert“. „Erinnerung“ sollte der Name sein für das Fehlen des Abstands zwischen Subjekt und Objekt, für das lyrische Ineinander“ (Staiger 1946: 66).

Wie bis jetzt dargestellt wurde, kommen in Steigers Ausführungen der Stimmung und dem Gefühl ein unglaublich hoher Stellenwert zu. Sie geben zudem Aufschluss über

ein paar wesentliche Relationen innerhalb eines Geltungsbereichs, der ganz ähnlich auch für das Weltgefühl funktionieren dürfte und Gültigkeit hat: die Subjekt-Objekt-Relation in der Stimmung, die Stimmung als Gestaltungsmodus des lyrischen Diskurses, und als für unsere Studie letzter relevanter Bezugspunkt wird im Zusammenhang von Staigers poetologischen Überlegungen das Mystische herangezogen.

Staiger stellt überraschenderweise die zentrale Frage: “Doch nähert sich in dieser Erklärung das Lyrische nicht dem Mystischen?” Um diesen Umstand zu erklären wird ein Zeitgenosse Musils zitiert. Es sind Passagen aus Hofmannsthals in *Der Neuen Rundschau* (Berlin) erschienenem Dialog *Über Gedichte* (1904):

*Sind nicht die Gefühle, die Halbgefühle, alle die geheimsten und tiefsten Zustände unseres Inneren in der seltsamsten Weise mit einer Landschaft verflochten, mit einer Jahreszeit, mit einer Beschaffenheit der Luft, mit einem Hauch? [...]; das Gefühl eisigen Wassers, das aus einem Laufbrunnen über deine Hände sprüht: an ein paar tausend solcher Erdendinge ist dein ganzer innerer Besitz geknüpft, alle deine Aufschwünge, alle deine Sehnsucht, alle deine Trunkenheiten. Mehr als geknüpft: mit den Wurzeln ihres Lebens festgewachsen daran, daß – schnittest du sie mit dem Messer von diesem Grunde ab, sie in sich zusammenschrumpften und dir zwischen den Händen zu nichts vergingen. Wollen wir uns finden, so dürfen wir nicht in unser Inneres hinabsteigen: draußen sind wir zu finden, draußen. Wie der wesenlose Regenbogen spannt sich unsere Seele über den unaufhaltsamen Sturz des Daseins. Wir besitzen unser Selbst nicht: von außen weht es uns an, es flieht uns für lange und kehrt uns in einem Hauch zurück. Zwar – unser ‘Selbst’! Das Wort ist solch eine Metapher. Regungen kehren zurück, die schon einmal früher hier genistet haben. Und sind sie’s auch wirklich selber wieder? Ist es nicht vielmehr nur ihre Brut, die von einem dunklen Heimatgefühl hierher zurückgetrieben wird? Genug, etwas kehrt wieder. Und etwas begegnet sich in uns mit anderem. Wir sind nicht mehr als ein Taubenschlag. (Hoffmannsthal, zit. n. Staiger 1946: 68)*

Beobachtbar wird, dass die Idee eines Weltgefühls fast ein Allgemeinplatz der Literatur der Jahrhundertwende ist. Über das Gefühl ist der Mensch mit der Welt und ihrer

Schönheit verbunden. Das ganze Innere des Menschen ist geheimnisvoll mit der Welt und ihrer Natur verbunden und mit noch "etwas", das nur gefühlte Wirklichkeit bleibt – das Gefühl einer Begegnung.

Auch Steiger fragt sich, was Welt für Hofmannsthal hier heißt, und antwortet: "offenbar 'das Seiende insgesamt'" (ebd.). Steiger versucht das Lyrische und den Lyriker hinsichtlich des Mystischen und des Mystikers zu bestimmen: "Mit diesem All, das ewig und göttlich ist, fühlt der Mystiker sich identisch. Er schließt die Augen –  $\mu\epsilon\iota$  – vor dem Vielen, zieht die Fülle in Eines und hebt die Zeit im Ewigen als dem 'sunder warumbe' Gottes auf" (Staiger 1946: 69). Doch Steiger begrenzt das Weltgefühl des "lyrisch Gestimmten" auf das "Vergängliche", diese/r ist "bewegt", der Mystiker "[bewahrt] die Ruhe in Gott" (ebd.). Nichtsdestotrotz schließt Steiger die Möglichkeit nicht aus, dass "die lyrische Stimmung [sich] zur mystischen Ruhe klärt" (ebd.).

Das im Lyrischen dem Weltgefühl auch die Sprache eines Körpergefühls zur Seite steht, entspricht eigentlich der Verschiebung auf semantischer Ebene. Dort wird Sichtbares, Sinnliches, äußeres Sein zum Ausdruck des Unsichtbaren, Übersinnlichen und inneren Seins. Das Wortfeld zum Tastsinn greift in die Impressivität der Befindlichkeit, um sprachlich die Sphäre des Seelischen zu stiften. "[...] Sensationen' oder 'Gefühle' sind die leibliche Realität der Stimmung [...]" (Staiger 1946: 71). Wir "fühlen leiblich". Wir fühlten die Landschaft oder den Liebsten nicht bloß, sondern wir fühlen uns "in der" Landschaft und "in dem" Liebsten (Staiger 1946: 72). Das Weltgefühl ist in diesem Sinne ein Einheitsgefühl des empfindenden Subjektes mit seiner (Um)Welt oder dem Mitmenschen als Objekt bzw. als dem Anderen.

Musil zerlegt die ästhetische Erscheinung des 'Mitfühlens' in drei Komponenten, die zu ihrer Erzeugung ineinandergreifen. Erst sind "suggestive Wirkungen vorhanden", sie ruhen auf einer gelungenen Mimesis dadurch, dass "ein Geschehen wie ein tatsächliches erzählt wird", dies erzeugt eine ganz bestimmte Wirkung. Der zweite Teil des Mitfühlens bestünde im Verstehen des Lesers, der dieses aus der eigenen Erfahrungswelt heraus konstituiert, jedoch weiterhin das Gelesene im Bewusstsein als etwas Fremdes empfindet. Die dritte Komponente enthält einen "höheren Grad des Verstehens", welcher "darauf beruht, daß man das Erzählte wie etwas neues Eigenes fühlt" (GW8: 1321).



Dass das Weltgefühl als Bewusstseinsakt und so als Denkfigur, darüber hinaus als Gestaltungsprinzip des Lyrischen und als rezeptionsästhetisches Moment Geltung zeitigt, hat etwas grundlegend Geheimnisvolles für den rationalen Teil des Menschen, weil sich ihm gerade dadurch ein anderer Blick auf die Dinge offenbart und mit diesem Blick auch die Möglichkeit eines anderen Daseins nicht mehr abwegig erscheint. „Im Kern steckt aber darin ein anderes Verhalten zur Welt. Zitiere leise für dich ein Gedicht in der Generalversammlung einer Aktiengesellschaft, und diese wird augenblicklich ebenso sinnlos werden, wie es das Gedicht in ihr ist“ (GW8: 1141f.). Das Gefühl ist der einzige Modus vivendi, der ohne Sinn auskommt und das bloße Dasein in einem Akt der Entgrenzung zur Überhöhung treibt.

Welche Konsequenzen, hierbei den MoE vors Auge geführt, dies für den Bereich des aZ hat, ist sicherlich die entscheidende Frage. Einiges ist ja bereits geschlossen worden. Eine mögliche Schlussfolgerung wäre an erster Stelle, dass der aZ poetisch in der Narration des Romans ein lyrisches Dasein führt. Theoretisch weitergedacht ist das erzählte Gefühl der Welt im aZ ein anderes und die Stimmung, die es emaniert, ist eine mystische.

Der aZ dauert genau wie der lyrische Effekt solange an, „als das Seiende“ mit dem Menschen „übereinstimmt“ (Staiger 1946: 87). Jener hat etwas Atmosphärisches an sich, wobei ein „Letztes unsäglich“ bleibt (Staiger 1946: 81). Gleich wie das Gedicht ein paradoxes Sein verzeichnet, führt ein Weiterdenken in die angedeutete Richtung, in Aporien der Grenzbestimmung der Möglichkeiten von Sprache als Ausdrucksmittel überhaupt – „das reine Gefühl sei keiner Sprache“ mächtig (ebd.).

Es wurde bereits gesagt, dass dem Gefühlten nicht notgedrungen ein Sinn unterliegen muss. In dieselbe Richtung verweist auch Staiger, wenn er meint, dass “[i]m Augenblick des Verstehens das lyrische Dichten auf[hört]; der Zustand wird zum Gegenstand“ (Staiger 1946: 79). Dieses Moment, in dem der aZ zum Gegenstand der Reflexion wird, liest man ganz deutlich am Text ab, wo Musil als Schriftsteller darum kämpft, das lyrisch Gestimmte des anderen Sehens in die Reflexion mit aufzunehmen. Doch das Gefühl verweigert sich in dem Sinn und kann fortan nur als Denkgegenstand ausgelegt werden – also wird der Modus des Erzählens gezwungenerweise essayistisch.

Solange der aZ als Erlebnis andauert und so erinnert wird, solange bleibt er in der Atmosphäre einer lyrischen Stimmung, eines Gefühls von der Welt; erfährt er

Theoretisierung, ist er bereits Gegenstand der Reflexion und kann als begrifflicher Platzhalter bzw. als Weltgefühl eine ordnende Funktion in der Denkökonomie übernehmen.

Dass ein jedes Gefühl sich entlang von Figurations- und Sprachgrenzen bewegt, ist allgemein bekannt, doch gleichzeitig stellt sich die Frage nach dem Dahinstehen des Textes und dessen Sinn den allgemeinen Charakter der Sprache vor Augen. Was Steiger hierzu ausführt, hat gerade für Musils Stil Verbindlichkeit. Das Sprachbild des Textes liegt vor den Augen des Lesers in seiner 'Intentionalität' gedoppelt. Zum einen: Die Stimmung oder das Gefühl hat eine geheimnisvolle Alleinheit als Substrat<sup>234</sup>, dessen "Ineinander" eine Aufhebung der sprach-logischen Zusammenhänge fordert, "weil alles bereits in der Stimmung geeinigt ist". Das leistet bei Musil, wenigstens theoretisch, das Gleichnis. Andersherum bewahrt gleichzeitig jedes einzelne Wort seine hartnäckige Paradigmatik, der gesetzmäßige *Logos* der Sprache bleibt am Textbild haften. In dem Augenblick, wo die stimmungsvolle Weltanschauung (das Weltgefühl) oder die Kontemplation zu ihrem Endpunkt kommen, sind die "begrifflichen Kräfte" der Sprache zu ihrem Sieg durchgedrungen, ein diskursiver Sinnzusammenhang will gestiftet sein, kein ahnungsvoll gefetztes Durcheinander der Gefühle kann mehr Bestand haben. Der Ausklang in einer göttlichen Ruhe bleibt aus. Der Mensch bedarf der Aussprache, wo die Kontemplation endet, sollte der Dialog beginnen, darunter wird aber die Stimmung leiden (vgl. MoE: 142-148), und das Gefühl selbst untergehen, um eventuell als Gesprächsgegenstand wiederaufzutauchen.

Hiermit ist die poetologische Prüfung des Begriffes Weltgefühl, unter dessen Aspekt der aZ Musils bis hierher untersucht wurde, abgerundet, und es soll nun an zwei konkreten Beispielen aus dem MoE seine Relevanz bestätigt werden. Angemerkt sei, dass im Folgenden Ulrichs Weltgefühl nicht extra expliziert wurde, weil aus dem Vorangegangenen deutlich hervorgeht, dass der aZ bedingt und stellenweise einen unter vielen von Ulrichs möglichen Weltgefühlen darstellt, was genuin der Ausgangspunkt dieser Arbeit war.

---

<sup>234</sup> Vgl. w.o. wo von Pantheismus, Panpsychismus etc. die Rede war (GW8: 1273f.).

## 7. Das Weltgefühl ‚persönlich‘ oder ‚der heilige Lärm‘ (MoE: 142)

Bei der Figur des Jugendfreundes Ulrichs Walter und seiner Frau Clarisse findet sich eine Beschreibung, die alle bis hierhin besprochenen Nuancen des Lyrischen für das Weltgefühl geltend macht. Walter und Clarisse spielen im 38. Kapitel, des ersten Buches *Clarisse und ihre Dämonien* gemeinsam Klavier. Dabei wird der Wohnraum von einem „heiligen Lärm“ erfüllt. „Das Stück, das sie spielten flog [...] Während dieser rasenden Fahrt wurde das Gefühl dieser beiden Menschen zu einem einzigen zusammengepreßt; [...] Es war ein Einswerden [...]“ (MoE: 143). Die Klänge der Musik verselbständigen sich in einem Moment zu einer Atmosphäre, an welcher beide Figuren auf ihre Weise teilnahmen, „[j]eder dieser beiden Menschen spürte es in seiner Weise“ (ebd.)

An der Darstellung kann man nicht mit Sicherheit erkennen, ob Walter das Subjekt dieses Weltgefühls ist, oder ob hinter dem „Vorgang“ ein anderes Subjekt sich offenbart, das Walter als Objekt in sich „als geheimnisvolle[n] Raum“ trägt.

Das Klavier hämmerte schimmernde Notenköpfe in eine Wand aus Luft. Obgleich dieser Vorgang in seinem Ursprung ganz und gar wirklich war, verschwanden die Mauern des Zimmers, und es erhob sich an ihrer Stelle das goldene Gewände der Musik, dieser geheimnisvolle Raum, in dem Ich und Welt, Wahrnehmung und Gefühl, Innen und Außen auf das Unbestimmteste ineinander stürzen, während er selbst ganz und gar aus Empfindung, Bestimmtheit, Genauigkeit, ja aus einer Hierarchie des Glanzes geordneter Einzelheiten besteht. An diesen sinnlichen Einzelheiten waren die Fäden des Gefühls befestigt, die sich aus dem wogenden Dunst der Seelen spannen; und dieser Dunst spiegelte sich in der Präzision der Wände und kam sich selbst deutlich vor. Wie puppige Kokons hingen die Seelen der beiden Menschen [Walter und Clarissens] in den Fäden und Strahlen. “ ( MoE: 144)

Die beschriebene Szene, enthält eine Verwandlung des Sichtbaren des Raumes in Unsichtbares, d. h. Unsichtbares wird mittels des Weltgefühls sichtbar gemacht. “Die goldenen Gewände der Musik” tauchen aus dem konkreten Vorgang des wirklichen Musizierens als etwas Unwirkliches auf. Nun wird episch das lyrische Motiv der Stimmung aufgegriffen und der “geheimnisvolle Raum, in dem Ich und Welt,

Wahrnehmung und Gefühl, Innen und Außen auf das Unbestimmteste ineinanderstürzen”, zu beschreiben gesucht. Die Sprache ist dabei nicht lyrisch, die Worte behalten ihre Begrifflichkeiten, aber sie sind zu Gegenständen, Objekten, ja Dingen einer kunstvollen Betrachtung geworden (Meditation, vgl. auch *Rede zur Rilke-Feier*).

Das, was Steiger “Inneinander” nennt, und was im Zusammenhang der Gedichte Rilkes mit „Allsinn“ in Verbindung gebracht wurde, ist bei Musil zum *Inneinanderstürzen* der Dinge „auf das Unbestimmteste“ geworden. In gewissem Sinne ist dabei eine theoretische Implikation mitenthalten, mit der einer Poetik des Unbestimmten bei Musil vorgegriffen werden kann. Paradoxerweise kommt es zur selbsterklärten Kapitulation des sprachlichen Ausdrucks vor dem Gefühlten und Erlebten, vielleicht sogar Geschautem, während das, was Gegenstand der Beschreibung ist, dem Leser dinghaft, körperlich, zum Anfassen greifbar, kommuniziert wird. Auf die Unmöglichkeit das Gefühlte sprachlich zu fassen ist mit dem „auf das Unbestimmteste ineinanderstürzen“ verwiesen. Wobei diese unbestimmte Stimmung, die von einem Ringen um die wahren oder rechten Worte sprachlich begleitet ist, mit der durchaus präzisen inhaltlichen Wiedergabe des Vorgängigen, bereits in der Wiedergabe selbst zum Gegenstand der Betrachtung geworden ist.

Die Reflexion über das Gefühl führt über ihre Grenzen hinweg zur Metareflexivität und Selbstreferenzialität: Dieser Dunst spiegelte sich in der Präzision der Wände und kam sich selbst deutlich vor. Nicht nur dass dieses Weltgefühl strukturell mit der Unio verwandt ist, in Bezug auf die Vermischung von subjektiver Wahrnehmung, Objekts- und (anderer) Welt, sondern man könnte behaupten, die Lichtsymbolik gibt Anlass in der Beschreibung hinter der Selbstreferenzialität nicht nur das menschliche Selbstbewusstsein hervortreten zu sehen, sondern dieses Moment des Zu-sich-Kommens geschähe innerhalb des “geheimnisvollen Raum[es]” im schellingschen Sinne.

In Anschluß an Paul Valerys schreibt auch Steiger ganz ähnlich, dass für das Lyrische Gleiches gilt wie auch für Musik – “Musik hebe den Raum auf. Wir seien in ihr, sie sei in uns.” (Steiger 1946: 56) Im Bann der Musik gefangen fühlt Walter die unsichtbaren Dinge, wie es seine Seele und das Musikempfinden sind, vergegenwärtigt, und der Erzähler vermittelt in einem Ineinander von erzähltem emotionalem Figurenbewusstsein und seiner Welt, also erzähltem Gefühl und erzählter Welt – ein Weltgefühl.

## 8. Agathes Weltgefühl

Agathe brauchte bloß ihren Blick ein wenig zu lösen, so konnte sie, von Sonnenschein umgeben, das Gefühl empfangen, in einen übernatürlichen Bereich geraten zu sein; es fiel ihr dann für eine kleinste Weile ganz leicht, zu glauben, sie habe sich mit einer höheren Wahrheit und Wirklichkeit berührt oder sei zumindest an eine Seite des Daseins geraten, wo ein hinterirdisches Pförtchen heimlich aus dem Erdgarten ins Überirdische weist. (MoE: 1125)

und

Sie war nichts weniger als religiös in jenem festen Sinn, der zu einer überirdischen oder auch nur moralischen Überzeugung hinreicht. Aber erschöpft und zitternd musste sie sich nach einer Weile abermals eingestehen, dass sie ‘Gott’ gerade so deutlich gefühlt habe wie einen Mann, der hinter ihr stünde und ihr einen Mantel um die Schulter legte. (MoE: 860)

Beim zweiten Beispiel wird ein anderer Punkt berührt, der bis jetzt nur angedeutet wurde, und zwar, dass über das Gefühl eine Art Gottesbeweis erprobt wird. Innerhalb des Weltgefühls wird innerhalb der Weltwirklichkeit noch Etwas anderes mitgeföhlt, das als Numinöses benannt wird. Dieses numinöse Weltgefühl geht auf eine Theoretisierung Ulrichs zurück, nach der Gott als der Allfühlende gedacht ist: “Das heißt, man liebt jemand trotz allem und ebenso gut wegen nichts; und das heißt, daß entweder das Ganze eine Einbildung ist oder diese Einbildung ein Ganzes, wie die Welt eines ist, in der kein Sperling vom Dach fällt, ohne daß es der Allfühlende gewahr wird” (MoE: 1132) Daran schließt auch eine weitere Attribuierung Gottes, in der er als ekstatischer Künstler beschrieben wird, an:

Und plötzlich schloß Ulrich: ‘So komme ich auch auf die Frage zurück: Ist Liebe ein Gefühl? Ich glaube nein. Liebe ist eine Ekstase. Und Gott selbst müßte sich, um die Welt dauernd lieben zu können, und mit der Liebe des Gott-Künstlers auch

das schon Geschehene zu umfassen, dauernd in Ekstase befinden. Nur als ein solcher wäre er zu denken-' Hier hatte er diese Aufzeichnungen abgebrochen. (MoE: 1246)

Hier ist mit der Ausweisung einer Gottesidee und der gleichzeitigen Anweisung zur Möglichkeit einer Gotteserkenntnis wohl ein Höhepunkt der antiken metaphysischen, mittelalterlich mystischen und subjekt-idealistischen Tendenzen in Musils Werk erreicht, an die ein utopischer Aktivismus mit Prämissen eines romantischen Nihilismus anschließt und die Kontemplation sozusagen wenigstens für einen Augenblick zur Ruhe kommt. Im zweiten Schritt eines modernen Mystikers, der es darauf ankommen lässt, ob man "den heiligen Weg" auch "mit einem Kraftwagen" befahren könnte (MoE: 751), erfährt die ganze existentielle Fragestellung eine ironische Brechung, so dass der Autor dem "frommen" Leser eine letztbegründende Antwort schuldig bleibt. Der Leser bleibt mit dem Risiko behaftet, den Schleier der Isis selbst zu heben.

### III. Analytischer Teil

#### III.1. Das unsichtbare Prinzip als das (*nur*) *eine Prinzip*?

Also so etwas, wie *ein letztes Darum*, ein letzter UrGrund ist, werde ich suchen müssen, um die Forderung meiner Vernunft zu erfüllen. Wenn den aber so ein letzter UrGrund unmöglich zu finden [...] wäre? – So würde weiter nichts daraus folgern, als daß die Forderung meiner Vernunft auch niemals völlig zu erfüllen wäre [...] Das Absolute wäre dann weiter nichts, als die Idee einer Unmöglichkeit [...] Aber ist ein unerreichbares Ziel darum weniger ein Ziel?

(Friedrich K. Forberg, *Briefe über die neueste Philosophie*)

##### 1. Einführendes

Im folgenden analytischen Teil wird das Schicksal der Wortkombination *unsichtbares Prinzip* innerhalb der erzählten Welt des MoE verfolgt. Grundlegendes zu dessen intertextuellen Einbettung wurde bereits im ersten Teil dieser Arbeit festgehalten. Als Begriff taucht es zum ersten Mal im 32. Kapitel unter einem mystischen Aspekt auf, weshalb ich es als ein *mystisches* Prinzip auslege (s. hierzu den I. Teil d. A.). Es wird im 38. Kapitel wieder aufgegriffen, wo der kanonische Text endet (Fanta 2000: 36), ohne dass er theoretisch aufgelöst, noch innerhalb der Geschichte zu Ende erzählt wird. Eine mögliche Fortsetzung des Kapitels stellt inhaltlich das Kapitel 51. *Liebe deinen nächsten wie dich selbst*<sup>235</sup> aus dem Nachlass dar, das schon deshalb und zusätzlich wegen seiner starken Botschaft für die Erzähltextanalyse exemplarisch hier Berücksichtigung gefunden hat.

Was im Nachhinein sich herausgestellt hat, ist die überraschenderweise antike Basis der Moraldiskussion zwischen Ulrich und Agathe – mit der die Analyse im Folgenden ansetzt –, die mit einem Aspekt der aristotelischen Ethik spielerisch-räuberisch umgeht. Zwischen kreativer und ‘illegaler’ Verfälschung bahnt sich die große Moralfrage des modernen Subjekts als unlösbare Problematik des modernen Moralverständnisses im Sinne Kants an:

---

<sup>235</sup> Im Einband der Friesé-Ausgabe als 51. Kapitel (1121–1130) und in der GW-Ausgabe als 48. Kapitel (1211–1219) aus dem *Nachlaß* wiederzufinden.

Nach ihrem normativen Leitbegriff eudaimonia, Glück, nennt man Aristoteles' Ethik eudämonistisch. Seit Kants entsprechenden Einwänden, insbesondere seit der "Analytik" der Kritik der praktischen Vernunft, gilt eine derartige Ethik als diskreditiert. Sie stelle, so lautet die verbreitete Überzeugung, die *via antiqua* der Ethik dar, die durch die *via moderna*, durch Kants Theorie der Autonomie oder Selbstgesetzgebung des Willens, schlicht überholt sei. (Höffe 2010b: 277)

Im Folgenden wird diese Bilanz und auch Höffers Schlussfolgerung, dass Kant ebenfalls "nach Intention der Ethik als einer praktischen Philosophie [...] ein Aristoteliker" (ebd.: 303) sei, als Folie für die Analyse der nachfolgenden Überlegungen Ulrichs benutzt. Dieser "philosophische" Hintergrund von Ulrichs Moraldiskussion ist von der Forschung<sup>236</sup> weitgehend unberücksichtigt geblieben, wobei diese über die Prinzip(ien)frage eigentlich unmissverständlich in diese Richtung weist. Meine Beobachtungen haben sich unentwegt entlang der Prinzip(ien)frage bewegt, wobei Aristoteles und Kant parallel dazu, wo unbedingt zum Verständnis nötig, mitkontextualisiert wurden.

## **2. Das 38. Kapitel: Gefühlssache und unsichtbares Prinzip**

Gegen Schluss des 38. Kapitels, wie auch aus den einleitenden Sätzen des 51. Kapitels hervorgeht, „prophezeit“ Ulrich den Ersten Weltkrieg, indem er ihn aus einer allgemein waltenden „Unordnung der Gefühle“ (MoE: 1021) unabdingbar hervorgehen sieht. Dabei steht der Mikrokosmos von Diotimas Salon an diesem "Großen Abend" mit der Parallelaktion für den Makrokosmos der Vorkriegsgesellschaft.

Den Beginn des 38. Kapitels macht die Exposition über die Frage aus, ob Ulrich schon einen Grund gefunden habe, Agathe zu verteidigen, und auch, was nun „Gefühlssache“ wäre (MoE: 1023). Das Letzte stellt eine Fortführung zur Unterhaltung

---

<sup>236</sup> Ein Zusammenhang lässt sich für diesen thematischen Knotenpunkt anhand von Franks Studie über frühromantische Philosophie gewinnen, wo Schlüsselbegriffe wie etwa „Grundsatzphilosophie“, „Seinsgefühl“, „unbedingter Grundsatz“ und „letztes darum“ auftauchen. Er weist wieder in die Richtung hin, Musil aus dem Geiste der Neuromantik heraus zu kontextualisieren (vgl. Frank 2009: 16, 30, 38, 43). Tatsächlich stellt Frank in einer weiteren Studie *Auf der Suche nach einem Grund. Über den Umschlag von Erkenntniskritik in Mythologie bei Musil* das Motiv der „Prinzipienfrage“ wenigstens vom Titel aus an zentraler Stelle. Im Nachfolgenden gibt es jedoch lediglich einen Verweis darauf (vgl. Frank 1983: 329).



aus dem vorangegangenen 37. Kapitel zwischen Ulrich, Graf Leinsdorf und General Stumm dar. Anscheinend ein Modewort, das man damals gerne gebrauchte, und das seitens Ulrich für einen “Glaubenskrieg in Permanenz” (MoE: 1022) verantwortlich gemacht wird. Ulrich expliziert:

‘Das ist Gefühlssache!’ [...] [ein Satz] ohne den die Einrichtung unseres Geistes gar nicht zu denken ist. *Dieser unentbehrliche Satz trennt das, was im Leben sein muß, von dem, was sein kann.* ‘Er trennt’ sagte Ulrich zu Agathe ‘die gesetzte Ordnung von einem eingeräumten persönlichen Spielraum. Er trennt das, was rationalisiert ist, von dem, was für irrational gilt [...]’ (MoE: 1023).

Das, was Gefühlssache ist, gehört also dem Gebiet der gefühlten Wahrheiten, die zuständige Instanz dazu ist – das Gefühl. Jenes ist der Textstelle zufolge auch der Ursprung des Möglichkeitssinns, noch präziser die eigentliche Grenze der subjektiven (Lebens-)Möglichkeiten. Das Gefühl grenzt zudem das irratioide Gebiet vom ratioiden, dem, “was rationalisiert ist”, ab. Folglich wird das Gefühl als schrankenlos gedacht, wobei die Ratio für die Grenzen zuständig ist.

Der Leser erfährt im weiteren Textverlauf so manches darüber, was unter Gefühlssache zu verstehen ist, u. a. auch, dass es, “ohne dass die Grenze eindeutig wäre, erlaubte und unerlaubte Gefühlssachen” gibt (MoE: 1023), und dass das, was zwischen Ulrich und Agathe sich anbahnte, eine „unerlaubte Gefühlssache“ (MoE: 1023) sei. Eine unerlaubte Möglichkeit erwägen ist in diesem Fall dasselbe wie ein Verbot möglicherweise zu brechen bzw. den Tabubruch zu begehen. Das nächste Schlüsselwort, das in Beziehung zum Gefühl<sup>237</sup> gesetzt wird, ist deshalb logischerweise Moral.

---

<sup>237</sup> Bereits hier möchte ich innerhalb des aristotelischen Zusammenhangs von Ulrichs Betrachtungen ansprechen, dass diese einmal mit der eudämonistischen Dimension der Ethik Aristoteles’ anfangen, dann aber mit ihrer subjektivistischen Auslegung seitens Ulrichs endigen (vgl. Höffe 2010a: 8). Vgl. Anm. 242 d.A.

### 3. Moral

Die Moral<sup>238</sup> erfährt aus dem Munde Ulrichs mehrere Definitionen<sup>239</sup> zur Ansicht. „Moral ist Regelung des Verhaltens innerhalb einer Gesellschaft, vornehmlich aber schon die seiner inneren Antriebe, also der Gefühle und Gedanken“ (MoE: 1024). Eine religiös anmutende Erklärung des Ursprungs der Moral folgt: „dass Gott uns die Ordnung des Lebens in allen ihren Einzelheiten geoffenbart hat -’Das wäre die schönste!’“ (MoE: 1024) erwiderte Agathe.

‘Die wahrscheinlichste ist aber,’ betonte Ulrich, ‘daß Moral wie andere Ordnung durch Zwang und Gewalt entsteht! [...] Nun bezieht sich alles auf diesen Kreis, aber dieser Kreis bezieht sich auf nichts. Mit andern Worten: alles ist moralisch, aber die Moral ist nicht moralisch!-’. (MoE: 1024)

Doch Agathe scheint von Ulrichs philosophisch angehauchtem Gerede wenig beeindruckt zu sein. Sie fährt fort: „[...] Aber weißt du, dass ich heute einen guten Menschen gefunden habe?“ (MoE: 1024). Zwischen Ulrichs und Agathes „eremitischer Liebe“ (MoE: 1026), schiebt sich plötzlich Agathes zufällig entstandene Bekanntschaft mit Lindner, die zu einer „wunderlichen Begegnung“ (MoE: 1025) stilisiert wird. Von dieser unerwarteten Entwicklung überrascht und ein wenig eifersüchtig gemacht, wird Ulrich verstimmt und zynisch, gerät dadurch in eine „alles ist erlaubt“-Stimmung (vgl. Iwan Karamasow bei Dostojewski), aus der eine Definition der Moral hervorgeht, in der Moral und Fantasie aneinander geschmiedet werden:

Moral war für ihn weder Botmäßigkeit, noch Gedankenweisheit, sondern das unendliche Ganze der Möglichkeiten zu leben. [...] Moral ist Phantasie. Das war es, was er Agathe sehen lassen wollte. Und das zweite war: Phantasie ist nicht

---

<sup>238</sup> Vgl. “‘Wenn ich unter Moral die Regelung aller jener Beziehungen verstehen darf, die Gefühl, Phantasie und dergleichen einschließen, so richtet sich darin der einzelne nach den anderen und hat auf diese Weise scheinbar einige Festigkeit, aber alle zusammen sind in der Moral über den Zustand des Wahns nicht hinaus!’“ (MoE: 1021). Zur Erinnerung: Das Motiv des Wahns ist neben der Figur Moosbruggers v. a. durch die Figur Clarissens verkörpert.

<sup>239</sup> Zu Musils Unterscheidung zwischen Moral und Ethik vgl. GW8 (1093). In Ulrichs Ausführungen des hier analysierten Kapitels scheint diese Differenzierung weggefallen.

Willkür. Überantwortet man die Phantasie der Willkür<sup>240</sup>, so rächt sich das. (MoE: 1028)

Moral wird also von der Lebensmöglichkeit her definiert, was an sich nicht unproblematisch erscheint. Andererseits erfolgt die Klarstellung durch die Abgrenzung zur Willkür. Im Rückkehrschluss bedeutet das Letzte, dass eben nicht wirklich alles möglich oder erlaubt sei. Es bleibt somit die Frage der Bestimmbarkeit und des Verständnisses dieser Grenze zwischen Möglichkeitsdenken und Willkür, die in letzter Konsequenz auch etwas mit dem Konzept des Möglichkeitssinns<sup>241</sup> zu tun haben müsste und der Dichotomie *mögliche Wirklichkeit* vs. *wirkliche Möglichkeiten*<sup>242</sup> (Vgl. MoE: 16–18).

#### 4. “Die Eingebung der Augenblicke” (MoE: 1025)

Hier führt der Erzähler also den Begriff der ‘moralischen Phantasie’<sup>243</sup> ein, ehrlichkeitshalber dort, wo das Inzestmotiv seine Motivation erhalten soll. Motivation wird hier im engeren, musilschen Sinne verstanden: als “Gefühlssache” bzw. innere Chronologie der emotiven Zeitläufte (vgl. MoE: 1028.). Weitergereicht wird also einiges zur Geschwisterliebe. Ulrich möchte die in Aussicht gestellte, angedeutete ‘Handlung’ irgendwie ‘beginnen’, und das tut er zuerst nur diskursiv in seinen Gedanken, denn das

---

<sup>240</sup> Hierbei handelt es sich um eine Stelle, die an den Text der *Ekstatischen Konfessionen* Bubers anlehnt (Goltschnigg 1974: 57f.).

<sup>241</sup> Vgl. “Man sieht, daß die Folgen solcher schöpferischen Anlage [die des Möglichkeitssinns] bemerkenswert sein können, und bedauerlicherweise lassen sie nicht selten das, was die Menschen bewundern, falsch erscheinen, und das, was sie verbieten, als erlaubt oder wohl auch beides als gleichgültig” und “Ein mögliches Erlebnis oder eine mögliche Wahrheit sind nicht gleich wirklichem Erlebnis und wirklicher Wahrheit weniger dem Wert des Wirklichseins [...]” (MoE: 16).

<sup>242</sup> Vgl. Der “Wirklichkeitssinn” der “Möglichkeitmenschen” ist “ein Sinn für die mögliche Wirklichkeit und kommt viel langsamer ans Ziel als der den meisten Menschen eignende Sinn für ihre wirklichen Möglichkeiten” (MoE: 17).

<sup>243</sup> Der Begriff der “moralischen Phantasie” findet sich bei Rudolf Steiner in seinem Werk *Die Philosophie der Freiheit* (1893) und unter dem gleichnamigen Kapitel (XII: (*Darwinismus und Sittlichkeit*), 191–204). In den TB Musils findet sich wenig zu einer möglichen Rezeption Steiners, doch der Vorsatz schon u. a. auch die “Steinerianer” prototypisch darzustellen (TB II: 347, Anm. 446). Moralische Fantasie ist eine Kennzeichnung freier Geister im Gegensatz zu den unfreien Geistern, die einen moralischen Imperativ in Form von Gesetz oder Norm nötig haben. Die ihr verwandte Größe ist die der moralischen Intuition (vgl. Steiner 1995: 158, 167). Die Wortkombination “freie Geister” findet sich in der Vorrede zu Nietzsches Buch *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878) und ist als Widmung an jene gedacht. Vgl. auch eine Stelle im MoE, wo Ulrich von sich behauptet ein “nach der Regel der freien Geister” dahinlebender Mensch zu sein, der jedoch durch die ‘Beteiligung’ an der Testamentsfälschung “mit einem Schlag, in einen gefährlichen Widerspruch zu dem tief unbestimmten geraten war, von dem der wirkliche Ernst ausgeht.” (MoE: 802).

Gedachte bleibt unwillentlich unausgesprochen (“Solche Sätze kamen ihm wohl zu Munde [...] aber [...] es [war] plötzlich unmöglich”)<sup>244</sup>:

‘Wir wollen nicht aus der Eingebung der Augenblicke handeln, sondern aus dem bis ans Letzte währenden Zustand.’ ‘So, dass es uns an den Mittelpunkt führt, von wo man nicht mehr zurückkommt, um zurückzunehmen.’ ‘Nicht vom Rande und seinen wechselnden Zuständen her, sondern aus dem einzigen unveränderlichen Glück.’ (MoE: 1025)

Dass Ulrichs subjektivistisch postuliertes eudaimonistisches Moralkonzept<sup>245</sup> unter Lebensentwurf auch den spielerisch umworbenen Inzest mitversteht, klingt zunächst befremdlich für den Leser und irritiert. Genauso der Vergleich mit der “eremitischen Liebe”/“seraphischen Liebe”<sup>246</sup> (MoE: 877). Doch am Ende kommt es auf die entscheidende Grenzziehung zwischen Gut und Böse an. Es läuft auf die Frage nach der Bedingtheit des Subjekts, aus der Notwendigkeit immer nur nach einem Prinzip zu handeln, hinaus. Und es kommt auch auf die Atmosphäre, bzw. ein Gefühl an, dem nachzugeben wäre oder das als verwerflich, reine Gefühlsmöglichkeit bleiben soll, um

---

<sup>244</sup> MoE: 1025.

<sup>245</sup> Um in einem Punkt vorzugreifen, möchte ich bereits hier den Aristotelischen Zusammenhang bei Ulrichs Betrachtungen ansprechen: “Normative Elemente im strengen Sinn einer nichtrelativierbaren Verbindlichkeit sind [...] im Begriff des Glücks enthalten, da Aristoteles keinen subjektiven, sondern einen objektiven Glücksbegriff entwickelt. Derartige Elemente gibt es ferner in der Kritik am kata pathos zên, am Leben gemäß den Leidenschaften, und in den Formeln kata logon zên (gemäß der Vernunft leben oder vernünftig leben) und orthos logos (richtige Vernunft). Nicht zuletzt birgt einen streng normativen Gehalt der Begriff der aretê, der Tugend. Aristoteles versteht darunter so etwas wie eine menschliche Bestform, eine humane Exzellenz. Im Fall der moralischen Tugend ist ein hervorragender Charakter – in etwa: sittliche Rechtschaffenheit – und im Fall der dianoetischen oder intellektuellen Tugend eine Höchstform menschlicher Intelligenz gemeint” (Höffe 2010a: 7f.).

<sup>246</sup> Vgl. „Mein Gefühl für Agathe ist nur Einbildung!“ In einem Mann, der dauernd anderes wolle als seine Umgebung, dachte er nun wieder ernsthaft, in einem solchen Mann, der immer nur die Abneigung zu fühlen bekomme und nie bis zur Neigung gelange, müsse sich das übliche Wohlwollen und die laue Güte der Menschlichkeit leicht zerlegen und in eine kalte Härte zerfallen, über der ein Nebel von unpersönlicher Liebe schwebe. Seraphische Liebe hatte er die einmal genannt. Man könnte auch sagen: Liebe ohne Gegenspieler, dachte er. Oder ebensogut: Liebe ohne Geschlechtlichkeit. Man liebe heute überhaupt nur geschlechtlich: unter Gleichen möge man sich nicht ausstehn, und in der geschlechterweisen Verkreuzung liebe man sich mit einer wachsenden Auflehnung gegen die Überschätzung dieses Zwangs. Von beidem sei die seraphische Liebe aber befreit. Sie sei die von den Gegenströmungen der sozialen und sexuellen Abneigungen befreite Liebe. Man könnte sie, die allenthalben in Kompanie mit der Grausamkeit des heutigen Lebens zu spüren sei, wahrhaftig die Schwesterliebe einer Zeit nennen, die für Bruderliebe keinen Platz habe, — sagte er sich, ärgerlich zusammenzuckend. Aber obwohl er zum Schluß nun so dachte, träumte er daneben und abwechselnd damit von einer Frau, die sich in keiner Weise erreichen läßt. Sie schwebte ihm vor [...]“ (MoE: 879).

gänzlich verworfen zu werden. Mit anderen Worten, es geht um die Entscheidung, welche eine Handlung einleiten soll. Also etwas Existenzielles im Allgemeinen.

‘Du willst nicht wissen, ob du Gutes oder Böses getan hast, sondern dich beunruhigt es, daß du beides *ohne einen festen Grund tust!*’ [...] Der Stoß des Blutes aus einer Hand an die andere. Ein tiefer Graben *unweltlicher Herkunft* schien sie und ihn in ein Nirgendland einzuschließen. (MoE: 1025).

Doch: Agathes eigenes Gefühl “war [...] *diesmal* [...] nicht ganz bereit, mit dem seinen [Ulrichs] zu gehen” (MoE: 1025), die Utopie zerbricht vorerst. Die “wunderliche Begegnung mit Lindner” (ebd.) war das “Körnchen” (MoE: 1026), das “die unendliche Spiegelung der eremitischen Liebe nicht” (ebd.) zustande kommen ließ.

Es fällt auf, dass das Gefühl zwischen dem Inzestwunsch und dem der “eremitischen Liebe” nicht nur fließend, sondern auch ungenau ist. Wenn die eremitische Liebe als mystisches Sympathieempfinden ausgedeutet wird und positiv codiert ist, ist der Inzest als Denotation mit einem Tabubruch besetzt, der eine stark negative Konnotation enthält. Sollte Musils Moralentwurf eines „ethischen Zustands“ (der Liebe, GW8: 1017), wie er es in den Essays ausführt, im MoE auf der Ungenauigkeit der Gefühle oder Gefühlszustände gründen, wie aus dem Erbrachten zu schließen wäre, so würde sich das mystische Ethos demontieren, weil es so (un)gewollt auf eine Relativierung ausläuft. Diese wäre dadurch begründet, dass sowohl der aZ, wie auch Ulrichs ‚verbotenen‘ Gefühle für seine Schwester im nicht ratioïden Gebiet beheimatet sind, das höchst subjektivistisch anmutet.

Das Verhältnis von Gefühlssache und Moral wird noch weiter ausgeführt: “[...] [D]as Gefühl ist nicht wahr oder falsch! *Das Gefühl ist Privatsache geblieben!* Es ist der Suggestion überlassen geblieben, der Einbildung, [...]” (MoE: 1027).

Moral wird mitunter als Ordnung und Einheit des Gefühls bestimmt, doch mit dem Unterschied, dass “[d]ie Moral also die Gefühle den Bedürfnissen der Moral angepaßt [hat] und dabei vernachlässigt, sie zu entwickeln, obwohl sie selbst von ihnen abhängt” (MoE: 1028). Und zwar aus dem Grund, wie zuvor beobachtet wurde, dass „jede Moral [...] für ihren *Zeitlauf* das Gefühl nur soweit [hat], und in diesem Umkreis noch dazu starr, geregelt, als gewisse Grundsätze und Grundgefühle, für das ihr beliebende

Handeln nötig waren“. Denn “Moral“ entsteht „wie alle anderen Ordnungen durch Zwang und Gewalt! Eine zur Herrschaft gelangte Gruppe von Menschen auferlegte den anderen einfach die Vorschriften und Grundsätze, durch die sie ihre Herrschaft sichert.“ (MoE: 1024f.)

Durch diese Ausführung Ulrichs sollten eigentlich die Weichen gestellt sein für die (A-)Logik der Geschwisterliebe, doch das Fundament steht auf wackeligen Beinen, denn die eigentliche Handlung, der Übergang zur Tat, bleibt aus. Ist somit auch die Entscheidung in ihrem Ausgang als Absage zu verstehen?

## **5. Das Handeln und der Scherbenberg der Gefühle**

Im 38. Kapitel geht es nun, wie zu beobachten ist, nicht ausschließlich um das Ausfindigmachen eines moralischen Prinzips, das vielleicht auch die große Moralfrage der Vorkriegszeit beantworten soll, wie der Leser bald erfährt, sondern gerade um das oben Angedeutete, ob es unter der Obhut eines solchen ‘Ur-Grundes der Moral’ ein mögliches Rechtfertigungsschema für den Tabubruch gäbe, wie es die Geschwisterliebe an sich ist. Zum Teil geht es aber auch darum, ob Agathes Einschätzung über Lindner als einen “guten Menschen” der Wahrheit entspricht, weil ihre Sympathie für Lindner die ganze moralische Abenteuerlust ihres Bruders in Gefahr bringen könnte: “*Das* ist also bloß Gefühlssache, ob man einen solchen Professor Lindner gut oder unerträglich findet!” (MoE: 1027) exemplifiziert Ulrich nachträglich, vor der Geräuschkulisse der großen Kriegsdebatte, die im Nebenzimmer stattfindet, den Platz auf der Fensterbank in der Küche mit seiner Schwester teilend.

Dort entlädt sich seine Moralphilosophie leidenschaftlich. Weil das meiste davon bereits weiter oben im Kapitel berücksichtigt wurde, komme ich hier ergänzend auf Teile der Ausführung zu sprechen:

In Ulrichs Mund zuckten die Worte. Er war im Begriff gewesen, von dem zu wenig beachteten Unterschied zu sprechen, dass die verschiedenen *Zeitläufe* den Verstand in ihrer Weise entwickelt, die *moralische Phantasie* aber in ihrer Weise fixiert und verschlossen haben. Er war im Begriff gewesen, davon zu sprechen, weil die Folge ist: eine trotz aller Zweifel mehr oder weniger geradlinig durch alle Wandlungen der Geschichte aufsteigende Linie des Verstandes und seiner

Gebilde, dagegen *ein Scherbenberg der Gefühle*, der Ideen, der Lebensmöglichkeiten, wo sie in Schichten so liegen, wie sie als ewige Nebensachen entstanden und wieder verlassen worden sind. (MoE: 1028)

Weil eine weitere Folge ist: dass es schließlich eine Unzahl von Möglichkeiten gibt, so oder so eine Meinung zu haben, sobald das ins Gebiet des grundsätzlichen Lebens reicht, aber keine einzige Möglichkeit, sie zu einigen. Weil eine Folge ist: dass diese Meinungen aufeinander losschlagen, da sie gar keine Möglichkeit haben, sich zu verständigen. Weil alles in allem die Folge ist, dass die Affektivität in der Menschheit hin und her schwankt wie Wasser in einem Bottich, der keinen festen Stand hat. (ebd.)

Hier kommt der Gedanke Ulrichs aus dem 37. Kapitel *Ein Vergleich* wieder hoch, wo er auf Graf Leinsdorfs Einwand, man könne doch niemanden eine Moral aufsetzen, “eindringlich” zurückfragt, ob man es denn nicht vorschreiben könne (vgl. MoE: 1021), zudem aber auch gleich wieder antwortet “Dann bleibt eben der Glaubenskrieg in Permanenz” (MoE: 1022).

## **6. Das „nur eine Prinzip“**

Jedoch erfährt der Gedankengang Ulrichs spontan eine Zäsur, denn er antwortete “ganz anderes, als er zu sagen vorgehabt hatte” (MoE: 1029). Es handelt sich um eine Übergangsverortung der menschlichen Handlungen, die immer aus “*einem* Prinzip” erfolgen, dessen Ursprung im Bereich des Mystischen liegt. Dabei ist angedeutet, dass das eine Prinzip im „aZ“ erschlossen wird:

Und Agathe sagte, mit einem kleinen Seufzer, so wie sich eine bedrängte Frau schnell noch einmal wehrt, ehe sie sich ergibt: ‘Man muß also doch alles ‘aus Prinzip’ tun?!’ Und sie blickte ihn an, sein Lächeln erwidern. Er aber antwortete: ‘Ja; aber nur aus *einem* Prinzip!’ Und das war nun etwas ganz anderes, als er zu sagen vorgehabt hatte. Es kam wieder *aus dem Bereich der Siamesischen Zwillinge und des Tausendjährigen Reichs, wo das Leben in zauberhafter Stille wächst wie eine Blume*, und mochte es gleich nicht aus der Luft gegriffen sein, so

deutete es doch gerade auf Grenzen des Gedankens hin, die einsam und trügerisch sind. (ebd.)

Der Bereich des Irratioïden, der auch das Erlebnisfeld des aZ absteckt, scheint, wie der letzte Satz der zitierten Stelle es offenlegt, doch gewisse Grenzen selbst dem einsamen und abenteuerlustigen Gedankengang Ulrichs zu gebieten.

Das plötzliche Aufkommen des “Prinzips” ist keinesfalls unbegründet. Neben der Verortung des “Prinzips” als neuplatonisches Gedankengut und Anleihe aus Maeterlincks *Schatz der Armen* (s. I. Teil d. A.) erfährt es eine weitere Kontextualisierung zu Anfang des 38. Kapitels, wo Agathe mit dem Satz “Hast du schon einen Grund gefunden, mich zu verteidigen?” an ihren Bruder herantritt.

Die Frage nach dem Grunde oder auch dem Prinzip, nach dem zu suchen wäre, ist im Zusammenhang der Testamentsfälschung<sup>247</sup>, die Agathe nach der Beerdigung des Vaters unternommen hatte<sup>248</sup>, gestellt worden und das im 15. und 30. Kapitel. Im 30. Kapitel *Ulrich und Agathe suchen nachträglich einen Grund* wird also die im 15. Kapitel zum ersten Mal postulierte Hypothese erneut in den Fokus des Gespräches zwischen den Geschwistern gerückt: Dass theoretisch keine Tat des Menschen grundlos erfolgen könne. Vornehmlich um das zu illustrieren hat sich Ulrich die Geschichte vom Diebstahl einer Tabaksdose einfallen lassen (vgl. MoE: 796, 15. Kapitel *Das Testament*):

---

<sup>247</sup> Vgl. „Er vermochte nicht, dem Gedanken Raum zu geben, daß dieser Mensch, der ganz offen begriffen war, eine schlechte Handlung zu begehnen, ein schlechter Mensch sein könne, und mußte dabei zusehn, wie Agathe ein Papier nach dem anderen aus dem Schreibtisch nahm, durchlas [...] Jetzt kam ihm plötzlich vor, daß Agathe nicht nur das, was sie von Wahrheit sage, irgendwie von ihm abgenommen habe, sondern daß ihr auch das, was sie im Nebenzimmer tue, von ihm vorgezeichnet worden sei. *Er hatte doch gesagt, daß es im höchsten Zustand eines Menschen kein Gut und Böse gebe, sondern nur Glaube oder Zweifel; daß feste Regeln dem innersten Wesen der Moral widersprüchen und der Glaube höchstens eine Stunde alt werden dürfe;/daß man im Glauben nichts Niedriges tun könne; daß Ahnung ein leidenschaftlicherer Zustand sei als Wahrheit:* Und Agathe war jetzt im Begriff, das Gebiet der moralischen Umfriedung zu verlassen und sich auf jene grenzenlose Tiefe hinauszuwagen, wo es keine andere Entscheidung gibt als die, ob man steigen wird oder fällt” (MoE: 797f.).

<sup>248</sup> Vgl. „[D]as Unrecht, das in diesem Augenblick um sie selbst schwebte, war so, wie wenn die Welt im Licht eines Sonnenaufgangs ertrinkt. Es kam ihr vor, es wären Recht und Unrecht nicht mehr allgemeine Begriffe und ein für Millionen von Menschen angerichtetes Kompromiß, *sondern zauberhafte Begegnung von Mir und Dir*, Irrsinn erster, noch mit nichts vergleichlicher und an keinem Maß zu messender Schöpfung. Eigentlich machte sie Ulrich *ein Verbrechen* zum Geschenk, indem sie sich in seine Hand gab, voll Vertrauen, daß er ihre Unbesonnenheit verstehen müsse, und ähnlich wie Kinder, die, wenn sie schenken wollen und nichts besitzen, auf die unerwartetsten Einfälle kommen. Und Ulrich erriet das meiste davon“ (MoE: 798).



‘Jetzt kommt die Tabaksdose’ rief Agathe kleinlaut aus. [...] Ulrich fing mit der Tabaksdose an, die ein wohlhabender Mann im Hotel stiehlt. Er hatte sich eine Theorie gemacht, daß es nur drei Gründe für ein solches Eigentumsvergehen gebe: Not, Beruf oder, wenn keines von beiden zutrifft, eine beschädigte seelische Anlage. ‘Du hast mir, als wir einmal davon sprachen, eingewandt, man könne es auch aus Überzeugung tun’ fügte er hinzu. ‘Ich habe gesagt, man könne es einfach tun!’ warf Agathe ein. ‘Nun ja: aus Prinzip. ‘ ‘Nein, nicht aus Prinzip!’ ‘Also, das ist es eben!’ sagte Ulrich. ‘Wenn man so etwas tut, so muß man wenigstens eine Überzeugung damit verbinden! Ich komme nicht darüber hinweg! Man tut nichts ‚einfach‘; entweder ist es von außen begründet oder von innen. Das mag sich wohl nicht leicht trennen lassen, aber darüber wollen wir jetzt nicht philosophieren; ich sage bloß: wenn man etwas ganz Unbegründetes für recht hält oder wenn gar ein Entschluß wie aus dem Nichts entsteht, dann verdächtigt man sich einer krankhaften oder schadhaften Anlage.’ (MoE: 956f., 30. Kapitel).

Wenn man keinen Grund habe, so müsste man einen suchen, fügte Ulrich daran an, aber seine Schwester war bereits zu tiefst gekränkt, was ihr den Suizid vorschweben ließ, von dem sie die wunderliche Begegnung mit Lindner, die im 31. Kapitel erfolgt (vgl. MoE: 961-973), abbringen konnte. Doch Ulrich formuliert davor noch eine Art moralisches Credo:

‘In dem Augenblick, wo du dich aus dem Einklang mit den anderen hinausbegibst, wirst du in alle Ewigkeit nicht mehr wissen, was gut und was böse ist. Willst du gut sein, so mußt du also überzeugt sein, daß die Welt gut ist. Und das sind wir beide nicht. Wir leben in einer Zeit, wo die Moral entweder in Auflösung oder in Krämpfen ist. Aber um einer Welt willen, die noch kommen kann, soll man sich rein halten!’ (MoE: 957)

## **7. Der Grenzfall**

Mit der damit verbundenen moralischen Grenzüberschreitung, die mit der Testamentsfälschung stattgefunden hat, ist analog auch bereits der “Grenzfall” vorgezeichnet, der etwas später als *die Geschwisterliebe* zu Tage tritt, denn das

Verbrechen der Testamentsfälschung war der Fuß in der Tür für den Einzug “der Verbrecher” ins “Tausendjährige Reich”. Das letzte ist nur eine Metapher für Agathes Einzug in Ulrichs Haus, um während ihrer Scheidung von ihrem Noch-Ehegatten Professor Hagauer geschützt zu sein (vgl. MoE: 800), das sich “in seiner [Ulrichs] Phantasie [...] zu einer Muschel [veränderte], in der man wie einen fernen Strom das Rauschen der Stadt hörte” (MoE: 801). Das Gespräch der Geschwister dazu ist verhängnisvoll und zukunftsweisend: “Wir werden wie die Eremiten leben, ’sagte Agathe mit einem lustigen Lächeln, ’aber in Liebesfragen bleibt natürlich jeder frei. Du wenigstens bist ungehindert!’ versicherte sie. ‘Weißt du, ‘ gab Ulrich darauf zur Antwort ‘daß wir in das Tausendjährige Reich einziehen?’ ‘Was ist das?’ (MoE: 801)<sup>249</sup>. Und Ulrichs Antwort enthält, an der Stelle zwar immer noch scherzhaft geäußerte, später jedoch immer mehr mit Ernst an Gewicht gewinnende theoretische Implikationen:

Wir haben schon so viel von jener Liebe gesprochen, die nicht wie ein Bach zu einem Ziel fließt, sondern wie das Meer einen Zustand bildet [...] Alte Zeiten haben versucht, sich ein solches Leben schon auf Erden vorzustellen: das ist das Tausendjährige Reich, geformt nach uns selbst und doch keins der Reiche, wie wir sie kennen! Und so werden wir leben! Wir werden alle Selbstsucht von uns abtun, wir werden weder Güter, noch Erkenntnisse, noch Geliebte, noch Freunde, noch Grundsätze, noch uns selbst sammeln: demnach wird sich unser Sinn öffnen, auflösen gegen Mensch und Tier und so in einer Weise erschließen, daß wir gar nicht mehr wir bleiben können und uns nur in alle Welt verflochten aufrecht erhalten werden!’” (MoE: 802).

---

<sup>249</sup> Vgl. „[U]nd hielt sich, wenngleich nicht ganz aufrichtig, vor, daß jenes seiner Schwester wunderlich gegebene Versprechen eines Tausendjährigen Reichs, vernünftig aufgefaßt, nichts bedeute als eine Art wohlthuenden Werks; es sollte wohl der Umgang mit Agathe ein Aufgebot an Zartheit und Selbstlosigkeit von ihm fordern, das ihm bisher allzusehr abgegangen war. [...] ‘Vielleicht ist der Inhalt des Tausendjährigen Reichs nichts als das Anschwellen dieser Kraft, die sich anfänglich nur zu zweien zeigt, bis zu einer brausenden Gemeinschaft aller?’ überlegte er etwas befangen. Er suchte wieder Rat bei seiner eigenen ‘Geschichte mit der Frau Major’, die er sich ins Gedächtnis rief: Die Einbildungen der Liebe, da sie in ihrer Unreife die Ursache des Irrtums gewesen waren, beiseite lassend, sammelte er seine ganze Aufmerksamkeit auf die schonungsvollen Empfindungen der Güte und Anbetung, deren er damals in seiner Einsamkeit fähig gewesen war, und es schien ihm, daß Vertrauen und Neigung zu fühlen oder für einen anderen zu leben, ein zu Tränen rührendes Glück sein müsse, so schön wie das glutvolle Versinken des Tags in den Abendfrieden und ein wenig auch so zum Weinen arm an Vergnügen und geistesstill [...] ‘Nein!’ dachte Ulrich. ‘Für einen anderen leben wollen, ist nichts als das Fallissement des Egoismus, der nebenan ein neues Geschäft mit einem Sozium eröffnet!’ (MoE: 875f.).

Es haftet diesen Worten Eckharts Theologie von der Abgeschlossenheit und Eigenschaftslosigkeit an. Besonders indikativ ist der Vorsatz – ohne Grundsätze zu leben und in einem impressivistisch-machisch verstandenen allumfassenden Auflösungsprozess des “unrettbaren Ichs” in einem *weltgefühlsartigen* Zustand eine Entgrenzungserfahrung machen zu können.

## 8. Das unsichtbare Prinzip als ordnende Kraft

Ähnlich gelangt man auch bei Plotin zum Einen (vgl. V3), und es erstaunt, wie die Motive des mystischen Weges, den Plotin vorzeichnet, im MoE ihren festen Platz haben: Bei Plotin lautet die “lakonisch knappe Antwort” (Kremer 1990: XXXIII), auf die fundamentale Frage der Einung (vgl. Kremer 1990: XXII) mit dem Einen: “‘Tu alles fort’ – (ἄφελε πάντα),”, an anderer Stelle “‘Flucht des Einsamen zum Einsamen – (φυγή μόνου προς μόνον)’” (ebd.). Die Umschreibungen für die Einung sind indes *Unio exstatica* und *Unio mystica* (vgl. ebd.). Im Vergleich dazu findet sich bei Musil “Wirf alles, was du hast, ins Feuer, bis zu den Schuhen”<sup>250</sup> (MoE: 851), und das Motiv der Einsamkeit ist bereits verschiedenenorts innerhalb dieser Arbeit zur Sprache gebracht worden (vgl. Einleitender Teil, u. MoE: 664). Der aZ nimmt die *Unio* vorweg, wobei die Ekstase auch ihren festen Platz in den Theoretisierungen aus dem Umkreis des Romans hat, was aus den Gefühls-Kapiteln des Nachlassteils hervorgeht. (vgl. etwa MoE: 1304)

Im 30. Kapitel also, in dem Ulrich und Agathe nachträglich nach einem Grund für die Testamentsfälschung suchen, um so auf die Frage einer Letztbegründung oder Motivation für das Handeln des Menschen überhaupt zu antworten, bleibt diese zwar offen, und auch das Prinzip, zudem synonym auch das Wort “Überzeugung” gebraucht wird, unkenntlich, doch das Ganze führt zu einer höheren Stufe der Verallgemeinerung und einem noch grundsätzlicheren Dilemma.

Wenn man das “Gute und Richtige”, wie Ulrich es zunächst ausführt, aus Pflichtgefühl (vgl. zu Kant später im Text) einer Generation gegenüber tut, die kommen wird, mit dem Hintergedanken “den Verfall aufzuhalten” (MoE: 957), so hakt Agathe dennoch ein, dass er das nur tue, weil er so sei und es ihm Freude mache<sup>251</sup>. Dies zieht den Schluss nach sich, dass Agathe die Testamentsfälschung gerade aus demselben Grund

---

<sup>250</sup> Vgl. Näheres zum Ursprung des Zitats bei Musil, das aus den *Ekstatischen Konfessionen* Bubers stammt, bei Völse (1990: 344).

<sup>251</sup> Vgl. über Aristoteles’ Begriff *hedone* (Freude/Lust/angenehme Empfindung) bei Hardy (2013: 172).

veranlasst hatte. Dem, dass ihr das Schlechte und Unrichtige dasselbe Gefühl vermittelt, was sie in Tränen ausbrechen ließ.

Hier leitet sich eine subtile Zwitterformation der Fragestellung ein, die mal aristotelisch, mal kantisch anmutet. Eindeutig ist bloß, dass damit eine moderne Problemstellung der Unentschlossenheit gegenüber den tradierten Moralformen Ausdruck findet, weil die Wertegemeinschaft zur Jahrhundertwende in Auflösung begriffen ist.

Interessant ist die Wortwahl, die Musil bei den Worten Ulrichs trifft: “Die Geschichte mit dem Testament macht dir gar keine Freude! Und wird dir auch nie eine machen, weil sie *etwas Unordentliches ist!*”. Agathes fragender Ausruf “Ordnung?”<sup>252</sup> bekräftigt die Konzentration auf die Wortwahl noch zusätzlich. Dass Fragen der Moral als Ordnung oder Unordnung verstanden werden, im Rückkehrschluss als Suche nach einem ordnenden Prinzip, setzt immerhin voraus, dass ein fester Referenzpunkt immer noch angenommen wird, obwohl dieser im Text nirgends klar formuliert wird. Deshalb gestaltet sich die Frage nach dem (nur) einen Prinzip auch so auffällig. Ferner kann Ordnung auch im Sinne der Moral-Sense-Theorie verstanden werden (vgl. II. Theoretischer Teil), dort wo das Harmoniegefühl der übergreifenden Idee von moralisch richtigem Handeln gestört ist, wird eine Unordnung verspürt.

### **9. Das unsichtbare Prinzip als Kants moralischer Imperativ?**

Ordnung kann aber auch als eine Bedeutungsvariante des facettenreichen Logos-Begriffs ausgelegt werden (w. u. über den Zusammenhang von Logos als *archē*), über die leicht auf ein ordnendes/ 'ordentliches' Vernunftprinzip zu schließen ist. Das assoziiert natürlich Kants Moralphilosophie: Die “entwickelt einen allgemeingültigen Algorithmus zur Prüfung, welche Grundsätze unserer Lebensführung moralisch vertretbar oder verwerflich sind (kategorischer Imperativ)” (Richter 2014: 4). Nach Richter entwickelt Kant “die Theorie einer Ethik aus reiner Vernunft [...] maßgeblich in der *Grundlegung*

---

<sup>252</sup> Vgl. hierzu auch “Er ahnt: diese Ordnung ist nicht so fest, wie sie sich gibt; kein Ding, kein Ich, keine Form, kein Grundsatz sind sicher, alles ist in einer unsichtbaren, aber niemals ruhenden Wandlung begriffen, im Unfesten liegt mehr von der Zukunft als im Festen, und die Gegenwart ist nichts als eine Hypothese, über die man noch nicht hinausgekommen ist. Was sollte er da Besseres tun können, als sich von der Welt freizuhalten, in jenem guten Sinn, den ein Forscher Tatsachen gegenüber bewahrt, die ihn verführen wollen, voreilig an sie zu glauben?!” (MoE: 250)

„

zur *Metaphysik der Sitten* (1785), der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und führt sie fort im Spätwerk *Metaphysik der Sitten* (1797)“ (ebd.). Richter lamentiert über den aktuellen Status der kantischen Moralphilosophie, weil “das heute angeblich alternativlose 'nachmetaphysische Denken' (Habermas)” diese als “überholt und nahezu verdächtig” (ebd.) erscheinen lässt, obwohl “zur Zeit der Aufklärung [...] die metaphysisch fundierte Forderung gemäß der Vernunftnatur des Menschen zu leben [sicherlich überzeugend gewesen sei]” (ebd.). Der metaphysische<sup>253</sup> Akzent in Kants Moralphilosophie meint hier “rein a priori zu wissen, was das gute Handeln ausmacht” (Richter 2014: 6). Metaphysik ist für Kant in dem Sinne „Erkenntnis a priori aus bloßen Begriffen (AA VI, 216)“ (*MdS*, zit. nach ebd.: 7). In Richters Interpretation ist Kants Ethikverständnis, d. h. das Handlungstheoretische daran, im Sinne „einer Transzendental-Philosophie der Praxis“ (ebd.: 8) zu verstehen.

Es ist eine wohlbekante Stelle aus der *Kritik der praktischen Vernunft*, auf die ich im Zusammenhang von Ulrichs Prinzipfrage rekurrieren möchte (zit. n. Richter 2014: 9):

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. [...] ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz. (*KpV A 288*)

Für das moralische Handeln nach Kant sind daher zwei Größen unumgänglich: ein sich als autonom (vgl. Richter 2014: 4) verstehendes Subjekt (als frei geltendes, unbedingtes Sein), womit auch auf „den subjektiven Aspekt des moralischen Handelns“ verwiesen ist, und die Erkenntnis des moralischen Prinzips, des „prinzipielle[n] Maßstab[es] des Guten“, das „dem Handlungsvollzug jedes praktisch-vernünftigen Subjektes“ (Richter 2014: 9f.) inne wohnt. Die Frage Ulrichs nach dem “einen Prinzip” oder Handlungsgrund des Menschen stellt sich in der kantischen „transzendental-reinen Moral (als *Metaphysik der Sitten*)“ (Richter 2014: 20f.). Die soll nämlich Antwort geben auf die Grundfrage, die sich jedes „handelnde Subjekt selbst stellt: ‚Was soll ich tun?‘, im Sinne einer absoluten,

---

<sup>253</sup> Vgl. „Ist es den möglich, rein a priori zu bestimmen, was wir tun sollen, ganz ungeachtet der historischen, sozialen und individuellen Umstände, d. h. ohne die Erfahrung zu befragen?“ (Richter 2014: 6).

unbedingten Begründung. Es geht also letztlich um die Suche nach “dem Prinzip aller Gesetze der Freiheit (bzw. der Kausalität aus Freiheit) als deren Maßstab“ (ebd.). Um die Verortung von Ulrichs Erwägungen richtig vorzunehmen, ist wichtig auf Kants Unterscheidung zwischen empirischem und rationalem Zugang zur Ethik zu verweisen: Der Ertere befasst sich mit dem, was „in irgendeinem gemeinschaftlichen Kontext als lobenswert anerkannt“ (Richter 2014: 20) wird, und der Letztere ist unbedingt von „jeglicher Vermischung mit Traditionen, plausiblen Volksweisheiten oder religiösen Dogmen frei[zu]halten“ (ebd.). Kant geht den Weg einer Ausformulierung des Maßstabs einer Ethik, die auf Gesetz und Pflicht(gefühl) aufbaut. Die Letzteren sind „transzendental-reine Vorstellungen“: „Gesetze, die alle Subjekte einer Gemeinschaft ansprechen“ und die “gerade wider die eigenen Wünsche, Bedürfnisse oder Triebe [gelten]“ (Richter 2014: 22), welche Kant unter dem Oberbegriff „Neigung“ subsumiert.

Kants Ausgangsposition ist daher die vorausgesetzte Einsicht in die Notwendigkeit einer Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit (vgl. Richter 2014: 25) – „Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse“ (GMS, zit. nach: ebd.: 25). Ulrichs Fragestellung ist demzufolge gänzlich der Metaphysik der Sitten (GMS) Kants und deren transzendentaler Fundierung einzuordnen, mit der Eingrenzung, dass Ulrich als modernes Subjekt dessen Argumentation ablehnt. Kant wollte eine Moral unabhängig vom Gottesbegriff ausfindig machen, sie sollte sich nicht an Glaubenssätzen messen müssen, sondern von jedem freiem Subjekt als autonomer Willensakt vollzogen werden können. “Pflichten und Gesetze sind demnach Setzungen des denkenden Subjektes und werden nicht irgendwelchen Geschehnissen der Welt ‘abgelauscht’” (Richter 2014: 22). Transzendental-rein heißt in diesem Kontext so viel wie kritisch-frei beurteilbar und unabhängig von der ethischen Praxis der Sitten, die unreflektiert “selber allerlei Verderbnis unterworfen bleiben” (ebd.: 26). Die Suche nach einem Grund und die angedeutete Erkenntnis des “nur einen Prinzips” bei Ulrich, aus dem alle Menschentaten folgen (sollten), ist nicht unweit der Aufgabe, die Kant sich in der *Vorrede zu Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* stellt: “die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität (AA IV, 392)” (GMS zit. n. Richter 2014: 31). Dieses oberste Prinzip formuliert Kant dann als kategorischen Imperativ: “Handle so, dass Du

die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst” (GMS zit. n. Richter 2014: 98).

Im Gegensatz zu einer Utopie unter dem Logo ‘Reich Gottes auf Erden’, das auf dem Prinzip der Nächstenliebe als Moralregulator aufbaut, ist das “Reich der Zwecke” Kants eine metaweltliche bzw. rein vernünftige Alternative und würde dann zur Geltung kommen, d. h. “wirklich” werden, “wenn die Regeln des kategorischen Imperativs ‘allgemein befolgt [werden] würden’. Doch darauf könne der Mensch, genau wie es der Fall mit der “einhergehende[n] ‘Erwartung der Glückseligkeit’ [...] [sei], nicht ‘rechnen’” (Richter 2014: 111).

Dennoch nimmt Ulrich kurz darauf seine Worte von Ordnung und Pflichtgefühl im Zusammenhang von Moralfragen gewissermaßen zurück. Er habe von sich nicht als dem Gerechten sprechen wollen, denn es selbst täte Schlechtes, bloß mag er es nicht heimlich tun. “[‘]Ich liebe die Räuber der Moral, und nicht die Diebe. Ich möchte also einen moralischen Räuber aus dir machen’ scherzte er [...]” (MoE: 958). Angemerkt sei, dass die Wortwahl Räuber sowohl die Bezeichnung „Verbrecher“ aus dem Titel, des dritten Teils des zweiten Buches assoziiert, als auch die Bibelstelle zur Golgatha-Szene von den zwei Räufern (Mt 27,38; Mr 15,27). Die folgende Zeitdiagnose Ulrichs ist eine Selbstdiagnose:

Diese heutige Vorliebe für das moralisch Gruselige ist natürlich eine Schwäche. Wahrscheinlich bürgerliche Übersättigung am Guten; sein Ausgelutschtsein. [...] ich könnte mir vorstellen, daß jetzt bald der Umschwung und mit ihm eine Jugend kommt, die sich statt der Unmoral wieder die Moral ins Knopfloch steckt. [...] Das Unmoralische gewinnt sein himmlisches Recht als eine drastische Kritik des Moralischen! *Es zeigt uns, daß das Leben auch anders geht.* (MoE: 959)

Die Argumentation geht bis dahin, dass entschuldigte man ein Verbrechen, wie es die Testamentsfälschung in ihrem Falle ist, so müsste theoretisch jedes Verbrechen allgemein entschuldbar sein. Letztlich definiert Ulrich “Verbrechen” als “Handlungen von Individuen”, “die der Moral nicht fähig sind”, und sie gelten als “Ausdruck irgendeines allgemein menschlichen Mißverhaltens in der Scheidung zwischen Gut und Böse” (MoE: 960). Die logische Frage hierzu, und eigentlich die Endfrage jeder Moral, stellt Agathe:

“Aber was ist denn Gut und Böses?” (MoE: 960) und Ulrich antwortete lachend “Ja, daß weiß ich doch nicht!”.

Daran schließen Betrachtungen über eine “amoralische” Wissenschaft und auch Kunst an, wobei der Kunst sogar etwas “himmlisch [U]nheimliches” anhafte, das an den “Geruch erinnert, der von einem Messer aufsteigt, das” man “an einem Stein schleift” (MoE: 960). Das (Sinn-)Bild des Messerschärfens scheint vom Konzept der Ambiguität mitgetragen zu werden, das Musils Kunstverständnis seit der Zeit der ersten Essays prägt. Wie sich Musil konkret im Fall der Geschwisterliebe entscheidet, bleibt im Roman zwiespältig. Der Tabubruch kann einerseits als kreativer Akt des möglichen ‘Andersgehens’ der Moral betrachtet werden und wäre dann eindeutig eine subjektive Entscheidung und somit als ‘Kritik des Moralischen’ zu verstehen. Eine ironische Brechung würde diese Interpretation andererseits noch einmal um zusätzliche hundertachtzig Grad drehen.

Das Unmoralische hat folglich gewisse Kreativitätspotentiale in sich, doch einen nachträglichen oder gar allgemeinverbindlichen für die Handlung des Menschen verantwortlichen Grund aufzuweisen, bleibt das Gespräch der Geschwister dem Leser schuldig. Bleibt die Inzestandeutung andererseits im Bereich des Gleichnisses bzw. “der eremitischen Liebe”, so wäre die Moral ‘gerettet’ für jene ‘reine Welt’, “die noch kommen kann”. Auch diesmal bleibt der Leser im Ungewissen, ob auch dies nicht bereits ironisch zu deuten ist.

## **10. Hypothese**

Das 30. Kapitel endet, ohne die Frage nach dem Prinzip beantwortet zu haben. So wird mit dem Wiederaufgreifen der Thematik im 38. Kapitel und der mehr oder minder zufälligen Übereinkunft der Frage nach einem (nachträglichen) Grunde/Prinzip aus dem 15. und 30. Kapitel mit Ulrichs Ausrutscher über das “nur einen Prinzip”, die Frage aufgeworfen, ob das alles nicht mit dem „einen unsichtbaren Prinzip“ aus dem 32. Kapitel des zweiten Teils des ersten Buches zusammenhängt. Ich neige dazu dies zu bejahen, und würde dies als Hypothese dahinstellen.



## 11. Das nur eine Prinzip als mystisches Prinzip?

Ein weiteres Mal taucht das Prinzip auf, und zwar im Gespräch Ulrichs mit Tuzzi, Diotimas Ehemann. Dies geschieht im 16. Kapitel, wo der Einfluss Maeterlincks, vermittelt durch Arnheim, auf Diotima beklagt wird. Das Motiv der *Seele* ist aus demselben Kapitel des *Schatzes der Armen, Das Erwachen der Seele* zitiert, wie bereits das *unsichtbare Prinzip* zuvor (32. Kapitel, II. Teil). Nur dass Ulrich diesmal den "Salonphilosophen" (MoE: 122) beim Namen nennt: "Die beiden Behauptungen sind von Maeterlinck, wenn ich mich nicht irre" (MoE: 804), sagt er zu Tuzzi. Daraufhin fragt Tuzzi, ob auch die Behauptungen vom selben Autor stamme, dass es keine Wahrheit gäbe, außer für liebende Menschen und wenn man einen Menschen liebte, so solle man "unmittelbar an einer geheimnisvollen Wahrheit teilhaben", die tiefer sei als die gewöhnliche (vgl. MoE: 804). Ulrichs "Vielleicht" lässt es nur vermuten, doch gegen Ende des Gesprächs heißt es, Tuzzi besäße "das Prinzip der Weisheit" nicht und verstünde daher "kein Wort von dem, was Menschen reden, die eine Seele besitzen" (MoE: 806), und "ich [Ulrich] wünsche Ihnen Glück dazu!" (MoE: 806).

Diese Kontextualisierung und auch Ulrichs Verortung des einen Prinzips im 38. Kapitel in den Bereich der Siamesischen Zwillinge, mit anderen Worten des aZ, gibt gewissen Anlass, das Prinzip der Handlung und Moral im gleichen Maße zum Gebiet des nicht ratioïden dazuzuzählen, dem auch der aZ entspringt. Darauf weist Ulrich auch schon im 12. Kapitel *Heilige Gespräche. Wechselvoller Fortgang* hin, wenn er Agathe auf die "merkwürdige Verwandtschaft" aufmerksam macht,

die in dem gehobenen Zustand, von dem sie sprächen, zwischen Denken und Moral bestehe, so daß jeder Gedanke als Glück, Ereignis und Geschenk empfunden werde und weder in die Vorratskammern wandere, noch sich überhaupt mit den Gefühlen des Aneignens und Bewältigens, des Festhaltens und Beobachtens verbinde, wodurch im Kopf nicht minder als im Herz der Genuß am Besitz seiner selbst durch ein grenzenloses sich Verschenken und Verschränken ersetzt werde" (MoE: 765).

Es wird zudem klar, dass dieses Erleben, eine "eigentümliche Veränderung des Denkens" voraussetzt – "ein *übermenschliches* Denken [träte] an die Stelle des gewöhnlichen" –

“ob man es göttliche Erleuchtung nennt oder nach der Mode der Neuzeit bloß Intuition”, Ulrich hielt dies für das wahre Verständnis des aZ hinderlich (vgl. ebd.). Dort heißt es auch an anderer Stelle, dass der “einheitliche Aufbau der inneren Bewegung” (MoE: 766) im aZ die Gegenstände vor dessen Hintergrund, wo der “reelle Gehalt des Lebens, [...]” auf Stand-by, d. h. “Urlaub” eingestellt ist, alles aus diesem veränderten Bewußtsein heraus (vgl. ebd.: 767) von “einem praktischen” zu “ein[em] “moralischen Gegenstand” werden lässt. Das ließe den Menschen dann auch allen ein wenig verzeihen (vgl. ebd.), was jenem Moralprinzip entspräche, das Agathe als christlichen Grundsatz erkennt: “Liebe deinen Nächsten!” (MoE: 762). Um das *unsichtbare Prinzip* auch im maeterlinckschen Kontext noch einmal heranzuziehen und auch aufzulösen, welches das erste Mal unter Anführungszeichen im zweiten Kapitel des *Schatzes der Armen* auftaucht, wobei auf seine Herkunft nicht eingegangen wird, findet sich etwas später im Text eine Konkretisierung desselben:

Alles hängt von einem unsichtbaren Prinzip ab, und von da stammt ohne Zweifel die unaussprechliche Nachsicht der Götter. Und unsre Nachsicht auch. Wir können uns der Verzeihung nicht enthalten; und wenn der Tod, die „grosse Versöhnung“, gekommen ist: wer von uns fällt dann nicht auf die Kniee und macht schweigend über der befreiten Seele das Zeichen der Verzeihung? Wenn ich mich über den toten Körper meines schlimmsten Feindes neige: glaubt man wohl, angesichts dieser bleichen Lippen, die mich verleumdeten, dieser erloschenen Augen, welche die meinen weinen machten, dieser kalten Hände, die mich vielleicht gequält haben, dächte ich noch an Rache? Alles ist bezahlt, nun der Tod gekommen ist. Die Seele schuldet mir nichts mehr und unwillkürlich stelle ich sie über das grausamste Unrecht und die schwersten Verfehlungen – wie bewundernswert ist doch dieser Instinkt! Und wie bezeichnend! – Und wenn ich etwas bedaure, so ist es nicht, dass ich meinerseits nicht mehr leiden machen kann, sondern dass ich nicht genug liebte und nicht früher verzieh ... (Maeterlinck 1898: 27).

Das Ethos der Bergpredigt weht auch aus diesen Überlegungen dem Leser entgegen, obwohl die Perspektive etwas anders ist.

Und genau unter diesen beiden Polen aZ und christlicher Imperativ, dessen Kernaussage die der Nächstenliebe ist (spart man das Gebot der Gottesliebe erstmal aus) versucht Musil eine Lösung kenntlich zu machen. Sie deutet irgendwo in die Richtung eines mystischen moralischen Imperativs<sup>254</sup> (vgl. hierzu auch Maeterlincks Kapitelüberschrift *Die Moral des Mystikers* (Maeterlinck 1898: 25)), das alle Unbestimmtheits-Symptome des irratioïden Gebietes trägt. So z. B. bezeichneten “alle Sätze der Moral [...] eine Art Traumzustand, der aus den Regeln, in die man ihn faßt, bereits entflohen ist” (MoE: 762). Auf jeden Fall ist dieser Zustand dafür verantwortlich zu machen, dass in ihm “nichts Niedriges” (ebd.: 763) getan werden kann, es gibt dann “gar kein Gut und Böses, sondern nur Glaube oder Zweifel” (MoE: 762), weshalb es zusätzlich verwundert, wie jetzt in diesem Zustand, der als höchstes Gut im plotinischen und aristotelischen Sinne angestrebt wird, der Tabubruch der Geschwisterliebe stattfinden soll. Es sei denn, der Zustand würde die gültige Moral außer Kraft setzen. Die Antwort, die in den *Heiligen Gesprächen* zwischen den Geschwistern hochkommt, ist der Glaubenssatz Ulrichs, der sich zwischen Glaube und Unglaube an eine Moral bewegt, und welcher der gewöhnlichen eine neue oder andere Moral (vgl. MoE: 770) entgegenhalten möchte, die dann als Ethik umschrieben wird. Wobei er nicht genau zu wissen scheint, worauf er diese gründen könnte, wenn nicht auf den aZ, der dadurch zu einem moralischen Zustand avanciert. Unter diesen Umständen formuliert Ulrich es dann folgendermaßen:

Aber ich glaube vielleicht, daß die Menschen in einiger Zeit einesteils sehr intelligent, andernteils Mystiker sein werden. Vielleicht geschieht es, daß sich unsere Moral schon heute in diese zwei Bestandteile zerlegt. Ich könnte auch sagen: in Mathematik und Mystik. In praktische Melioration und unbekanntes Abenteuer! Er war seit Jahren nicht so offen aufgeregter gewesen. Die ‘Vielleicht’ in seiner Rede empfand er nicht, die erschienen ihm nur natürlich (MoE: 770).

---

<sup>254</sup> Der Begriff “mystischer Imperativ” taucht als eine Überschrift in Sloterdijks Essaysammlung *Nach Gott* auf (2018: 270–299). Im dazugehörigen Kapitel befasst er sich mit dem „Formwandel des Religiösen in der Neuzeit“, und geht dabei u. a. auch auf Martin Bubers Ekstatische Konfessionen ein. Vgl. hierzu auch Maeterlincks Kapitelüberschrift aus *Der Schatz der Armen: Die Moral des Mystikers* (1898: 25).

Dürfte man hier einen Zusammenhang zwischen dem Weltgefühl, als dem Synthesisbegriff, der dem “einheitliche[n] Aufbau der inneren Bewegung” (MoE: 766) des aZ unterliegt, also dem “Gewogen von Empfindungen” (vgl. MoE: 762), und dem unsichtbaren bzw. mystischen Prinzip annehmen? Falls ja, wäre das Weltgefühl, wie schon beschrieben, als unrettbare sentimentale Selbstaflösung in der Welt für das Subjekt die Bewusstseinsstruktur des aZ. Dieser Zusammenhang deutet sich mit Agathes Beschreibung des zwischen den Geschwistern erörterten aZ an, der diesmal mit dem “eigentümlichen Zustand” gleichgesetzt wird:

So erzählte sie von dem eigentümlichen Zustand einer gesteigerten Empfänglichkeit und Empfindlichkeit, der ein Überquellen und Zurückquellen der Eindrücke bewirkt, woraus das Gefühl entsteht, wie in dem weichen Spiegel einer Wasserfläche mit allen Dingen verbunden zu sein und ohne Willen zu geben und zu empfangen; dieses wunderbare Gefühl der Entgrenzung und Grenzenlosigkeit des Äußeren wie des Inneren, das der Liebe und der Mystik gemeinsam ist! Agathe tat es natürlich nicht in solchen Worten, die schon eine Erklärung einschließen [...]; aber auch Ulrich, obwohl er schon oft darüber nachgedacht hatte, war keiner Erklärung dieser Erlebnisse mächtig [...] Was er in der Erwiderung ausdrückte, war darum bloß [...] eine Art Prüfung der Möglichkeiten (MoE: 765).

Diese Bewusstseinsstruktur wäre die Bedingung des Zugangs zum Prinzip, das einmal als unsichtbar attribuiert ist und derart zum Synonym des plotinischen Einen wird und ein andermal als das “nur eine” Prinzip kenntlich gemacht wird, das handlungstheoretische Verbindlichkeit hat. Unter der Voraussetzung des ersten Falls und Mitberücksichtigung der zweiten Variation ist das musilsche Prinzip ähnlich wie das Eine Plotins ontologisch der Urgrund, der Urquell oder Ursprung bzw. die *archē* allen Seins. Der aZ, der letztlich im Bereich des irrationellen Gebietes angesiedelt ist, eröffnet dem Subjekt derart einen “senti-mentalen” Zugang zum einig verstandenen intelligiblen, ethischen wie ästhetischen Sein, welches mit dem Einen begrifflich gefasst ist. Und die Frage danach, wie nun “also das Verhältnis zwischen Dingen und Gefühl im ausgereiften Weltbild des

zivilisierten Menschen [...] beschaffen sein” (MoE: 857) mag, beantwortet der Roman ansatzweise wie folgt:

[I]n jedem Kopf macht sich neben dem logischen Denken mit seinem strengen und einfachen Ordnungssinn, der das Spiegelbild der äußeren Verhältnisse ist, ein affektives gelten, dessen Logik, soweit man überhaupt von einer solchen reden darf, den Eigenheiten der Gefühle, Leidenschaften und Stimmungen entspricht, so daß sich die Gesetze dieser beiden ungefähr so zueinander verhalten, wie die eines Holzplatzes, wo Klötze rechteckig behauen und versandbereit aufgestapelt werden, zu den dunkel verschlungenen Gesetzen des Waldes mit ihrem Treiben und Rauschen. Und da die Gegenstände unseres Denkens keineswegs ganz unabhängig von seinen Zuständen sind, vermengen sich nicht nur in jedem Menschen diese beiden Denkweisen, *sondern sie können ihm bis zu einem gewissen Grad auch zwei Welten gegenüberstellen*, zumindest unmittelbar vor und nach *jenem ‘ersten geheimnisvollen und unbeschreiblichen Augenblick’, von dem ein berühmter religiöser Denker behauptet hat, daß er in jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkäme, ehe sich Gefühl und Anschauung voneinander trennten* und die Plätze einnehmen, an denen man sie zu finden gewohnt sei: als ein Ding im Raum und ein Sinnen, das nun in den Betrachter eingeschlossen ist (MoE: 857).

Diese Antwort gestaltet sich zusätzlich als widersprüchige Auseinandersetzung mit einem Zitat von Novalis (in Wahrheit stammt das Zit. von L. Tieck), das in Agathe eingeberisch aufblitzt, während sie auf ihren Tod sinnt: “Was kann ich also für meine Seele tun, die wie ein unaufgelöstes Rätsel in mir wohnt? Die dem sichtbaren Menschen die größte Willkür läßt, weil sie ihn auf keine Weise beherrschen kann?” (MoE: 857). Sie möchte sich mit dem Glauben an eine Seele nicht festschreiben, egal was die Gefühle ihr vermitteln. Maeterlinck fragt an einer Stelle “Ist es die Seele? Oder Gott selbst? Oder das eine und das andre zugleich?” (Maeterlinck 1898: 42).

## 12. Das unsichtbare Prinzip als Plotins Eine?

Kremer macht in seiner Einleitung zur Übersetzung einer Auswahl von Plotins Enneaden auf den einen Aspekt von dessen Mystik (Kremer 1990: XXXII) aufmerksam, der mit “‘Berührung’ des Einen” bezeichnet wird. „Mit dem Ausdruck des ‘Berührens’ (ἐφάπτεσθαι V 6,6,35) ist hier, aber ebenso in V 3,17,25f. 34 und vielen anderen Schriften, Plotins Weg zur Einswerdung der Seele mit dem Einen angesprochen“ (vgl. ebd.). Kremer hält fest, dass Plotins ‘Mystik’ eigentlich das “Umkippen einer höchst rationalen Denkbewegung” ist, d. h. sie ist auf “das metaphysische Denken als ihre Voraussetzung angewiesen” (ebd.: XXXIII). Doch von dieser setzt sich die Mystik dadurch ab, dass Gott nun mehr “*unmittelbar* [ge]schaut [...] ‘berührt’ bzw. [man] mit ihm eins” wird (ebd.).

Die Metaphysik oder sogar Metapsychik im Sinne Musils meint jenes novalische Verständnis vom “Dahinter” bzw. dem “Dahinstehen einer anderen Welt” (MoE: 1311), welche dem subjektiven Empfinden vernehmbar offensteht. Bei Plotin verfügen indes

Nus wie Seele [...] über eine das reine Denken (νόησις) noch übersteigende Kraft in VI 7,35,24 der ‚liebende Geist‘ (vo) und in III 8,9,22f. in bezug auf uns ‚das in uns dem Einen Ähnliche‘ genannt (vgl. V 1,1,13f.). [...] Die Schwierigkeit besteht aber vor allem darin, dass man des Einen gar nicht auf dem Weg des wissenschaftlichen Erkennens (ἐπιστήμη), auch nicht des Denkens (νόησις) inne werden kann, wie dies bei den übrigen Denkgegenständen der Fall ist, sondern nur vermöge einer Gegenwärtigkeit (παρουσία), welche von höherer Art ist als Wissenschaft (Z. 1–3) (Kremer 1990: XXXIII).

Das Prinzip Liebe, das aus dem oben Angeführten hervorgeht und nunmehr auch ein Vermögen darstellt, ist bei Musil im Zusammenhang dieser Arbeit stellenweise zur Sprache gebracht worden, vorrangig soll das aber im Kapitel *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst* noch erfolgen. Das *unsichtbare* oder *eine Prinzip* kann also durchaus als das Eine Plotins interpretiert werden (vgl. auch Musils intertextuelle Bezüge zu Maeterlinck 1898: 38f, 43f.). Doch welche Eigenschaften weist dieses auf? Plotin kennzeichnet das Eine als

das Eine selbst (αὐτοῦν [...]), das von allem gänzlich Unterschiedene (V3,10,50; V 3,11,18), das Vermögen zu allem (δύναμις πάντων V 4,2,38; 1,7,9f.; III 8,10,1), Licht [ist], das nicht mehr in einem fremden, sondern in seinem eigenen Licht gesehen wird, d. h. zugleich ‘Objekt’ und Medium der Erfassung<sup>255</sup> ist (V 3,17,33–37; V 6,4, 18–20) (Kremer 1990: XXIX).

Es lässt sich beobachten, dass das Eine Plotins in erkenntnistheoretischer Hinsicht apophatisch bestimmt wird und von einer Omnipotenz zeugt. Die Zuweisung “von allem gänzlich Unterschiedene[s]” heißt ja soviel wie, es verkörpert die Differenz an sich, und über das Differenzdenken kommt man erst dahin Es überhaupt zu denken und zu erkennen. An sich aber vereinigt es alles (zu sich) und einigt alles in sich. Die *dinamis panton* dürfte sich nicht ausschließlich auf das Vermögen zu allem im ‘Reellen’ beziehen, denn *dinamis* für sich genommen meint immer „Aktualität haben“. Eigentlich meint es doch die reine Möglichkeit, als reine Potenz gedacht, vor dem aktuellen Sein. So könnte die Idee eines Möglichkeitssinns für Musil mit der Antwort auf die Frage zusammenhängen, die gleichzeitig auch die Frage nach einem Handlungsgrund beantworten würde: “Was heißt es, eine *APXH* in sich zu haben?” (vgl, Strobach 2008). Folgendes könnte man da erwidern: Möglichkeitssinn zu haben oder auch anders denken zu können, von den Bedingungen unserer aktuellen Wirklichkeit her. Der Möglichkeitssinn wäre demnach nichts anderes als das menschliche “Vermögen zu allem”. Doch damit ist die Prinzipienfrage nur partiell beantwortet, die sich auch Maeterlinck stellt: “Giebt es also höhere Gesetze als die, welche unsere Handlungen und Gedanken beherrschen?” (Maeterlinck 1898: 28). Hinter der Prinzipienfrage steht doch die Frage nach der Wesenheit des menschlichen Seins, der *ousia*. Und diese bleibt begreiflicherweise, wovon auch die Ideengeschichte zeugt, am Begriff des unsichtbaren nur einen Prinzips hängen.

*Vielleicht*, das konnte er [Ulrich] sich zu seiner Entschuldigung sagen, *trägt jeder denkende Mensch ein solche Idee der Ordnung in sich*, geradeso wie erwachsene Männer unter den Kleidern das Heiligenbild tragen, das ihnen ihre Mutter an die Brust gehängt hat, als sie Kind waren, *und dieses Bild der Ordnung*, das keiner

---

<sup>255</sup> Vgl. w. o. “Prinzip der Weisheit” (MoE: 806).

sich ernst zu nehmen noch abzulegen getraut, kann nicht viel anders aussehen als so: *Auf der einen Seite stellt es dunkel die Sehnsucht nach einem Gesetz des rechten Lebens dar, das ehern und natürlich ist, das keine Ausnahme zuläßt und keinen Einwand ausläßt, das lösend ist wie ein Rausch und nüchtern wie die Wahrheit; auf der ändern Seite aber bildet sich darin die Überzeugung ab, daß die eigenen Augen niemals ein solches Gesetz erblicken, die eigenen Gedanken niemals es denken werden, daß es nicht durch Botschaft und Gewalt eines einzelnen herbeizuführen sein wird, sondern nur durch eine Anstrengung aller, wenn es nicht überhaupt ein Hirngespinnst ist.* (MoE: 825f.)

Das Wesen dieses Prinzips kann schließlich als Liebe aufgelöst werden.

Durchaus ist bei Musil auch der Logos als *archē* aufgefasst worden, wie es im 52. Kapitel aus dem Nachlass heißt: “anscheinend ist seine [des Menschen] Liebseligkeit mit der Redseligkeit im Wesen verbunden, und das so tief geheimnisvoll, daß es fast an die Alten gemahnt, nach deren Philosophie Gott, Menschen und Dinge aus dem ‘Logos’ entstanden sind, worunter sie abwechselnd den Heiligen Geist, die Vernunft und das Reden verstanden haben” (MoE: 1130).

### **13. Das unsichtbare Prinzip als Aristoteles’ *archē***

Einen Anknüpfungspunkt an die Antike hat die Suche nach dem Prinzip der Handlung des Menschen, bzw. der *archē* der menschlichen Handlung überhaupt, unter anderem im Sinne einer Handlungstheorie (vgl. Bonß u. a. 2013: 7f.). Die Ethik des Aristoteles’ bewegt sich gewissermaßen zwischen den zwei Begriffen der Arche und des Logos.

Die bestimmte Tätigkeit des Menschen (*ergon*) hat das Tätigsein der Seele gemäß der Vernunft (*kata logon*) zur Voraussetzung (Hardy 2013: 160). Sollte die Handlung gut sein, so müsse diese nach der in der *Nikomachischen Ethik* (erstes Buch) vermittelten Theorie “das Auf-gute-Weise-Getane” in Übereinstimmung “mit dem Gutsein (*arete*)” (Hardy 2013: 160) stehen. Als das “übergeordnete Ziel des menschlichen Handelns” sieht Aristoteles nach Hardy “das gelingende Leben oder das Glück (*eudaimonia*)”, darum betrachtet man diese Ethik auch allgemein als eudaimonistisch. Bei Ulrichs Argumentation über die unausweichliche Notwendigkeit eines Grundes der Handlung ist es wichtig daraufhin zu verweisen, dass Aristoteles zufolge “Entscheidungen für eine gute



Handlung eine Person zum ‘Ursprung’ (*archē*), d. h. zu einem rationalen und verantwortlichen Urheber ihrer Handlungen [machen]” (Hardy 2013: 169):

‘Der Ursprung des Handelns [...] ist eine Entscheidung [...] und der (Ursprung) einer Entscheidung sind das Streben und das Urteil, das auf ein Ziel gerichtet ist. Deshalb gibt es ohne Einsicht und Nachdenken und ebenso ohne charakterliche Einstellung keine Entscheidung. Denn es gibt keine guten (oder schlechten) Handlungen ohne Nachdenken und Charakter. Das (theoretische) Denken setzt aber alleine nichts in Bewegung, sondern nur dasjenige, das praktisch ist [...] Daher ist eine Entscheidung ein vom Streben bestimmtes Nachdenken oder ein vom Nachdenken bestimmtes Streben und in diesem Sinne ist ein Mensch der Ursprung (*archê*) (seines Handelns). (EN VI 2, 1139a31-b5, eigene Übersetzung [von Hardy, IZB]). (Aristoteles, zit. n. Hardy 2013: ebd.)

Mit anderen Worten, der Mensch ist zum Entscheiden und Handeln frei. Nimmt man sich das aristotelische Ethikverständnis zur Folie für Ulrichs Debatte mit Agathe über die Tabakdose, dann wird klar wie stark sie jenem entlehnt: “In einer vollends schlechten, unangemessenen (bzw. unmäßigen) Verfassung fällt jemand stets falsche Urteile und entscheidet sich für falsche Handlungen, die er auch – vermutlich mit Freude – ausführt” (Hardy 2013: 174). Auf dieser Linie übertrumpft Ulrich Agathe, wenn er ihr bei der Testamentsfälschung eine “schlechte oder krankhafte Veranlagung” in Rechnung stellt.

Musils Anspruch nach dem rechten Leben (vgl. MoE: 255 u. 1180f.) scheint daran anzuknüpfen – und beinhaltet zudem eine Forderung, dass auch die Moral eine Moral haben sollte d.h. einem Prinzip folgen müsse (MoE: 1181). Dieses Prinzip oder Gesetz zeichnet sich im 60. Kapitel (aus dem Nachlassteil des Romans) ab, überschrieben mit *Nachdenken*. Ulrich erinnert sich an der Stelle an den Vorfall mit der Frau Major (MoE: 120-126), als er um dieser zu entfliehen, sich damals auf eine Insel rettete und der aZ sich bei ihm einstellte, “alles war auf unverständliche sichtbare Weise durch einen Zustand der Liebesfülle verändert” (MoE: 1179).

Es schien, dass alle Dinge von ihm wüßten, und er von ihnen; dass alle Wesen von einander wüßten, und dass es doch ein Wissen überhaupt nicht gäbe, sondern

daß Liebe mit ihren Attributen der schwellenden Fülle und des reifenden Werdens als *das einzige und vollkommene Gesetz* diese Insel beherrschte (MoE: ebd).

Wichtig ist, dass diese Gedanken “durch Empfindungen [...] das erstmal in Ulrichs Leben gerufen waren” (MoE: 1180), und dass er dies mit Agathe zum zweitenmal “erlebte”. Eine weitere Umschreibung für diesen Zustand wird, laut dem Anspruch der Mystik nach Selbstlosigkeit, das Gefühl Ulrichs “ins Herz der Welt geraten” zu sein, und ein noch wichtigerer Kommentar zum selben Thema ist die Umschreibung “das rechte Leben”.

Mit anderen Worten – das *rechte Leben* ist die moralische Einstellung gemäß den Gesetzen oder Prinzip(ien) des aZ, der mit “unendlichen Träumen” als Bewusstseinsstruktur koinzidiert, zusätzlich aber auch dem Gebiet des Mystischen wesensverwandt zu sein scheint. Es überrascht, dass Ulrich sein ganzes Treiben im Leben unter dem Schlussstrich der Vorarbeiten für “das rechte Leben” betrachtet: “Daran nicht zu denken, war überhaupt unmöglich. Zwar ließ sich nicht sagen, wie es aussehen müßte, ja nicht einmal, ob es wirklich eines gebe, und es war vielleicht nur eine jener Ideen, die mehr ein Wahrzeichen als eine Wahrheit sind;” (MoE: 1180). Freilich finden sich diese Ausführungen in den Kapiteln aus dem Nachlass, doch bleiben sie nicht ohne Verbindlichkeit für das Verständnis der im Roman sich abzeichnenden Tendenz.

“Die spezifisch menschliche Leistung [Hardys eigene Übersetzung von: *ergon*] wird dadurch vollbracht, dass Menschen kraft ihrer rationalen Fähigkeit gute, glückszuträgliche Handlungen ausführen” (Hardy 2013: 160, Anm. 1). Der seelische Bereich hat die Fähigkeit zu überlegen (*kata logon*), an dessen anderem Ende steht das Handeln:

Jemand handelt ‘gemäß dem Gutsein’, indem er seine rationale Fähigkeit auf bestmögliche Weise ausübt und so das spezifisch menschliche *ergon* verwirklicht. Also führt man genau dann ein gelingendes Leben, wenn man sich in einer guten, glückszuträglichen seelischen Verfassung befindet. (Hardy 2013: 161).

Auf Ulrichs verschränkende Theoretisierung übertragen heißt das, dass das subjektiv empfundene Glück dazu führt, dass ein jeder sich unter Moral etwas anderes vorstellen

darf und nach dieser handeln kann. Eine Verbindlichkeit ergibt sich aus dem situationsgebundenen subjektiven Glücksgefühl und nicht aus einem moralischen allgemeinverbindlichen Imperativ oder Gebot. Dieser moraltheoretischen Prämisse wird im Kapitel *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst* auf besondere Art und Weise auf den Grund gegangen, genau wie Ulrich im 62. Kapitel *Auch die Erde, namentlich aber Ulrich, huldigt der Utopie des Essayismus*, das Gebot "Du sollst nicht töten" einer Relativierung unterzieht (MoE: 254).

Die endgültige Klarheit über den Standpunkt des Erzählens zu Moralfragen ist einigermaßen schwer zu gewinnen. Denn wenn das "nur eine Prinzip" als Ursprung der Handlung im 38. Kapitel als große Eingebung geoffenbart wird, heißt es, dass es einem übergeordneten moralischen/ ethischen Grundsatz entsprechen müsste. Dieser wäre seinerseits im Kontext der Übernahmen aus Maeterlincks *Schatz der Armen*, daher intertextuell ausgedeutet, als das eine Prinzip der ethischen Handlung anzusehen. Das Spiel mit der Moral bleibt gerade vor der antiken Tradition als Hintergrund gewahrt, weil das sich als modern verstandene Subjekt nur ungern in seiner Subjektivität sich entthront wissen möchte. Dabei beruft es sich auf das eigene Glücksbefinden.

Doch im 38. Kapitel geht es nicht mehr ausschließlich um das Ausfindigmachen eines moralischen Prinzips, sondern wie bereits festgestellt wurde, um die Möglichkeit sich in dessen Namen eine rechtfertigende Auslegung zurechtzulegen, die den Geschwisterinzeß als solchen als gut erschienen ließe. Hier möchte ich wieder auf das Gespräch Ulrichs und Agathes auf der Fensterbank zurückzukommen, das mit dem langsamen Auflösen des Abends bei Diotima parallel den Ausklang des Romans anläuten lässt.

Und Ulrich hatte eine Idee, die ihn schon den ganzen Abend verfolgte; übrigens eine alte Idee von ihm, und sie wurde an diesem Abend bloß immerzu bestätigt, und er hatte Agathe zeigen wollen, wo der Fehler läge und wie er zu beheben wäre, wenn alle wollten, und eigentlich hatte er damit ja nur die schmerzliche Absicht, zu beweisen, dass man eher auch den Entdeckungen seiner eigenen Phantasie nicht trauen dürfe. (MoE: 1028–29)

Andere Figurenreden und Bewusstseinsberichte unterbrechen jedoch das Gespräch der Geschwister an der interessantesten Stelle – das (nur) eine Prinzip bleiben ungenannt bzw. unausgesprochen. Die Auflösung des Rätsels geht im Lärm des Abends bei Diotima unter.

#### **14. „...d[as] vergeblich Gefühle[...]...“**

Stumm nimmt das Gespräch mit Ulrich auf. Das in der Luft hängen gebliebene Gespräch zwischen Bruder und Schwester, wird durch Agathes Rückzug ins Vorzimmer und ihren danach rasch angetretenen Heimweg unterstrichen. Arnheim tritt bald darauf hinzu und beteiligt sich an der laufenden Diskussion. Indem Ulrich mit seiner voraussagenden Andeutung eine endgültige Absage an die Parallelaktion vollbringt, „da der Schutt ‚des vergeblich Gefühlten‘, den ein Zeitalter über dem anderen hinterlässt, Bergeshöhe erreicht hat, ohne dass etwas dagegen geschähe. Das Kriegsministerium darf also beruhigt dem nächsten Massenunglück entgegensehen“, geschieht eine innere „Bekehrung“ in Ulrich. Davor gibt er aber zusätzlich einen Kommentar hinsichtlich der Verbindlichkeit seiner Vorausahnung von sich: „Es war die Rache der moralischen Phantasie“ und eine letzte Definition von Moral (MoE: 1036): „Es gibt kein tiefes Glück ohne tiefe Moral. Es gibt keine Moral, wenn sie sich nicht von etwas Festem ableiten läßt. Es gibt kein Glück, das nicht auf einer Überzeugung ruht. Ohne Moral lebt nicht einmal das Tier. Aber der Mensch weiß heute nicht mehr, mit welcher – “. <sup>256</sup>

Dieser Satz bleibt unvollendet fragmentarisch gebrochen, genau wie auch der Satz über den Ursprung des *einen Prinzips* abgebrochen wurde. Es sieht so aus, als ob nach allen Überlegungen, Musil seiner Figur Ulrich und auch dem Leser doch etwas Festes hinsichtlich der Moral- und Prinzipfrage an die Hand geben möchte. Als wäre die Erkenntnis über die Notwendigkeit von etwas Festen in Grundfragen des moralischen Seins das vom Autor Letztgemeinte. Der erste Satz wäre im Sinne Aristoteles, der zweite im Sinne Kants zu nehmen, und der dritte ist eher Ausdruck von Musils konservativ antönender Konsequenz-Ziehung. Das würde auch Musils Suche nach einer einheitsstiftenden neuen Ideologie entgegenkommen, welche eine neue Wertegemeinschaft stiften würde. Was verwundert ist dennoch, dass Musil plötzlich nach der langen Einführung des Konzeptes eines Gebietes des Irrartioiden, wieder etwas Festes als Ideal vorschwebt. Dieser Widerspruch, erklärt sich z. T. aus dem irratioïden Gebiet

---

<sup>256</sup> Vgl. ähnliche Stelle im 22. Kapitel (MoE: 869, 871, v. a. 873f.)

selbst. Auch das Unfeste, ist es erst einmal gesetzt, macht sich zum Festen und erhebt Anspruch gesetzgebend zu sein. Ein weiterer Grund dafür, könnte die am Romantext langsam sich kenntlich machende Entropie sein. Immerhin, vergleicht man die im Text etwas früher bespielten Definition von Moral und diese letzte Variation zum selben Thema, merkt man, dass das unzuverlässige Erzählen hier seinen Höhepunkt erreicht hat, und dass ein Eindruck des Nonsens und Absurden entsteht, was die Frage berechtigt macht, was eigentlich gemeint ist. Alles bleibt im Zeichen einer Reflexion ohne Schlusstrich.

### 15. „Ein gesteigertes Verhältnis zu Gott“?

Ulrich sagte das Schicksal vorher und hatte davon keine Ahnung. Es lag ihm auch gar nichts am wirklichen Geschehen, *sondern er kämpfte um seine Seligkeit*. Er versuchte alles dazwischenzuschieben, was sie hindern könnte. Darum lachte er auch und suchte die anderen durch den Anschein irrezuführen, dass er spotte und übertreibe. [...] Wir sehen uns heute vor zu viel Gefühls- und Lebensmöglichkeiten gestellt. Gleicht diese Schwierigkeit aber nicht der, die der Verstand bewältigt, wenn er vor einer Unmenge von Tatsachen und einer Geschichte der Theorien steht? Und für ihn haben wir ein unabgeschlossenes und doch strenges Verhalten gefunden, das ich Ihnen nicht zu beschreiben brauche. Ich frage Sie nun, ob etwas Ähnliches nicht auch für das Gefühl möglich wäre? *Wir möchten doch ohne Zweifel daraufkommen, wozu wir da sind, das ist eine Hauptquelle aller Gewalttaten der Welt.* (MoE: 1038)

Im Anschluss wirft Arnheim Ulrichs neuer Gesinnung vor, *„ein gesteigertes Verhältnis zu Gott zu sein“*(MoE: 1038) Darin ist die abschließende Neuheit in gewisser Eindringlichkeit enthalten. In den Nachlasstexten, wenn man diese hier zu Rate hinzuzöge, spricht Musil von einer mehr oder weniger bewussten Wende zu Gott hin. Mit dieser schließt also das II. Buch des „kanonischen“ Textes.

Ulrichs Worte lassen alles offen. Seine Überlegungen zielen fortwährend unklar auf einen Bodensatz der Existenz, der am Gefühl aufgearbeitet werden soll: „Ulrich wusste, dass es wirklich noch unklar sei. Er meinte ja weder ein ‘Forscherleben’ noch ein

Leben ‘im Lichte der Wissenschaft’, sondern ein ‘Suchen des Gefühls’, ähnlich dem Suchen der Wahrheit, nur dass es da nicht auf Wahrheit ankam“ (MoE: 1039).

Die Moralfrage, sowohl Ulrichs private, als auch die kollektive des Ersten Weltkriegs, geht in der Mystik auf, oder vielleicht sogar unter. Diese wird auf eine irrationale Sphäre bezogen, in der sowohl Moral als auch Gott, zu spielerischen Entwürfen und Konzepten werden. Wahrheit und Unwahrheit werden dabei sophistisch gegeneinander ausgespielt, motiviert dadurch, dass der Hintergrund für ihren Geltungsbereich in der Wirklichkeit niedergerissen wurde. Der Mensch hat an seiner Idee der Menschlichkeit versagt. Das philosophische Gebäude des Aufklärungszeitalters und noch mehr das seiner Nachfolge ist in sich an der Kriegseuphorie zu Musils Zeit, spätestens aber in der drauffolgenden Ernüchterung, wie auch im ideologischen Aufbruch zum Zweiten Weltkrieg, zusammengesackt. Der Idealismus und der Vitalismus führten beide letztlich zu neuen Scheiterhaufen. Jede Teilung fordert zu neuer Bewertung auf, eine Revision des Ideenguts leitet sich davon ab, und diese vollzieht die erzählende Instanz im MoE, doch das Leben jedes Menschen ist begrenzt, so auch das des Schriftstellers Musil. Die Zeit für eine tiefgreifende Synthese war nicht gegeben. Ulrichs Philosophie des Gewährenlassens ist nur einen Katzensprung entfernt vom *Gleichnis vom Unkraut auf dem Acker* (Mat 13,24–30 und 13,36–42).

Der zukünftige Gottesbezug wird dennoch halb ernst halb scherzhaft, als die göttliche Sphäre einer privaten Mystik vorausgeschickt: „*Es lag ihm auch gar nichts am wirklichen Geschehen, sondern er kämpfte um seine Seligkeit*“ (MoE: 1038). Die Idee von der Seligkeit, taucht im Essay *Der deutsche Mensch als Symptom* auf, zur Kennzeichnung von Kontemplation. Eines Zustandes, der als mystisch und zugleich auch verwandt zum aZ angesehen wird. Es wurde bereits auf den biblischen Kontext zu diesem Attribut verwiesen (vgl. Mat 5,3–12), aber noch wichtiger ist, dass an dieser Stelle des Romans, das Wort als Nomen gebraucht wird. Mit der Seligkeit als Grundkonzept des christlichen Glaubens verbindet sich die Idee einer Erlösung, als auch die Gestalt eines göttlichen Subjektes.

Die Analyse des 51. Kapitels soll nun Aufschluss geben, wie sich diese zentralen Begriffe zueinander verhalten mögen: Moral–Mystik–Gott–Wahrheit–Wirklichkeit–privater Bereich–Kollektiv. Wie hier verdeutlicht wurde rekurriert das 51. Kapitel auf die

im 38. Kapitel aufgestellten Prämissen, so dass ich es in der anschließenden Lesung diesem als Folie unterstelle.

## III.2. Erzähltextanalyse des 51. Kapitels MoE aus dem Nachlass:

### „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“

So groß, so selig, so unaussprechlich selig, meine Freunde, sind die inneren Folgen der Tugend. Dieses Gefühl, eine Welt um sich beglückt, – – Dieses Gefühl, einige Strahlenzüge der Gottheit getroffen zu haben – – Dieses Gefühl, über alle Lobsprüche erhaben zu sein – – Dieses Gefühl – –

(Schiller SW5: 286f.)

#### 1. Texthistorisches

Das 51. Kapitel *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst* (MoE: 1121–1130) oder das 48. Kapitel in der Gesamtausgabe der Werke Musils (auch bei Fanta in dieser Reihenfolge verstanden) gehört zu der Kapitelfolge 47–52 (GW4: 1495), die zu den sechs Kapitel-Entwürfen in korrigierter Reinschrift (Varianten zu den ‘Druckfahnen-Kapiteln’<sup>257</sup>) zählt, an denen Musil in den beiden letzten Lebensjahren bis zu seinem Tode am April 1942 arbeitete (ebd.).

Der textologische Status (vgl. Fanta 2000: 21) dieser und der in der Forschung als Druckfahnen-Kapitel bezeichneten Romanteile, gilt als kompliziert. Fanta nennt jegliche Kapitel, die dem 38. Kapitels des II. Buches nachgestellt sind, schlicht und einfach „apokryph“ (Fanta 2000: 23ff. und 40, Anm. 3), daher nicht mehr kanonisch (wie es bei den insgesamt 161 vorangehenden Kapiteln anzunehmen ist)! Die Bestimmung des Autorisierungsgrades dieser zwei Kapitelfolgen, d. h. der Fortsetzungskapitel zu II/38, wird für die Germanistik, wie aus der Forschung hervorgeht, für immer eine offene Frage bleiben. Einerseits wurde die erste Kapitelfolge, die als Fortsetzung gedacht war, tatsächlich Ende 1937 vom Autor für den Druck freigegeben (vgl. Fanta 2000: 40), doch andererseits wurden “die Druckfahnen dieser Kapitel dann aber von ihm überarbeitet und zu einem Teil völlig verworfen und durch neue Kapitelreihen ersetzt” (vgl. ebd.). Zu der neuen Kapitelreihe gehört folglich das hier zu besprechende Kapitel.

Historische Ereignisse wie der Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich im März 1938 und die damit einhergehende Liquidierung des Wiener Bermann-Fischer-

---

<sup>257</sup> Diese zwanzig Kapitel 39–58 sind 1937/38 in Druck gegangen, wurden in den Korrekturfahnen indes weiterbearbeitet und wieder zurückgezogen. Sie sollten Band 2 von 1932/33 (II1) fortsetzen (II2), aber noch nicht abschließen (Zwischenfortsetzung) (vgl. GW4: 1495 u. Fanta 2000: 44, 482).



Verlags haben die “geplante Zwischenfortsetzung” (Fanta 2000: 40) verhindert. Das Korrigieren und die Umgestaltung der Fahnen ist zwischen Frühjahr 1938 bis Mitte des Folgejahres datiert (vgl. Fanta 2000: 488). In dieser Zeit begibt sich Musil mit seiner jüdisch-stämmigen Frau Marta ins Schweizer Exil, über Zürich erreichen sie Genf.

Was berechtigt daher zu einer Analyse gerade dieser texthistorisch fragwürdigen Kapitel? Vereinfacht ausgedrückt: Sie sind in vielerlei Hinsicht für die Analyse und Interpretation des MoE aufschlussreich.

Die Garten-Kapitel 47–52, zu denen auch das 51. zählt, die Musil 1940/42 als letzte entworfen hatte, beschäftigten ihn bis zu seinem Tod. Diese entstanden als Neufassung aus der Überarbeitung der 1938 zurückgenommenen und später auch unveröffentlicht gebliebenen Druckfahnenkapitel. Fanta ist der Ansicht, dass die Umgestaltung zu einer “Neukonzeption der Gesamtfortführung der zweiten Romanhälfte verbindet” (Fanta 2000: 45). Musil brachte diese in eine Erzählreihenfolge, jedoch müssen diese ihrer Form nach „als nicht bis in ein letztgültiges Stadium elaborierter Text“ (Fanta 2000: 36) gelten.

Dies besagt trotzdem nicht viel, da der MoE erzählanalytisch ohnehin nicht als Roman mit einer Geschichte, sondern eher als ein Roman mit einem Geschehen zu betrachten ist (vgl. GW8: 999). Auch lässt die Erzählzeit den Leser die erzählte Zeit vergessen. „Umfassende Erzählkomplexe gliedern als größere Einheiten die Erzählanordnung und verleihen der Substanz, also dem, worüber der Text kommuniziert, epische Struktur“ (Fanta 2000: 36). Dabei bedient sich Musils Erzählen der “Verschränkung”, etwa durch die Kapitelanordnung, als strukturierendem Verfahren (Fanta 2000: 36). Darüberhinaus operiert Fanta in Bezug auf die Narration des MoE mit dem oben genannten Begriff der Erzählsubstanz. Mit dieser sind narrative Erzählelemente gemeint, aus denen sich ein Erzählkomplex zusammensetzt. Die Erzählsubstanz hat eine semiologische Doppelstruktur und ist mit dem *signe* in *Cours de Linguistique générale* (de Saussure) vergleichbar, da sie Fanta aus Gedanke (Signifikat) und Gestalt (Signifikant) bestehen lässt. Zudem lässt Musil am MoE eine kompositorische Praxis erkennen, die es zulässt, dass erzählerische Einzelmotive, wie die Seiten eines Rubik-Würfels innerhalb eines Komplexes bzw. von einem Komplex in den anderen verschiebbar werden (vgl. Fanta 2000: 36).

Der „andere Zustand“ erfährt so als Teilthema und Motiv vor dem Hintergrund der analytischen Operationsbegriffe und des authentischen Zugangs, der bei Fanta über die Methode des *Close reading* der “gesamten handschriftlichen Hinterlassenschaft Musils” verläuft (ebd.: 31), viele Vervielfältigungen, aus dem Grund, dass er aus dem Bewusstseinsbericht verschiedener Figuren von der narrativen Instanz erzählt wird. Das Okular vermittelt mindestens drei Optiken: eine mystisch göttliche oder spekulativ philosophische (Ulrich, Agathe, Lindner), eine mystisch diabolische (Moosbrugger), eine mystisch pathologische (Clarrissen, Hans Sepp), mystisch ökonomische (Arnheim), eine mystisch erotische (Diotima, Arnheim, Ulrich, Agathe, Sepp, Gerda), mystisch politische (Sepp) etc. (vgl. Liebrand 1997: 297f.).

Musil hat es nicht vermocht zu Lebzeiten das zu vollbringen, woran sich jetzt viele Forscher seines Nachlasses den Kopf zerbrechen: Den Rubrik-Würfel so zu lösen, dass alle Seiten einstimmig in Farbe sind.

Das einzige, was übrigbleibt, ist, auf solcherart Charakteristika zu verweisen, denn die “Erzählsubstanz[en]” liegen verstreut herum wie die Körperteile der Kriegsoffer. Der Große Krieg aus 1914 und mehr noch der Zweite Weltkrieg lassen, retrospektiv betrachtet, wie es sich am Fall Musils aufzeigen läßt, keine andere Wahrnehmung zu, als Zerrüttung und Zerfetzung des Corpus.

Der im Nacken sitzende Krieg wirkt sich daher nicht nur auf die Darstellung einer Zeit im Roman aus, sondern auch auf das Nicht-anders-können der Wahrnehmung des Schreibsubjektes, beim Zustandekommen der narrativen Instanz bzw. beim Erzählakt.

So kommt es vor, dass bestimmte Erzählsubstanzen, die im kanonischen Text erstmals auftauchen, aus dessen Rahmen überschwappen, um in einer der apokryphen Varianten des Romantextes wieder aufzutauchen. Einige dieser Wechselverhältnisse, die inhaltlich, weil sie zeitlich auch auseinanderliegen können, mehr (motiviert) oder weniger (verschoben) an die ursprünglich sich abzeichnende *story* und ihren *flow* gebunden sind, weisen eine Texteigenschaft auf, die ich mit dem *fluxus*-Begriff<sup>258</sup> assoziieren möchte. Mir geht es dabei nicht vorrangig um jenen Aspekt, der an Dada anlehnt und an Hans Arps Definition der autonomen Dichtung anknüpft, von der es heißt, sie entspringe “unmittelbar den Gedärmen [...] des Dichters” (Schifferli 1963: 99). Obwohl auch dieser

---

<sup>258</sup> Vgl. unter Fluxus [online] [http://www.kunstwissen.de/fach/f-kuns/b\\_postm/pm01.htm](http://www.kunstwissen.de/fach/f-kuns/b_postm/pm01.htm) [20.1.2019].

Aspekt mit Musil in Verbindung zu bringen wäre, aus dem Grund, weil er infolge seiner Schreibblockaden es mit dem Verfahren *Écriture automatique* als Kur versucht hatte. Es geht mir um den Aspekt, der durch das Gleichheitszeichen zwischen Kunst und Leben im Sinne der Romantiker zur Sprache gebracht werden kann, und der als Konkretum am Text nachweislich eine Unvollendetheit des Übergangs vom Leben zum Text aufweist. Bemerkbar macht sich das an den Namen Robert und Martha Musil, die dann, ab und zu noch unverhüllt stellvertretend für die Heldennamen Agathe und Ulrich und parallel zu diesen stehen (vgl. hierzu auch Glander 2005: 197f.).

Diese Kapitel ermöglichen zugleich etwas, das Fanta als "Eingeweideschau" (Fanta 2000: 15) bezeichnet. Durch den medialen Zeichencharakter ist es anhand des Textes weiterhin möglich, dem Schriftsteller bei den Operationen zuzusehen; er ist längst nicht mehr da, der Patient kann sowieso nicht wiederbelebt werden. Dieser *in-process*-Charakter und auch Frieses Edition machen diese Kapitel dadurch noch interessanter, gerade weil man an mancher Stelle zwischen Musil und der narrativen Instanz fast nicht mehr unterscheiden kann. Man sieht buchstäblich die faktuale Welt Mosaiksteinchen für Mosaiksteinchen in die des diegetischen Mosaiks (erzählte Welt) transponiert. Das, was der Leser vor Augen hat, ist grausam und faszinierend zugleich: Wir sehen, wie Daphne sich in einen Lorbeerbaum verwandelt.

Das Problem dieser Kapitelreihe ist engstens mit dem Problem des ganzen Romans verbunden, mit seiner Unvollendetheit oder Unvollendbarkeit, mit dem Fragmentarischen, das sowohl aus psychologischen und biographischen, als auch historischen und ästhetischen Gründen resultierte (vgl. Fanta 2000: 27).

Seit 1938 widmet sich Musil komplett der Gestaltung eines einzigen Erzählkomplexes: Ulrichs Tagebuchnotizen und den Garten-Kapiteln. Alle anderen Erzählkomplexe (Parallelaktion, Diotima–Arnheim, Rahel–Soliman, Moosbrugger, Walter–Clarisse, Agathe–Lindner) vernachlässigt er und überlässt sie dem geplanten Schlussstil (vgl. Fanta 2000: 37f.). Ein markantes Faktum aus der Entstehungsgeschichte des MoE ist zudem, dass sich die älteren Fassungen der späteren Fahnenkapitel insgesamt auf über 1118 Manuskriptseiten erstrecken (Fanta 2000: 44).

Die texthistorische Position dieser Kapitel zwingt uns daher sie weder als kanonisch noch als rein apokryph zu betrachten. In dieser Mittelstellung werden sie auch für diese Analyse gebraucht, denn sie kosteten Musil tatsächlich zu viel Aufwand, als

dass sie seitens der Literaturforschung unbeachtet bzw. fallen gelassen werden sollten. Auch wenn sie nicht ohne Vorbehalt als Teil des MoE angesehen werden können, so können sie doch guten Gewissens als ein Teil der Arbeit am MoE betrachtet werden, als eine Stilübung im dekonstruktiven Sinne des offenen Schlusses (vgl. Eco 1990: 30ff., 152), d. h. einer ohne Reinschrift gebliebenen offenen Form der *Verschriftlichung*. Gerade am MoE bewahrheiten sich die Worte Ecos aus *Das offene Kunstwerk* (1973):

Der Künstler, so kann man sagen, bietet dem Interpretierenden ein zu vollendendes Werk: er weiß nicht genau, auf welche Weise das Werk zu Ende geführt werden kann, aber er weiß, daß das zu Ende geführte Werk immer noch sein Werk, nicht ein anderes sein wird, und daß am Ende des interpretativen Dialogs eine Form sich konkretisiert haben wird, die seine Form ist, auch wenn sie von einem anderen in einer Weise organisiert worden ist, die er nicht vorhersehen konnte. (Eco 1990: 55)

Dies entspricht sowohl Musils Möglichkeitssinn und Essayismuskonzept, als auch Derridas *peut-être* (vgl. Kostić 2005).

## **2. Textmystik**

Mit dem MoE und bei Musil wird auch die Frage einer Textmystik eröffnet (vgl. Wagner-Egelhaaf 1989: 228f.). Einen möglichen Ansatzpunkt sähe ich im oben besprochenen Kontext des automatischen Schreibens, bei welchem das Schreibsubjekt wahrscheinlich den sonst latenten Impulsen des Unbewussten verhilft die Oberfläche zur Schriftwerdung zu passieren, diese ihrerseits aber mit allerlei (unbewusster) Intentionalität behaftet sind. Diese unbewusste Intentionalität kann dann gestalttheoretisch vom Autorensjekt selbst unerkant bleiben oder erkannt werden, um dann im nächsten Schritt in einen konkreten Sinnzusammenhang eingebettet zu werden (vgl. Eco 1990: 150). Genauso kann der Leser ganz andere Zusammenhänge entdecken, ganz im Sinne von Eco, aber auch Marcel Duchamps ästhetischem Ansatz: "Der Betrachter vervollständigt das Kunstwerk". Wie das Unbewusste sich in einen Text einschreibt und wie dies hermeneutisch ans Tageslicht befördert werden kann, ist ein Grenzfall sowohl der Literaturwissenschaft als auch der Psychologie.

Doch es stimmt, dass mystische Texte, wie auch Dichtung allgemein, jahrhundertlang unter dem Erklärungsmuster der Inspiriertheit ausgedeutet wurden. Aber was wäre, wenn dieser Gott der Mystiker viel feinmaschiger ins Alltägliche eingesponnen wäre, als allgemein angenommen, und wenn er sich durch unbewusste Prozesse auch am Text selbst durch Lesungen seitens lyrisch Gleichgestimmter hervorkehren ließe? “Während alles durch Causalketten zugrunde geht, kann der Mensch aus der realen recenten Welt durch Vorgänge verdrängt werden, die ihr transcendent sind. Und ebenso gesteigert werden” (TB II: 933f.). Die mystisch sich vollziehende Apperzeption hätte dann Gültigkeit auch für die Text- und nicht bloß Weltwahrnehmung und das durch diese mitbedingte Verständnis von Welt und Text. So könnte man von der im Apperzeptor-Entwurf dargelegten Änderung der Apperzeption ausgehend, welcher die “Färbungen” und “Tönungen der Welt” und auch “Spannungen, eine Art Gestaltqualitäten” entsprechen, von ihrem Endeffekt her, d. h. “den Berührungen des heiligen Geistes”, darauf hin schließen, wie dieses “Wesentliche im Leben, die feinen Empfängnisse” mit jenen “kaum wahrnehmbaren Verschiebungen” im psychischen Vorgang der Apperzeption zusammenhängt (TB II: 930). Das “eigentliche Leben”, das an sich im Satz davor pneumatisch kontextualisiert wurde, ist Musils Apperzeptor-Entwurf zufolge “fein und weitmaschig ins gewöhnliche gespannt” (vgl. ebd.). Also vom Geiste Gottes auf mystische Weise durchdrungen, ist die Welt. Genauso die ihr teilhafte Natur, das Unbewusste wie das Bewusste des Menschen, und zu guter letzt auch der Text. Und im Rückschluss darauf ist die Welt der Begeisterten und Entgeisterten eine andere (vgl. MoE: 254) als jene derer, deren Bewusstsein diese Art von Gestaltqualität nicht aufweist und denen dadurch der Zugang zu jener “visionären”, “anderen Welt” verwehrt bleibt. Der pneumatische Charakter eines Textes würde sich dementsprechend nicht an seinem Buchstabencharakter offenbaren (vgl. 2.Kor 3,6), sondern durch den Geist, der oberhalb der verschriftlichten Welt schwebt. Weier beobachtet einen ähnlichen Vorgang bei Novalis

Wie Ich und Nicht-Ich im absoluten Ich zusammenfallen, so sind im Gemüt Ich und Welt so sehr eins, daß das Gemüt für Novalis zugleich die Seele der Welt ist. [...] Im Gemüt des Menschen offenbart sich das ‚große Weltgemüt‘ als Einheit von Natur und Geist. [...] Wie das „große Gemüt“ überall sich regt, so daß alles ineinandergreifen und sich auseinander verstehen muß, so durchdring es auch das

menschliche Gemüt als eine alles Getrennte vereinigende Macht. [...] weil für ihn [Novalis] das Gemüt ins große Gemüt ausläuft [heißt daher] [ins] eigene Gemüt schauen nichts anderes, als ins große Gemüt der Welt zu schauen (Weier 1968: 552f.)

Ich betrachte die Garten-Kapitel als anachoretisch im Sinne von Musils Mystik-Konzeption. Sie sind der Rückzug aus der Kapitelanordnung bzw. den Erzählkomplexen und der Rückzug der Geschwister aus der menschlichen Gesellschaft. Charakteristisch für diese Kapitel ist einmal die Zweisamkeit von Bruder und Schwester und andersherum die Entfremdung im halb-willentlich-halb-erduldenden Herbeiführen und Erproben eines mystischen Zustandes, der zwischen einem inzestuösen Verlangen und einem mild-erotischen, als seraphisch interpretierbaren Liebesverlangen sich bewegt (vgl. MoE: 472, 877).

Diese Kapitel können auch als theoretische Initiationsversuche und Bemühungen des Erzählers um den Leser betrachtet werden. Wie auch andere überwiegend essayistisch-theoretische Einschübe, die mehr oder weniger erfolgreich von einer gewissen romantischen oder epistemischen Intentionalität des Textes zeugen, bekunden auch diese eine Belehrungshaltung, wie es früher der Fall bei Bildungsromanen gewesen ist.

### **3. Die schwere Last (vgl. Heidegger 1967: 134)**

Das Einschalten der narrativen Instanz, beginnt schon mit der Kapitelüberschrift „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (vgl. MoE: 1121). Das Problem, das sich dahinter verbirgt, ist jenes des ironischen Bruchs. Doch kann dieser Bruch nur hinsichtlich der Ganzheit der Erzählung des MoE verstanden werden. Wenn der ganze Roman durchgängig ironisch gebrochen ist, was bejaht werden kann<sup>259</sup>, dann stellt sich logischerweise gleich zu Anfang die Frage, in welche Richtung der Erzähler mit der ironischen Konnotation weisen will.

---

<sup>259</sup> Vgl. Musils Antwort auf Oskar Maurus Fontanas Frage, ob er denn nicht bei der Struktur seines Romans das Essayistische fürchte. Musil meint, er würde mit zwei Mitteln diesem entgegenwirken, und eines davon sei die „ironische Grundhaltung“, welche für ihn „eine Form des Kampfes ist“ (GW7: 941).

Die Ironie ist im MoE ein sicheres Anzeichen dafür, dass von einem „unzuverlässigen“ Erzählen auszugehen ist, dessen Konsequenzen die Wahrnehmung der erzählten Welt nachhaltig prägen:

Das Kommunikat zwischen den Gesprächspartnern verdoppelt sich in eine explizite und implizite Botschaft, von denen die letztere im Namen einer ‘eigentlichen’ aufzugeben ist. Dabei werden Ironiesignale textintern verstreut, die dazu führen, dass sich ‘die doppelte Botschaft der Ironie auf zwei Sender’ zurückführen lässt (vgl. Martinez/Scheffel 2009: 101).

Die explizite Botschaft, die im MoE, als das Selbstverständnis einer Zeit (Kakaniens) aufzufassen wäre, kollidiert anhand des anklingenden Spotts mit der impliziten, des “impliziten Autors” (vgl. ebd.). Dies würde eigentlich ein In-Relation Bringen meinen, welches zur Folge hat, dass über die Irritation und die Einsicht über den ironischen Sprachgebrauch spontan die explizite Botschaft als (eine) solche demaskiert werden kann (vgl. Martinez/Scheffel 2009: 111). In den apokryphen Nachlasstexten ist dieser implizite Erzähler ganz nah an den realen Autor herangetreten.

Das zweite allgemeine Merkmal ist, wie angemerkt, dass, die Handlung gänzlich ohne Motivation im klassischen Sinne auskommen muss. Das heißt soviel wie, dass es kein kausales Auseinanderfolgen der Ereignisse gibt, fast keine Geschichte. Ulrich ist die Geschichte eines verweigeren Selbstmordes. Die Motivation ist existenzieller Natur. Agathe ist die Geschichte einer Scheidung. Die Motivation ist rein emotionaler Natur. Beide zusammen sind die Geschichte über die Unentschlossenheit eines Geschwisterpaares, den Inzest in voller Bewusstheit der Folgen zu vollziehen. Oder anders formuliert: Es ist die Auseinandersetzung des Möglichkeitsmenschen mit der Wirklichkeit (vgl. MoE: 1579). Das Geschehen, das ein sukzessives Nacheinander heraufbeschwört, ist assoziativ-inspirativ motiviert und entzieht sich der Wiedergabe von Chronologien in Ursache-Wirkung-Abfolgen. Der mimetische Schein, dass der Geist der Willkür des Lebens es persönlich ist, der im Roman herumpoltert und die Realitätseffekte liefert, soll mittels des am realistischen, vorbeigleitenden Erzählens gewahrt bleiben. Ohne an der Tradition Anstoß zu nehmen kann der Traditionsbruch sich nicht vollziehen (vgl. Martinez/Scheffel 2009: 111) Doch es bleibt im Wesentlichen bloßer Schein, denn

in den Zwischenräumen des Textdaseins gerinnt, „fein und weitmaschig“ in gewöhnliche Ausdrucksweisen gespannt, das eigentlich Gemeinte. Wie destilliert man es nun heraus, ohne wilde Spekulationen anzustellen, für die der Text grundsätzlich genug Stoff hergibt?

#### **4. Die Spekulation mit der Geschwisterliebe**

Das vorliegende Kapitel thematisiert das Mystische und bot sich für die detaillierte Analyse der grundlegenden Struktur des mystischen Diskurses im MoE vorzugsweise an. Dieser Diskurs ist erzähltechnisch u. a. auch auf dem Zitat aufgebaut, und das in zweierlei Hinsicht. Die Zitiertechnik konstituiert die extradiegetische Ebene, das Erzählen der narrativen Instanz, und es „belebt“ die intradiegetische Ebene, die zitierte Rede der Figuren Ulrich und Agathe. Die „Beziehung auf Gott“, wie es im Anhang zum MoE an einer Stelle heißt, ist „von Anfang an [...] einfach da“ (MoE: 1579) und wird zu einer Art Motor, der das ins Stocken geratene Romangeschehen für einige Atemzüge weiterströmen lässt (vgl. Kaiser/Wilkins 1962: 297).

Was Art und Herkunft der Zitate in diesem Kontext anbetrifft, so sind es einerseits Bibelbezüge, wie es schon mit der Überschrift angekündigt wird „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, andererseits aber auch Mystikerzitate, (vgl. Goltschnigg 1974) wie etwa „[d]enn es ergriff ihn einfach alles mehr, als er verstehen konnte“ (MoE: 1122), das dem Wortlaut Theresa von Ávila nachempfunden ist (vgl. Goltschnigg 1974: 105). Vorwegzunehmen wäre, dass die Bestimmung ihrer Funktion nie zweifelsfrei bleibt.

Nimmt man z. B. den aZ als ein Grundmotiv, aber auch als strukturierendes Merkmal des mystischen Diskurses, dann konstituiert das Zitat intertextuell das „(mystische) Ich“ der Figuren, „von dem die Mystiker sprechen“ (vgl. TB I: 138), und markiert gleichzeitig ihre existenzielle<sup>260</sup> „Grenzsituation“ (Jaspers). Dieses mystische Subjekt sieht sich, durch die neuentstandene kontemplative Distanzgewinnung zu sich selbst, indem es sein Selbst als ein Objekt unter anderen Objekten der Welt empfindet (vgl. Rosales 2000: 18), vor eine existenziellen Entscheidung gestellt. Mitten im Universum seiner im Gefühl aufblühenden Innerlichkeit – Inzest oder keinen Inzest zu begehen. Mit anderen Worten: Wie handeln?

---

<sup>260</sup> Vgl. „Ist denn die Wahrheit, die ich kennenlerne, meine Wahrheit? Die Ziele, die Stimmen, die Wirklichkeit, all dieses Verführerische, das lockt und leitet, dem man folgt und wovon man sich stürzt: ist es denn die wirkliche Wirklichkeit, oder zeigt sich von der noch nicht mehr als ein Hauch, der ungreifbar auf der dargebotenen Wirklichkeit ruht?! Es sind die fertigen Einteilungen und Formen des Lebens, was sich dem Mißtrauen so spürbar macht [...]“ (MoE: 129).



Mit der Überschrift *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst* (MoE: 1121–1129) ist ein gewisser Bibelbezug hergestellt, zum Alten<sup>261</sup> in *3.Mose 19,18* wie auch zum Neuen Testament, z. B. bei *Mk 12,31* und bei *Mt 5,43* in der *Bergpredigt*, der das ganze 51. Kapitel in einen bestimmten Kontext rückt. Eine funktionale Tendenz der Bibelsprache bzw. Schriftbezüge im Kontext des MoE wäre, „sakralisierend“ zu wirken dadurch, dass „religiöse Motive“ immer schon „eine Sakralisierung oder Remythisierung des Weltlichen“ herbeiführen (vgl. Winter 2012: 12). Derartig sieht man das Mystische im MoE aus der Sphäre der religiösen Spiritualität und des sakralen Bereichs intertextuell hervorgehen. Aber man beobachtet auch, dass dasselbe zur Funktion des inzestuösen Begehrens zwischen den Geschwistern gemacht wird. Mit dem Titel wird derart eine grundsätzliche, jedoch latent bleibende Frage gestellt – die des Inzests. Gleichzeitig schwingt in diesem Aufruf zur Nächstenliebe, spielerisch-umwerbend bis an die Grenze zur Ironie, die Antwort mit.

## 5. Der innere Mensch

Das Erzählen beginnt mit einem nullfokalisiertem auktorialen Erzähler, der Ulrichs Bewusstseinsbericht summarisch in einen Satz zusammenrafft: „viele hat Ulrichs Gedanken und Worte bestimmt und ist mit ihnen verbunden“ (MoE: 1122). Ulrichs Bewusstsein, das Unbewusste inbegriffen, wird von Seiten des Erzählers buchstäblich sichtbar gemacht. So habe viele „Ulrichs Worte bestimmt“ oder sei „mit seinen Gedanken deutlich oder flüchtig verbunden“ gewesen (MoE: 1121). Die Worte und Gedanken Ulrichs werden hier ins allgemein Unbestimmte gerückt, weil ihm ihr geistiger Zusammenhang anscheinend nicht recht zu Bewusstsein gekommen war, was sich daraus schließen lässt, dass manches davon „flüchtig“ war. Bei der narrativen Instanz handelt es sich daher um einen omnipotenten Erzähler, der die Figur restlos durchschaut, sogar um einiges besser über sie unterrichtet zu sein scheint, als sie selbst. Es geht soweit, dass der Erzähler die Gedanken der Figuren ordnet und zu versprachlichen versucht, was im Gedankengang so noch nicht bewusst von den Figuren perzipiert wurde. Schon mit dem zweiten Satz schwingt das Erzählen zu etwas Konkretem hin.

---

<sup>261</sup> Übe keine Rache an einem Angehörigen deines Volkes und trage ihm nichts nach, sondern liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Ich bin der Herr! (3.Mose 19,18). Weiter auch bei: Mt 19,19; Mt 22,39; Mk 12,31; Lk 10,27; Röm 13,9; Gal 5,14; Jak 2,8).

## 6. 'Der unglückliche (Vor)Abend bei Diotima'

Mit dem zweiten Satz wird an ein zurückliegendes Ereignis angeknüpft, das „nicht lange her war“ (vgl. ebd.). Gemeint ist „der unglückliche Abend bei Diotima“, namentlich aber das 38., letzte kanonische, Kapitel des MoE *Ein großes Ereignis ist im Entstehen. Aber man hat es nicht gemerkt* (MoE: 1022–1041). Obwohl es interessant wäre, an dieser Stelle „es war nicht lange her“ die Dichotomie „erzählte Zeit“ vs. „Erzählzeit“ einzuführen, ist dies gänzlich unmöglich, weil die Garten-Kapitel sich der Erzählanordnung nur durch Friese als Herausgeber fügen.

Das Schlüsselwort, an das hier angeknüpft wird, heißt „große Unordnung der Gefühle“, mit dem im 38. Kapitels direkt auf die Ursachen, die zum Ausbruch des Großen Krieges führten, verwiesen ist. Derselbe wird hier durch den Euphemismus „große Geschichte“ eingeführt. Des Weiteren wird das Gesamtbild durch die Prädikation „die kleinen Meinungsverwirrungen und schlimmen Geschichten“ spezifiziert. Damit ist die aufkommende nationalsozialistische Tendenz (MoE: 1037) ins Bild gerückt, die am Abend bei Diotima das zentrale Ereignis zwischen Hans Sepp und Feuermul mitbefeuerte (vgl. MoE: 1033ff.). Die „private Mystik“ von Agathe und Ulrich, als F<sub>A</sub> und F<sub>U</sub>, vollzieht sich immer mit Ausblick auf die ethischen Probleme, die zum Ausbruch des Krieges führten. Im vollen Maße nachvollziehbar wird dies nur, wenn man auch den Nachlaß Musils aus dem Umfeld der Entstehungsgeschichte des MoE hinzuzieht, dort finden sich Aussagen wie die folgende: „Alles, was sich im Krieg und nach dem Krieg gezeigt hat, war schon vorher da“ (zit. n. Fanta 2000: 75). Der Krieg erhebt sich wie giftiges Unkraut, das aus dem Boden aller Fragestellungen des Romans langsam, aber unaufhaltsam emporwächst. Der Krieg wird so von vorneherein zum Orakelspruch, zur Antwort zwar, die jedoch ohne eigentlichen Sinn oder greifbare Sinnggebung bleibt. Als geschichtliche Tatsache in der Gleichung des kollektiven Lebens weist der Krieg, als Lebensform der Gewalt (MoE: 591ff.), lediglich darauf hin, dass das Kalkül der „Wirklichkeitsmenschen“ und deren Daseins-Formel „Seinesgleichen geschieht“ Fehler beinhaltet (vgl. MoE: 358). Der Versuch diese Fehler aufzuspüren, um sie zukünftig zu vermeiden, zeigt sich am MoE durchgehend, als Versuch und als Unmöglichkeit an sich, wovon der Zweite Weltkrieg als geschichtliche Tatsache zeugt. Bevor Musil es vollbringt die Moral aus der Geschichte des Ersten Weltkrieges kreativ-ästhetisch zu ziehen, wird seine Arbeit vom Zweiten Weltkrieg buchstäblich zerfasert. Das Narrativ zum Ersten

mündet in der noch brutaleren Realität des Zweiten Weltkrieges. Die Ursachen und die Verantwortung entziehen sich vollkommen der Reflexion, denn ironischerweise bleibt der Krieg, jeder vergangene und jeder zukünftige, trotz ersichtlichen Anlaufs, ein “großes Ereignis”, das im Entstehen ist, nur hat es niemand bemerkt (vgl. MoE: 1022).

### **7. Selbstmord, Inzest und Krieg als die großen Erlöser**

Eine der Grundfragen, die sich herausleiten lässt, wäre demnach, ob ein kollektiver moralischer Verfall, als Hauptursache und Umstand, am Krieg Mitschuld trägt? Ist ein junger, orientierungsloser, selbstmordgefährdeter Mensch, der bereit ist den inzestuösen Koitus mit seiner Schwester zu vollziehen, in irgendeiner Weise am Ausbruch mitschuldig? Wenn ja, in welcher Sphäre würde diese Mitschuld zu kontextualisieren sein? Zudem sucht man nach einer Erklärung, wofür dieser Inzestwunsch eigentlich steht. Einerseits ist es, logischerweise, d. h. auf dem Gebiet des Ratiōiden, als solcher schuldbehaftet. Betrachtet man ihn, andererseits, innerhalb der existenziellen Problemstellungen der Figuren, so entspricht er einer Erwartungshaltung Ulrichs, dass von diesem eine erlösende Kraft ausgehen würde. So verstanden, ist der Inzest als befreiender Akt angedacht. In einem nachgelassenen Fragment kann man nachlesen, dass sich für Agathe die Entscheidung darüber dermaßen zuspitzt, dass es heißt, entweder “das Tausendjährige Reich zu erreichen, oder sich umzubringen” (vgl. MoE: 1387). Auch der utopische Entwurf des Tausendjährigen Reiches wird zum Sinnbild der Geschwisterliebe. Innerhalb der Möglichkeit der Pervertierung des christlich tradierten Diskurses des *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*, geschieht im wesentlichen der Kohärenzbruch, was der ganzen Erzählung eine neue Perspektive gibt.

### **8. Euch ist es gegeben, zu wissen das Geheimnis des Reiches Gottes; den andern aber in Gleichnissen [...] (Lk 8, 10)**

Innerhalb der Anamnese des Zeitgeistes, die mit dem MoE vollzogen wird, und des mit dem Roman angestrebten Deutens der Zeichen der Zeit<sup>262</sup> (vgl. MoE: 593f.), die darauf

---

<sup>262</sup> Vgl.: *Von den Zeichen der Zeit*: An dem Feigenbaum lernet ein Gleichnis: wenn jetzt seine Zweige saftig werden und Blätter gewinnen, so wißt ihr, daß der Sommer nahe ist. Also auch, wenn ihr sehet, daß solches geschieht, so wisset, daß es nahe vor der Tür ist [...] (Mk 13, 28-29); und auch: Außerdem sagte Jesus zu den Leuten: Sobald ihr im Westen Wolken aufsteigen seht, sagt ihr: Es gibt Regen. Und es kommt so. Und wenn der Südwind weht, dann sagt ihr: Es wird heiß. Und es trifft ein. Ihr Heuchler! Das Aussehen der

hinauslaufen “das rechte Urteil” von selbst zu finden, wäre noch eine biblische Kontextualisierung möglich. Denn sowohl die Zeitdiagnose als auch die Zeichen der Zeit hätten in Umrissen eines solchen Kataklysmus, wie es ein Weltkrieg ist, vorausahnen lassen. “Angesichts solcher Geschehnisse war es lächerlich, an Gleichnisse und verschwimmende Grenzformen zu denken, die möglicher- oder auch unmöglicherweise das Leben annehmen könnte” (MoE: 591). Man ist dadurch versucht, in der Darstellungsart von Dekadenz zur Jahrhundertwende im MoE wieder bloß ein Gleichnis aus der Bibel zu sehen, jenes vom Weizenkorn: Bevor das Samenkorn nämlich nicht fällt und stirbt, kann es keine Ernte bringen (vgl. Joh 12,24). Den symbolischen Tod an der Zeit vollzieht das Erzählen anhand der Ironie. Alles wird durch sie geläutert. Im Falle Ulrich könnte der selbstironische Ton im Sinne eines nietzscheanischen “Von-sich-Wegspottens” (Theierl 2000: 10) gedeutet werden. Eine kleine Stelle bleibt dennoch ausgespart – es ist das göttlich Mystische, das in den Bereich der „privaten Mystik“ zurückverwiesen wird. Musil selbst bürgt als Autor dafür, dass die “Theorie des anderen Zustands und die Geschwisterliebe ohne Humor behandelt” werden (vgl. MoE: 1589). Dieses (irratioide) Gebiet erschließt sich dem Leser, genau wie den Figuren selbst, durch introspektive Spekulation im Innersten ihrer selbst – im “inneren Menschen” (vgl. MoE: 122; GW8: 1029).

Aus dieser neuentdeckten Innerlichkeit heraus, vor allem des aZ, vollzieht sich die erlösende Kraft der Transfiguration (vgl. MoE: 1094), die eine Umwandlung der gegebenen Umstände und Motive bedeutet, – “[d]ie Welt ist schön, wenn man sie nimmt, wie sie ist” (MoE: 1014). Auch das Inzestmotiv erfährt so seine sublimierte Gefühlsgestalt, als seraphische Liebe (MoE: 472, 877). Das göttlich Mystische, die Liebe (vgl. etwa MoE: 941) wird ein Modus vivendi aller Gegebenheiten<sup>263</sup> (vgl. die Gefühlskapitel), ein Nebeneinander von Gegensätzlichkeiten, weil gerade dadurch paradoxerweise ihr sinnstiftendes Merkmal erst zum Vorschein kommt, wie es am Titel des 58. Kapitel aus dem Nachlaß zu erkennen ist, dass gleichfalls einen Schriftbezug enthält *Die Sonne scheint auf Gerechte und Ungerechte* (vgl. Mt 5,45).

---

Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten? *Warum findet ihr nicht schon von selbst das rechte Urteil?* (Lk 12, 54–57). Vgl. auch: Mt 16, 1–4.

<sup>263</sup> Vgl. “Alles in der Welt ist Liebe! Liebe ist das sanfte, göttliche, von Asche verdeckte, aber unauslöschliche Wesen der Welt!” (MoE: 1239).

Bloß: die Welt so hinzunehmen, wie sie ist, wäre dem Menschen am Textfaden des MoE nur im aZ möglich. Aus dem Essay *Ansätze zu neuer Ästhetik* ist bekannt, dass Musil von einem “anderen Geisteszustand” spricht, der im Gegensatz steht zum “formenden Einfluß des [...] vernichtungswilligen Geistes” (GW8: 1144). Im mystischen anderen Zustand erfolgt der vernehmbare Einbruch des Göttlichen aus seiner Wirklichkeit in die der Figuren. Ihre Umwelt als auch ihre Innerlichkeit werden fühlbar verändert (vgl. MoE: 664, 1094). Ein weiterer Bibelbezug wird hier offenbart – jener vom „Reich Gottes“ und auch „Gott selbst ist Liebe“ (vgl. MoE: 1240). Das Göttliche wird hier deutlich als ein solches akzentuiert, weil auch all die anderen Namen, die dafür gebraucht werden – etwa “das Reich der Liebe”, das „Tausendjährige Reich“ oder „Reich Gottes (auf Erden)“ (MoE: 1144) – ihren Ursprung in der Bibelsprache haben. Deshalb, erscheint die Prämisse Peter Deiblers (vgl. Deibler 2003), am Figurenaufbau F<sub>U</sub> und aus Ulrichs Figurenrede<sup>264</sup> nachweisbar, als durchaus begründet, Ulrich ‘ernsthaft’ (und nicht bloß scherzhaft, ironisch) als einen modernen, ironisch veranlagten Gottsucher aufzufassen<sup>265</sup> (vgl. MoE: 1092). Noch eindeutiger fällt dieser Zug bei der Figur Agathe auf, bei der epiphanische Momente visionären Charakter aufweisen (MoE: 857–860, 1093f.):

Denn sie fühlte wohl, daß alles, was sie mit solcher Stärke ergriff, nicht ganz frei von einer beständigen Andeutung war, daß es nur Schein sei. Aber ebenso gewiß war im Schein flüssige, gelöste Wirklichkeit enthalten: vielleicht noch nicht Erde gewordene Wirklichkeit, dachte sie: und in einem jener wunderbaren Augenblicke, wo sich der Ort, wo sie stand, ins Ungewisse aufzulösen schien, vermochte sie zu glauben, daß hinter ihr, in dem Raum, wohin man niemals sehen könne, vielleicht Gott stünde. Sie erschrak vor diesem Zuviel! Eine schauerliche Weite und Leere durchdrang sie plötzlich, eine uferlose Helle verfinsterte ihren Geist und versetzte ihr Herz in Angst. (MoE: 856)

---

<sup>264</sup> “Das war so geistig wie körperlich; denn, als Agathe ihre Frage wiederholte, *überkam Ulrich ein Ernst, wie er ihn seit gläubigen Jugendtagen nicht mehr gefühlt hatte*, und ehe sich diese Wolke schwerelosen Ernstes wieder verflüchtigte, die vom Raum hinter seinem Rücken bis zum Buch, worauf seine Gedanken ruhten, durch den ganzen Körper reichte, hatte er eine Antwort gegeben, die ihn mehr durch ihren *völlig ironielosen Ton als den Inhalt überraschte*: er sagte: ‘Ich unterrichte mich über die Wege des heiligen Lebens.’ [...] ‘Du brauchst nicht zu lachen’ sagte er. ‘Ich bin nicht fromm; ich sehe mir den heiligen Weg mit der Frage an, ob man wohl auch mit einem Kraftwagen auf ihm fahren könnte!’ (MoE: 751).

<sup>265</sup> “Wie, wenn nun gerade dieses Ungöttliche nichts wäre als der zeitgemäße Weg zu Gott! Jede Zeit hat noch einen anderen ihren stärksten Geisteskräften entsprechenden Gedankenweg dahin gehabt;” (MoE: 1092).

An der Figur Agathe läßt sich auch ganz deutlich die Verbindung zwischen dem aZ und dem Weltgefühl nachspüren.

Es kam ihr vor, daß diese Veränderung ein unvergleichliches Erfleßen gewesen wäre, das ebensowohl von ihrer Umgebung ausgegangen war wie von ihr zu dieser hin, ein Einssein der höchsten Bedeutung mit der geringsten Bewegung des Geistes, der sich kaum von den Dingen abhob. Die Dinge waren von den Empfindungen durchdrungen worden und die Empfindungen von den Dingen in einer so überzeugenden Weise, daß Agathe fühlte, von allem, worauf sie das Wort Überzeugung bisher angewandt hätte, wäre sie nicht einmal berührt worden. (MoE: 860)

Daran knüpft auch die Verbindung zwischen dem gefühlhaften Inneren und dem Reich Gottes, als dem aZ sinnverwandten Ausdruck (vgl. ebd.).

Bei Böhme ist der „innere Mensch“ (*De Signatura*, W 704, zit. n. Bergengruen 2007: 54) auch das Dort, wo die *Unio*, und auch mit Musil zu sprechen der aZ, erlebt wird. Der „innere Mensch“ ist die Grundbedingung, welche dazu berechtigt das Leben nach der Auferstehung zu antizipieren, und zwar nach dem Motto „das Reich Gottes ist in Euch“ (vgl. Lk 17,21). Gleichzeitig ist es auch der Ort, wo der Mensch mit der ganzen Menschheit mystisch verbunden ist. Es ist die Perspektivierung eines liturgischen Alleinheitsgefühls, das auch den Figuren F<sub>A</sub> und F<sub>Us</sub> widerfährt (vgl. MoE: 723f.). Empathisch-eucharistisch nehmen sie so an der gleichen *Unio mystica* teil, immer wenn der aZ von beiden als simultan und einheitsschürend empfunden wird (MoE: 1081). Die Wahrnehmungsweise im aZ, die Musil mystisch-ästhetisch konnotiert und moralisch auslegt (MoE: 802), kann mit Cusanus' Begriff der *Coincidentia oppositorum* in Verbindung gebracht werden, also einer Eigenschaft göttlicher Vernunft.

## **9. Das göttlich Mystische**

Ulrichs Haltung ist in einer Linie mit Musils Intention, die Utopie des anderen Zustands von Ironie frei zu halten. Auch er versucht den aZ, der mit Agathe an neuer Qualität gewinnt (MoE: 1205), als etwas sehr Intimes fast hermetisch von anderen Lebensbereichen abzusondern (MoE: 1095). Unter anderen Attribuierungen aus dem Umkreis des aZ läßt sich beobachten, dass sich das Adjektiv „heilig“ einschleicht, das neben dem Adjektiv „selig“ aus den Essays (vgl. auch MoE: 801), eindeutig eine sakrale

Ebene miteinbezieht. Das Wortfeld zu "heilig" kommt im Zusammenhang der Personen, die für Ulrichs Essayismus-Begriff Vorbildcharakter hatten mit dem Substantiv "Heiliger" vor. Aber zusätzlich auch, sowohl in der Kapitelreihe *Heilige Gespräche* (MoE: 746–753, 771), als auch in der Wortkombination "heiliger Weg" (MoE: 751), den nicht nur Ulrich im Rahmen eines Experimentes oder Abenteuers erproben will, sondern auch die Figuren Diotima (vgl. MoE: 566) und Clarisse begehen einen. Metaphorisch betrachtet wäre dieses göttliche Mystische als jener Keimling des „neuen Lebens“ zu verstehen, der allem einen „anderen“ Sinn gibt, für alles noch eine „andere“ mögliche Betrachtungsweise, ja Leseart parat hält: eine in Gleichnisse verschlossene, zu ahnende, mehrdeutige. Gleichzeitig eine genauso hermetisch anklingende, wie es das Leben und die Erlebnisformen von Einsiedlern sind, im Vergleich zu denjenigen Lebensentwürfen der Mehrheit (vgl. MoE: 801).

#### **10. [V]on der Möglichkeit, so zu leben, wie man liest“ (MoE: 563)**

Das Mystische, hier konkret durch das Konzept des aZ verkörpert, wird zu *dem* poetisch-existenziellen Diskurs des Lebens, in dem es, im kleinen Rahmen, möglich wird "so zu leben wie man liest"<sup>266</sup> (vgl. MoE: 573–576, 592) und nach dem fast "alle Begriffe, auf die wir unser Leben stützen, nichts als erstarren gelassene Gleichnisse [sind]" (MoE: 574). Es handelt sich dabei um eine im mystischen Weltgefühl aufgehende Lebensanschauung, deren Grundlage die Möglichkeit der Existenz eines "grenzenlosen Empfindens" (MoE: 575) ist, und die literarisch z.T. als Essayismus codiert, z.T. aber mit Gleichnissen<sup>267</sup> wiedergegeben wird (vgl. MoE: 593). Essayismus meint hier ein getreues "Abbild des inneren Lebens" zu verwirklichen. Alle Konzepte Ulrichs speisen sich auf ihre Art und Weise an der verschriftlichten mystischen Tradition der Jahrhunderte, und sind durch diese begründet. So könnte man meinen, auch Jesus sei für Ulrich ein heiliger

---

<sup>266</sup> Vgl. die Überschrift des 114. Kapitels "[...] *Ulrich phantasiert von der Möglichkeit, so zu leben, wie man liest*" (MoE: 563).

<sup>267</sup> Ulrich definiert das Gleichnis als relationale Darstellungsform von Wechselverhältnissen, die das Leben mit seinen Zusammenhänge begründet. "Das Gleichnis [...] ist die Verbindung der Vorstellungen, die im Traum herrscht, es ist die gleitende Logik der Seele, der die Verwandtschaft der Dinge in den Ahnungen der Kunst und Religion entspricht" (vgl. MoE: 593). Und überhaupt ließe sich allgemein daraus schlussfolgern, dass das Leben sich überhaupt "nicht anders begreifen [lasse] als in Gleichnissen" (vgl. ebd.). Weiterführendes zum Thema Gleichnis im MoE, und überhaupt bei Musil, etwa bei Gerard Wicht 1984 u. Jörg Kühne 1968.

Essayist mit Vorliebe für Gleichnisse (vgl. MoE: 253f.), und die treibende Kraft der anderen Essayisten läge irgendwo zwischen “amor intellectualis und Gedicht” (vgl. ebd.).

Um den Überblick über die vielen verschiedentlich etikettierten Konzepte Ulrichs nicht gänzlich zu verlieren, werde ich an dieser Stelle einige wichtige theoretische Zusammenhänge durchleuchten, die zum Verständnis der Motivierung für das Inzestmotiv beitragen sollen. Der Essay selbst ist bereits ein Begriff, der gleichnishaft genommen werden muss, weil er neben der Textform, ein zum Diskurs verhärtetes Lebens- und Weltgefühl ausdrückt. Das bezieht sich vor allem auf Ulrichs Bekenntnis zum Möglichkeitssinn und seinen daraus hervorgehenden Doppelcharakter: Möglichkeitsmensch und gleichzeitig ein Mann ohne Eigenschaften zu sein. Daraus lassen sich zwei weitere Aspekte des Diskurses Ulrichs ableiten: Mehrdeutigkeit, Perspektivismus und eine semantische Größe, welche zwei Termini der Mathematik assoziiert nämlich den *unbestimmten* und den *undefinierten Ausdruck*. In der Mathematik sind sie an das Gebiet der Grenzwertigkeit gebunden, in den Theoretisierungen des MoE sind sie vertreten durch das Konzept des nicht Ratioïden oder des Unbestimmten, auf das gleich etwas näher eingegangen wird. Zum anderen aber dadurch, dass mit dem Essayismus Lebensform und Textform zusammenfallen, wodurch die Suggestion des Zusammenfalls von Begriff und Realität gegeben ist.

Der Essayismus als erzähltechnisches Verfahren arbeitet seinerseits mit Gleichnissen, Bildern, Symbolen<sup>268</sup> und einer Traum-Logik. Als Lebensgefühl und Kulturkritik meint “ein bewußter menschlicher Essayismus” die Aufgabe einen “fahrlässigen Bewußtseinszustand der Welt in einen Willen zu verwandeln”, d. h. die Umkehrung der Negativität von positiven Tatsachen in ein Positivum, indem man allem ein Prinzip abgewinnt, das eine Umkehrung erfahren kann (MoE: 251). Es meint die Paradoxien des Denkens und Handelns, welche die Geschichte der Menschheit immer wieder offenlegt, unter dem Gesichtspunkt ihres Gestaltungsprinzips zu beschauen, um diesem etwas Schönggeistig-Schöpferisches abzugewinnen (vgl. schöpferische Teilhabe, MoE: 1094). Ulrich nennt es “die Bewegung der Bewegung” (MoE: 254) und verwehrt sich sofort dagegen dieser einen “Inhalt” abzugewinnen, der unter dem Label

---

<sup>268</sup> Vgl. “‘Sinnbild, Gleichnis, Bild, es geht ineinander über’ meinte Ulrich. ‘Sogar solche Beispiele gehören hieher wie das Krankheitsbild und der Heilungsplan, die sich ein Arzt macht. Sie müssen *die erfinderische Ungenauigkeit der Einbildung*, immerhin aber auch die Genauigkeit der Ausführbarkeit haben. Diese geschmeidige Grenze zwischen der Einbildung des Planens und dem Bild, das vor der Wirklichkeit bestehen bleibt, ist im Leben überall wichtig und schwer zu finden” (MoE: 1157f.).



“Lebenswissen” anzubieten wäre. Ulrich verortet seine Lebensphilosophie in ein “Dazwischen” von Wahrheit und Subjektivität (vgl. ebd.). Diese labile und unbestimmte, mehr noch fragile Daseinsform, ist gefühlhafter Natur. Mehr aber noch bedeutet es, dass “sowie ein Liebender die Liebe verlassen muss, um sie zu beschreiben”, so muss der aZ aufhören Erlebnis zu sein, um seinem Doppelgänger, dem Essay, in literarischer Form gegenüberzustehen (MoE: 255). Aus diesem Grund verwundert es nicht, dass am Erzählen ab und zu gewisse Ambitionen erkannt werden, wie es z. B. der Versuch ist, einen in Umrissen gegebenen „*gefühlhaften Begriff*“ (vgl. MoE: 1102) in etwas Konkretes zu verwandeln. Der ganze Roman kommuniziert verstreut „Grenzerlebnisse“<sup>269</sup> an der Scheidelinie der Seele zum Geist. Und zu einem solchen hin entwickelt sich auch die Beziehung zwischen Ulrich und Agathe.

### **11. Die Schwesterfigur als Gleichnis**

Aus Ulrichs existentieller und theoretischer Position lassen sich gewisse Rückschlüsse für die Motivation des Inzestmotivs gewinnen, es bildet sich gewissermaßen ein roter Faden ab. An einer Stelle beklagte Ulrich, dass in letzter Zeit gewisse Veränderungen in ihm vor sich gingen, dass er erweichen würde (vgl. MoE: 567). Es regte sich dabei das Verlangen nach Zärtlichkeit, Traum und Verwandtschaft (vgl. ebd.). Die Erscheinung Agathes ist daher eher symbolisch zu nehmen, wie ein zu Wirklichkeit gewordenes Gleichnis. Nach allen drei Punkten befriedigt die Schwesterfigur alle seine Bedürfnisse, gleichnishaft und wirklich zu gleich. Aus der Unmöglichkeit der Realwerdung von etwas, das als Antwort auf die Frage der verbotenen Lust ganz befriedigend wäre, entwickelt Ulrich in einem Gespräch mit seiner Cousine Diotima das ironisch gebrochene Gedankenexperiment des ”Gewährenlassens”. Es meint den Versuch und das Wagnis einander zu lieben, als ob sie Figuren eines Dichters wären, die sich auf den Seiten eines Buches begegnen (MoE: 573). Das hieße in der weiteren Ausführung so viel wie, sich der Unwirklichkeit zu bemächtigen, weil die Wirklichkeit keinen Sinn mehr habe (vgl. MoE: 590). Ähnlich formuliert Ulrich es auch in einem Gespräch mit Agathe, der er gesteht, vermeintlich sich nie unter einer dauernden Idee gefunden zu haben. “Aber diese Geschehnisse unseres Lebens haben weniger Leben als ein Buch, weil sie keinen

---

<sup>269</sup> “Grenzerlebnisse” lautet die Überschrift des Typoskriptes, das Exzerpte aus Bubers Anthologie *Ekstatische Konfessionen* enthält. Es stammt aus einer ersten Phase der Mystiker-Rezeption Musils, datiert zwischen 1921 und 1924/25 (vgl. Fanta 2000: 61 u. Goltschnigg 1974: 63ff.).

zusammenhängenden Sinn haben” (MoE: 900). Das Sinnlose der Wirklichkeit, ist, dass die Zusammenhänge, aus der sie hervorgeht, des Sinns entbehren. Und so blitzt es zu einem anderen Zeitpunkt bei ihm in Form einer Frage auf, was er damit wohl gemeint habe, als er Diotima von der Abschaffung und Depotenzierung der Wirklichkeit erzählt habe. Und auch was es mit der Aufforderung auf sich hatte, man müsse sich der Unwirklichkeit bemächtigen (MoE: 590). Dabei fühlte er “wieder jene in sein Leben eindringende Helle, die er schon zuvor [...] wahrgenommen hatte” (ebd.). Diese kündigte eigentlich den Anbruch des aZ an und war von einer Affinität zu gleichnishafter Weltwahrnehmung begleitet (MoE: 591). Darum erscheint Ulrich im nächsten Augenblick auch sein ganzes Dasein im Gleichnis von den zwei Bäumen des Lebens oder der Schöpfung, von denen der eine der Gewalt und der andere der der Liebe ist. In dieser Eingebung erkennt er bei sich ein Streben “nach neuer Ordnung” (MoE: 592). Diese Neuordnung des Lebens sollte das “Auseinandergefallene von neuem zusammenbringen” (MoE: 594). Diese neue Ordnung wäre zu stiften zwischen “Literatur und Wirklichkeit,” “Gleichnis und Wahrheit” (MoE: 593). Das Gestaltungsprinzip dieser Neuordnung wäre die Liebe, aber nicht in ihrem üblichen Sinne verstanden, sondern als Zustand, deren Qualität “in die Atome des Körpers anders ist als der Zustand der Liebesarmut” (MoE: 591). D.h. als Sehnsuchtsort. Die Utopie dieses aZ hängt aber auch zutiefst mit dem Gefühl zusammen, dass man “ebensogut jede Eigenschaft an sich hat wie keine” (ebd.). Auch andere Konzepte Ulrichs kommen an dem Punkt zusammen, wie Essayismus, Möglichkeitssinn und phantastische Genauigkeit (MoE: 592). Und noch etwas wird klar: Dass aus dem Baum der Liebe, mit der Rückbesinnung auf das einzige ‘praktische’ Beispiel, gemeint ist nämlich die Geschichte mit der Frau Major, eigentlich das Moralische empor wächst. Es gingen jedoch auch andere Forderungen damit einher:

“[D]aß man Geschichte erfinden müsste, daß man Ideen-, statt Weltgeschichte leben sollte, daß man sich dessen, was sich nicht ganz verwirklichen läßt, zu bemächtigen und am Ende vielleicht so zu leben hätte, als wäre man [...] bloß eine Gestalt in einem Buch, von der alles Unwesentliche fortgelassen ist, damit sich das übrige magisch zusammenschließe” (MoE: 592).

In diesem magisch-romantisch anmutenden Zusammenschluss des Sinns und der Bedeutungen im Text liegt ein Stück weit die mystische Öffnung der Poetik Musils. Den zwei Symbolformen der menschlichen Zuständigkeit, Gewalt und Liebe, von denen die erste die Dinge eindeutig bestimmt und die zweite die Dinge gleichnishaft nimmt und sie dadurch unbestimmbar macht, entsprechen die zwei Gebiete, die Musil in den Essays als ratioïd und irratioïd benennt. Im Hinblick auf das Moralische, das für Ulrich mit dem Vorfall mit der Frau Major in Form des aZ zum Paradigma erhoben wurde, bedeutet diese Zweiteilung ratioïd/irratioïd, dass nur in wenigen Fällen des Gelingens man moralisch auf ratioïdem Gebiet bleibt. Dieses Gebiet bedeutete so Gesetz und Regel, Monotonie der Tatsachen und Wiederholbarkeit derselben (vgl. GW8: 1028). So geschieht es, dass die Tatsachen auf diesem Gebiet eindeutig beschreibbar und vermittelbar sind (vgl. ebd.). Das irratioïde Gebiet hingegen ist das Gebiet der Idee, der ethischen und ästhetischen Beziehungen, wodurch jede Eindeutigkeit hier aufgegeben werden müsse. Das Gegenstück von Eindeutigkeit ist nicht nur Mehrdeutigkeit, sondern auch Unbestimmtheit. Hier gibt es dann keine "starren Begriffe" mehr, sondern "pulsierende Vorstellungen", und anstelle von Gleichsetzungen treten Analogien, die Wahrheit wird zugunsten der Wahrscheinlichkeit aufgegeben und der Aufbau kann nicht systematisch verlaufen, sondern muss dem schöpferischen Prinzip weichen (vgl. GW8: 1049f.). Der aZ gehört nicht nur seiner Gefühlsform nach zum irratioïden Gebiet, sondern auch seiner Sprachform nach. Das Irratioïde als Themenfeld ist allgemein von einer Sprache der Unbestimmtheit durchwaltet. Da die Zusammenhänge auf diesem Gebiet durch Verknüpfungen gestiftet werden, die auf Analogien aufbauen, ist ihre Ausdrucksform notgedrungen das Gleichnis. Dem Impuls, die beiden Gebiete zu überbrücken und damit auch die Imponderabilien fassbar zu machen, geht Musil nach, indem er ein drittes Gebiet in Aussicht stellt, das des Überrationalen (vgl. GW8: 1050), das ähnlich zu bestimmen wäre, wie das Apophatische). Auf diesem Gebiet wäre das Gleichnis als Einheit des Begriffs und der Realität gegeben, weil Literatur und Wirklichkeit bzw. Glaube und Wissen, oder Denken und Sein in eins fielen. Um auf die konkrete Frage der Geschwisterliebe in diesem weitgespannten Kontext ansatzweise antworten zu können, braucht man sich nur einige Sätze aus dem Gespräch Ulrichs mit Agathe aus dem 25. Kapitel *Die Siamesischen Zwillinge* zu vergegenwärtigen.

Er hatte sich vorgebeugt, berührte ihren Arm und sah ihr lange in die Augen. ‘Es ist vielleicht eine Menschenwidrigkeit’ sagte er leise. ‘Wirklich ist nur, daß wir sie schmerzlich entbehren! Denn damit hängt wohl das Verlangen nach Geschwisterlichkeit zusammen, das eine Zutat zur gewöhnlichen Liebe ist, in der imaginären Richtung auf eine Liebe ohne alle Vermengung mit Fremdheit und Nichtliebe.’ Und nach einer Weile fügte er hinzu: ‘Du weißt doch, wie beliebt alles im Bett ist, was mit Brüderlein und Schwesterlein zusammenhängt : Leute, [...] albern sich dort als Geschwisterlein an, [...]’ Sein Gesicht zitterte im Halbdunkel in Selbstverspottung. Aber Agathes Glaube hielt sich an dieses Gesicht und nicht an die Verwirrung der Worte. (MoE: 908)

Ab da macht sich eine Entwicklung vom “Verlangen nach Geschwisterlichkeit” zur “Geschwisterliebe” bemerkbar.

## **12. “...um einige Tage zu spät”**

Der dritte Satz des 51. Kapitels bezieht sich gleichermaßen auf das 38. und führt eine Distanz ein. Entgegengesetzt dem prophetischen Charisma, das Ulrich damals noch zur Seite stand, ist es hier in seiner Wahrnehmungspotenz zu einem Umschwung gekommen: „sobald er jetzt etwas sagte, das allgemeine Bedeutung haben mochte, hatte er die Empfindung, dass solche Worte um einige Tage zu spät aus seinem Munde kämen“ (MoE: 1122). Die Kraft, die Wirklichkeit „intuitiv“ zu antizipieren, ist abgeebbt, eine Ohnmacht gegenüber der Bewältigung von Geschichte (vgl. Geschichte machen, MoE: 364, 635), welche inmitten des äußeren Erscheinungsbildes der Welt sich abspielte, hat sich eingestellt. Der Konjunktiv unterstreicht zusätzlich die große Unsicherheit des Subjekts gegenüber seiner Introspektion. „Es fehlte ihm das Verlangen [...]“, zeugt von einem willentlich-passiven, fast depressiv-resignierten Rückbesinnen auf die privaten Angelegenheiten.

Das Allgemeine wird zugunsten des Persönlichen aufgegeben (vgl. oben zitierte Stelle: „er kämpfte um *seine* Seligkeit“). Daraus resultiert eine fast romantische Emanzipation des Innenlebens, „denn seine Seele war überbereit, sich der Welt mit allen Sinnen hinzugeben, wie immer auch diese wäre“ (MoE: 1122). An dieser Stelle kann man von einem sich langsam einstellenden Weltgefühl der Figur sprechen, das hier einsetzt.

„Sich hingeben“ ist hier fast synonym mit fühlen. Es unterstreicht zusätzlich die Manipulierbarkeit des Subjekts seitens unbewusster innerer Abläufe, sein Ausgeliefertsein an einen nicht immer rational verwaltbaren Bereich. Der innere Bereich weitet sich dabei immer weiter aus und überschattet das Interesse für die Öffentlichkeit, das zu einer „Angelegenheit“ geschrumpft ist.

Der begonnene Rückzug aus der gewohnten Wahrnehmungsweise schreitet weiter voran, indem das Zentrum immer weiter ins Innere Ulrichs absinkt, so dass eine weite Peripherie sich abhebt, die ein Abdämmen der Außenwelt mit sich bringt. Es ist des Öfteren in der Forschung der Fall gewesen, dass man Musils narrativen Stil oder seine Erzähltechnik mit der Kameraführung verglichen hat. Es stellt ein allgemeines Charakteristikum der Literatur der Jahrhundertwende dar, die von den damaligen „neuen“ Medien beeinflusst wurde. An prominenter Stelle steht ganz klar der Film, und beim eben Zitierten kann von einer Abblende (Irisblende) ausgegangen werden.

Der Erzähler lenkt die Aufmerksamkeit, den Blick des Lesers, beginnend mit dem ersten Satz auf Ulrichs Worte, dann auf seine Gedanken, weiter fortschreitend tritt die Empfindung hinzu, dann Sachen des Gemüts wie das Verlangen, und schließlich wird die Seele mit ihren Sinnen angesprochen. Irgendwann schaltet Ulrichs Bewusstsein sich persönlich in das Erzählen ein. Der Zustand Ulrichs, über den das Erzählen berichtet, ist neben dem Ergriffensein, das über alles Verstehen hinausgeht, durch Anästhesierung des Urteilsvermögens gekennzeichnet, was soviel hieß wie „es bedeutete sogar fast nichts, ob ihm etwas gefiel oder nicht“ (MoE: 1122). Der Zustand bestand aus Teilhabe an dem geringsten Einzelding der Welt und Mitgefühl. Und gäbe es seine ironische Veranlagung nicht, so würde Ulrich, wäre dieser Zustand länger angehalten, „diese Hingabe“ nicht im nächsten Schritt „wieder zurücknehmen“ müssen (ebd.). In Umrissen zeichnet sich in dieser eingetretenen Zuständlichkeit der aZ ab.

### **13. Im Epizentrum**

Die Forschungsliteratur geht im Allgemeinen von der Statik des aZs aus. Meines Erachtens emaniert der aZ eine verklärende Wirkung, die mich dazu veranlasst eine Dynamik anzunehmen: „es war ein unbeschreiblich das Herz rührendes Geschehen, ja nicht einmal ein Geschehen, sondern obgleich es geschah, ein Zustand“ (MoE: 125).

Eine zweite wichtige Beobachtung wäre, dass mit dem aZ über seine Nähe zur Unio auf das Herz verwiesen ist, als dem, im romantisch-pietistischen, wie auch biblischen Sinne, Ort der mystischen "Weltempfängnis". Hier sei zudem auf das Begriffsverständnis von *Abditum mentis* bei Eckhart aufmerksam gemacht, bei dem es

[i]m Auslegungszusammenhang des Sapientia- und Johanneskommentares des Opus tripartitum (In Sap. 7,7-10; 17; In Joh. 1,1 1-13) [...] um das Göttliche in uns [geht], um den intellectus in quantum intellectus, der als imago (Bild Gottes), dazu befähigt ist das unauslöschliche Licht der Weisheit aufzunehmen, ohne es jedoch von sich aus zu besitzen oder erkennen zu können. In diesem ausschließlich für Gott empfänglichen Innersten, Höchsten oder Grund der Seele wirkt allein Gott und zwar ohne jedes Mittel, Bild oder Gleichnis eine Erkenntnis, in der das menschliche Erkenntnisvermögen überstiegen wird und der Mensch in die Selbsterkenntnis Gottes eingeht. (Enders/Jäger 2009: 114f.)

Interessanterweise stellt das *abditum mentis* bei Meister Eckhart einen "konvertiblen Begriff" zum Begriff des "einig Einen", welches das "innerste im Menschen" meint, das letztlich "alle Prädikationen übersteigt" (ebd.). Der Begriff geht auf Augustinus zurück und meint das Verborgene des Geistes. Doch ist mit diesem Ausdruck bei Augustinus "keine Instanz des menschlichen Geistes" verstanden, "weder im Sinne eines göttlichen Grundes noch eines Höchsten der menschlichen Seele", sondern dieser ist im Sinne "eines bestimmten mentalen Zustandes" verwendet, der "zur Struktur des menschlichen Geistes gehört, dem bestimmte Kenntnisse von bestimmten Dingen unbewusst präsent sind" (ebd.).

Traditionell ist das Herz (vgl. Wischeslawzew 2007) das Domizil, wo der „innere Mensch“ haust. Der biblische Topos „innerer Mensch“<sup>270</sup> (vgl. Röm 7,22) oder noch präziser der „verborgene Mensch des Herzens“<sup>271</sup> (Eph 3, 16), ist seit dem Essay *Skizze*

---

<sup>270</sup> Vgl. "Denn ich habe nach dem inneren Menschen Wohlgefallen am Gesetz Gottes" (Röm 7,22). "Deshalb ermatten wir nicht, sondern wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so wird doch der innere Tag für Tag erneuert" (2.Kor 4,16). Und „Er gebe euch nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit, mit Kraft gestärkt zu werden durch seinen Geist an dem inneren Menschen“ (Eph 3,16).

<sup>271</sup> Vgl. "Euer Schmuck sei nicht der äußerliche durch Flechten der Haare und Umhängen von Gold oder Anziehen von Kleidern, sondern der *verborgene Mensch des Herzens* im unvergänglichen Schmuck des sanften und stillen Geistes, der vor Gott sehr köstlich ist" (1.Petr 3,4).

*der Erkenntnis des Dichters* (1918) gleichzeitig der Anspruch Musils an den Dichter, zu dessen Aufgabe es wird, diesen zu „erfinden“<sup>272</sup> (GW8: 1029).

Als Bestätigung hierfür können die Überlegungen Ulrichs aus dem nachgelassenen 77. Kapitel *Ulrich und die zwei Welten des Gefühls* genommen werden, die sich um die Unterscheidung drehen, „wie sich bestimmte und unbestimmte Gefühle zur Welt verhalten“, gleichzeitig aber auch den Begriff (Bereich) des Inneren mit dem Begriff (Bereich) des Gefühls verschmelzen:

An die Stelle von ‘Welt des Innern’ ließ sich auch einfach ‘Gefühl’ setzen, denn vornehmlich hat dieses die zweideutige Stellung, daß es recht eigentlich das Innere ist, und doch zumeist wie ein Schatten des Äußeren behandelt wird; und besonders haftet das natürlich an allem, was Ulrich als die innere und unbestimmte Entfaltung des Gefühls unterscheiden zu können glaubte. (MoE: 1316)

Schiller<sup>273</sup>, dessen Lektüre in Musils Tagebüchern bezeugt ist (vgl. TB II: 1318), fordert in seinen *Briefen über Don Carlos* ein Jahrhundert früher etwas ganz ähnliches: „Wie würde es um den Reiz der meisten moralischen Erscheinungen stehen, wenn man jedes Mal in die innerste Tiefe des Menschenherzens hineinleuchten und sie gleichsam werden sehen müsste?“ (Schiller 1987: 758f.). Moralisches Urteilen und emotionales Empfinden, beides geschieht nach konventioneller Vorstellung im menschlichen Herzen. Dass der Text die Frage nach der Wahrheit und Moral aufwirft, ist eindeutig.

---

<sup>272</sup> Vgl. „Die Aufgabe ist: immer neue Lösungen, Zusammenhänge, Konstellationen, Variable zu entdecken, Prototypen von Geschehensabläufen hinzustellen, lockende Vorbilder, wie man Mensch sein kann, den inneren Menschen *erfinden*“ (GW8: 1029). Und: „Ich hoffe, diese Beispiele sind deutlich genug um jeden Gedanken an ‘psychologisches’ Verstehen, Erfassen udgl. auszuschließen. Psychologie gehört in das ratioide Gebiet und die Mannigfaltigkeit ihrer Tatsachen ist auch gar nicht unendlich, wie die Existenzmöglichkeit der Psychologie als Erfahrungswissenschaft lehrt. Was unberechenbar mannigfaltig ist, sind nur die seelischen *Motive* und mit ihnen hat die Psychologie *nichts* zu tun“ (ebd.).

<sup>273</sup> „Früher hat man ja wohl von Gedankenflug gesprochen, und zur Zeit Schillers wäre ein Mann mit solchen hochgemuten Fragen im Busen sehr angesehen gewesen; heute dagegen hat man das Gefühl, dass mit so einem Menschen etwas nicht in Ordnung sei, wenn das nicht gerade zufällig sein Beruf ist und seine Einkommensquelle“ (MoE: 358).

#### **14. ... ja, ich ließ Visionen zahlreich sein, und durch die Propheten gebe ich Gleichnisse (Hos 12,11)**

Religiöses und moralisches Empfinden, emotionales und ästhetisches Gefühl korrespondieren bei Musil aufs engste miteinander. Schon im *Törleß* finden sich spurenweise derartige Anschauungen: „Er [Törleß] kam sich unter all dem wie ein Auserwählter vor. Wie ein Heiliger, der himmlische Gesichte hat;– denn von der Intuition großer Künstler wusste er nichts“ (GW6: 92). Den Abstieg des Dichters in diese Sphäre der Innerlichkeit beschreibt Musil in einem Fragment aus dem Nachlass wie folgt:

Ganz an der Oberfläche gibt es Temperamente, Charaktere. Ein wenig tiefer haben die Ehrlichen Flecken von Schuldigkeit, die Schufte Flecken von Ehrlichkeit [...] In dieser Sphäre lebt die große Epik [...] Noch etwas tiefer lösen sich die Menschen in Nichtigkeiten auf. [...] Man fühlt, daß hier gar nichts mehr von einem ist, es sind dort nur Gedanken, die nicht die Tendenz u [sic!] Fähigkeit haben ein Individuum zu bilden. (GW8: 1314)

Aus der “Existenz dieser Sphäre” holt Musil sich seinen Gegenstand, und indem “Seele” als “eine Komplikation von Gefühl und Verstand” (GW8: 1315) betrachtet wird, gründet die Umsetzung beim Schriftsteller nicht mehr auf “Causalität”, sondern auf dem Prinzip der “Motivation” (GW8: 1321), die auf Musils Einsicht über das “innerliche Verstehen” aufbaut (GW8: 1319). Es geht hierbei z.T. um die “künstlerische Darstellung seelischer Vorgänge”, aber der “Psychologie des Dichters” ist nicht danach, aus einem beliebigen Anfang notwendigerweise jenen konkreten Endzustand zu folgern. Das Wesentliche des Seins innerhalb der Grenzen jener mikroskopischen oder unsichtbaren Existenzsphäre liegt für Musil “nicht in diesem Schein von zwangsmäßigem Nacheinander”, welcher an der Oberfläche der Erzählung in Form “äußere[r] Ereignisse” oder “psychologische Vorgänge” zu erkennen wäre (GW8: 1320), gerade weil für Musil dies das Unpersönliche eines Menschen ausmacht. Darum ist Psychologie auch “das Unindividuelle in der Persönlichkeit” (ebd.).

Das Verstehen von Zusammenhängen in dieser Sphäre, die auf Dispositionen und latenten Inhalten ruht, kommt durch einen “tieferen Grad von ‘Einfühlung’” , die z. B.,



wie es der Fall in der Novelle *Die Vollendung der Liebe* (GW6: 156–194) ist, “schon in der Liebe die Untreue als coexistent fühlbar macht” (vgl. MoE: 1321).

Eigentlich müsste man dadurch jeder Eindeutigkeit eine Zwiespältigkeit vorhalten dürfen. Jedes Wort würde dadurch, dass es als lebendiges Wort quasi wie ein Elementarteilchen ständig oszilliert, d. h. nicht statisch ist, binnen weniger Augenblicke über das Berühren des angrenzenden semantischen Feldes vom mikroskopisch Kleinen zum kosmisch großen Sinnzusammenhang sich entwickeln, je nachdem, welcher Deutungsrahmen dadurch gerade aktiviert worden ist. An dieser Stelle überschneiden sich die Poetik des Autors Musil und die dargestellte Theorie seines Helden Ulrich. Dieser muss in den Gefühls-Kapiteln kleinmütig einräumen, dass “die Sprache nicht für diese Seite des Daseins [von Gefühlen war die Rede] geschaffen ist” (MoE: 1317), und schlussendlich, dass die Gegenüberstellung von “gewöhnlichem” und “anderem” Gefühl als ausreichend zu akzeptieren ist. Daher: Im Herzen (vgl. MoE: 1316) der Wahrnehmung Ulrichs angekommen, beschaut der Erzähler die unsichtbare Zone des Seelenlebens, wo „sein Urteil“ auf einmal „so gut wie keine Rolle spielte“ (MoE: 1122). Das will heißen, dass das Ratioide dem Irratioïden endlich Platz gemacht hat. Sich der Welt “mit allen Sinnen *hingeben*”, heißt dann soviel wie, sich von etwas in ihr, für das sie als solche steht, ohne Widerstand überwältigen lassen. “*Fast* nichts” bedeutet daher die innigsten Empfindungen der Persönlichkeit von Sympathie und Antipathie.

### **15. Die Negation oder “idealistisch, analytisch, vielleicht synthetisch” (MoE: 1600)**

Über die Negation des Gewohnten in jedem Sinne gelangte das Erzählen so zum „eigenschaftslosen Kern des Selbst“ (vgl. w. o. zu Eckhart), wo der andere Zustand seine Wirkungen entfalten kann und dem Subjekt endlich bewusst wird: „Es ergriff ihn einfach alles mehr als er verstehen konnte“, heißt es, „und war fast ein Zustand“ von der vagen Qualität eines “Mitgefühls” (MoE: 1122). Was kaum bemerkbar geschieht, ist, dass das Außen längst zum Innen geworden ist. Die Welt wird im und vom Gefühl unsichtbar<sup>274</sup> aufgenommen (vgl. Weier 1968: 552f.). Die Welt wird über die Stufe, ein Objekt des Fühlens geworden zu sein, schließlich (gänzlich) ein Weltgefühl.

---

<sup>274</sup> Vgl. “Der Garten ‘stand’ um diese Linie, und ohne dass sich an den Bäumen, Wegen und anderen Stücken der wirklichen Umgebung etwas geändert hätte, wovon sie sich leicht überzeugen konnte, war alles auf diese Verbindung als Achse bezogen und dadurch in einer sichtbaren Weise unsichtbar verändert” (MoE: 1094).

Vollzieht sich also das Werden und Sein eines Gefühls ‚in‘ uns oder an uns und mit uns? So komme ich wieder auf meine eigene Beschreibung zurück. Und wenn ich ihrer Unbefangenheit Glauben schenken darf, so bekräftigen die von ihr vorsichtig durchleuchteten Verhältnisse noch einmal das gleiche: Mein Gefühl bildet sich in mir und außer mir; es verändert sich von innen und von außen; es verändert die Welt unmittelbar von innen und tut es mittelbar, das heißt durch mein Verhalten, von außen; und es ist also, mag das auch unserem Vorurteil widersprechen, innen und außen zugleich, oder zumindest mit beidem so verschlungen, daß die Frage, was an einem Gefühl innen und was außen sei und was davon Ich und was Welt sei, fast allen Sinn einbüßt. (MoE: 1277)

## 16. Der innere Raum

Die Grenze der Raumstruktur Innen–Außen, Ich–Nicht–Ich wird in der Darstellung des aZ als Grenzüberschreitung unterlaufen, aus dem Grund, weil die “Grenze” nicht zu dessen Semantik gehört, gerade weil das Ich sich darin “jenseits der Erfahrbarkeit von Grenzen” befindet (vgl. Heinz, J. 2002: 235). Die Differenz zwischen Öffentlichkeit, Allgemeinheit und Privatsphäre wird hier wieder für einen Augenblick wegretuschiert, das eine fließt in das andere vorbehaltlos über. Die Klimax der Beobachtung des Erzählers ist die vom Subjekt bewusst apperzipierte Zustandsnatur der eigenen Empfindungen.

Doch von welcher Qualität ist dieser Zustand? Blättert man in der Literatur zur Mystik ein wenig nach, ist dieser noch immer nicht deckungsgleich mit dem *anderen Zustand*, als Unio zu verstehen. Es handelt sich mehr um eine Übergangsphase, die als das “Öffnen des mitleidenden Herzens” bezeichnet wird. In der östlichen Mystik (vgl. Lossky 1976: 111) spricht man von einem „Ausweiten des Herzens für alle Kreaturen“, da es von Gott ergriffen wurde. Das „mitleidende Herz“<sup>275</sup> ist ein Ausdruck, den der

---

<sup>275</sup> Vgl. “What is repentance? He answered: A broken heart. And what is humility? He replied: Embracing a voluntary mortification regarding all things. *And what is a merciful heart?* He replied: *The burning of the heart unto the whole creation, man, fowls and beasts, demons and whatever exists • so that by the recollection and the sight of them the eyes shed tears on account of the force of mercy which moves the heart by great com- passion. Then the heart becomes weak ' ) and it is not able to bear hearing or examining injury or any insignificant sufering of anything in the creation. And therefore even in behalf of the irrational beings and the enemies of truth and even in behalf of those who do harm to it, at all times he offers prayers with tears that they may be guarded and streng- thened ; even in behalf of the kinds of reptiles, on account of his great compassion which is poured out in his heart without measure, after the example of God.*“ (Isaak von Ninive 1923: 341).

Kirchenvater und Mystiker Isaak der Syrer in seinen Schriften verwendet. Einen Verweis auf Isaak findet man z. B. bei Dostojewski in der Szene, wo Smerdjakow seinem Bruder Iwan, den Vaternord praktisch gesteht. Auf dem Tisch befindet sich, während das Gespräch läuft, das Buch des Kirchenvaters, worin Smerdjakow offensichtlich geblättert haben muss. Eine ähnliche Konstellation findet sich um Moosbrugger, der, obwohl als Lustmörder dargestellt, durch das Eckhart-Zitat eine Art Rehabilitierung erfährt (MoE: 121). Wie es bei Smerdjakow mit der Epilepsie der Fall ist, wird auch bei Moosbruggers Pathologie eine Art aZ vorausgesetzt, der jedoch im Bereich des Dämonischen anzusiedeln ist. In Ulrichs Figurenrede gefasst, bedeutet das "mitleidende Herz" mit dem ironischen Unterton eines Mannes ohne Eigenschaften „eher das Mitgefühlsverlangen einer Natur, die an nichts wahrhaft teilnehme, als wirkliches Mitfühlen“ (MoE: 1122). Wie soll ein Mensch an anderen teilnehmen, wenn er es nicht zustande bringt an sich selbst teilzunehmen, oder wie soll er andere lieben, wenn ihm die Selbstliebe abhandengekommen zu sein scheint. Wie soll man überhaupt noch lieben, wenn der Logos der Liebe unnachvollziehbar geworden ist.

### **17. Negativ vom unbestimmten Leben**

Eine ins allgemein Menschliche gerückte Veranlagung – der Mitwelt mystisch teilhaft<sup>276</sup> zu werden – wird hier von einer mitgedachten Zeitkritik, durch das Adverb "fast" signalisiert, in Frage gestellt. Jetzt erst wird der Leser darüber unterrichtet, dass jene „verletzenden Behauptungen“, die Ulrich am Abend bei Diotima über Lindner anstellte, eigentlich auf ihn selbst zu beziehen sind, wobei sie als Resultat minutiöser Selbstbetrachtungen anzusehen sind. Der Zustand Ulrichs ist immerhin 'nur fast' der des modernen Menschen, der nicht mehr im Stande ist an irgendetwas oder irgendjemandem teilzunehmen, und sich aus dieser Unfähigkeit heraus ins Leere übersteigert.

Hier möchte ich eine kleine Abschweifung einfügen, indem ich in einigen Sätzen auf Musils Dichotomie bestimmte–unbestimmte Gefühle eingehe, ausgelegt im Kapitel *Ulrich und die zwei Welten des Gefühls*, wo es um die Frage geht, wie sich diese beiden Gefühlsarten, die eigentlich jedem Gefühl als Möglichkeit unterliegen, "zur Welt verhalten". "Wenn sich ein Gefühl zur Bestimmtheit entwickelt, führt [es] zu einer

---

<sup>276</sup> Als noch ein Schlagwort aus dem Umkreis des aZs kann die "schöpferischen Teilnahme" genommen werden (MoE: 1094).

Handlung oder zu einem Beschluß [...] Entwickelt es sich hingegen zur Unbestimmtheit, so hat es anscheinend gar keine Tatkraft" (MoE: 1313). Hier könnte ein Grund dafür liegen, dass der Entschluss den Inzest tatkräftig anzugehen, egal wie oft angefangen, nichtsdestotrotz genauso oft fallen gelassen wurde. Wie kann ein unbestimmbares Gefühl zu etwas Anlass sein, dass so schwerwiegende Folgen hätte? Auf der anderen Seite ist aber das unbestimmte Gefühl das Korrelat des aZ, und es wird auch als Weltgefühl beschrieben<sup>277</sup>. Denn

das unbestimmte [Gefühl] [verändert] die Welt auf die gleiche wunschlose und selbstlose Weise, wie der Himmel seine Farben, und es verändern sich in ihm die Dinge und Geschehnisse wie die Wolken am Himmel; das Verhalten des unbestimmten Gefühls zur Welt hat etwas Magisches an sich. (MoE: 1314)

Ein anderes Merkmal des unbestimmten Gefühls ist, dass "das in seiner Unbestimmtheit und Unbegrenztheit verharrende Gefühl verhältnismäßig unveränderlich [ist]", d. h. die Eigenschaft von Zuständlichkeit aufweist. Jochen Hörisch wird auf das Wort Magie bzw. "magisch" aufmerksam und assoziiert dies natürlich mit der frühromantischen Poetologie, welche nach allgemeinem Urteil der Forschung das *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1797) eingelöst habe (Hörisch 1975: 353), sich aber, wie bereits erörtert wurde, in Novalis' *magischen Idealismus* besonders deutlich konkretisiert wiederfindet. Von dort hat man es auch nicht weit zu den neuromantischen Aspirationen Musils und der Idee einer mystischen Apperzeption, wie sie im Apperzeptor-Entwurf vorzufinden ist.

An einer Stelle der Ausführungen zum unbestimmten Gefühl wird der Mechanismus des Weltgefühls veranschaulicht, was auch mit dem 73. Kapitel *Naive Beschreibung, wie sich ein Gefühl bildet*<sup>278</sup> der Fall ist. Seinen Ausgang nehmen die

---

<sup>277</sup> Vgl. "Zu den Kapiteln über Gefühlspsychologie: das ist nicht Psychologie (in der Endabsicht), sondern Weltbeschreibung" (MoE: 1602).

<sup>278</sup> "Von der gewohnten Vorstellung ausgehend, das Gefühl sei ein Zustand, der von einer Ursache kommt und Folgen bewirkt, bin ich in der Ausführung zu einer Beschreibung geführt worden, die zweifellos einen Vorgang darstellt, wenn das Ergebnis über längere Strecken betrachtet wird. Gehe ich aber dann von dem Gesamteindruck eines Vorgangs aus und will diese Vorstellung festhalten, so sehe ich ebenso deutlich, daß zwischen benachbarten Stücken allenthalben das Nacheinander fehlt, das Einshinterdemanderen, das doch zu einem Vorgang gehört, ja sogar jede Andeutung eines Ablaufs in bestimmter Richtung. Im Gegenteil, es deutet sich zwischen den einzelnen Schritten eine wechselseitige Abhängigkeit und Voraussetzung an, ja sogar das Bild von Wirkungen, die ihren Ursachen voranzugehen scheinen. Auch Zeitverhältnisse

Gedanken Ulrichs vom Begriff “Welt des Inneren” oder “innere Welt” (MoE: 1315). Im gleichen Zug stellt er die Persönlichkeit der äußeren Welt gegenüber, mit dem Zweck, einen allgemeinen Analogismus zu erleuchten, der uns dazu veranlasst, fahrlässig vom Äußeren auf das Innere zu schließen.

Man nimmt an, daß die äußere Welt in einer Person innere Vorgänge erregt, die sie befähigen müssen, zweckentsprechend zu erwiedern; und indem man in Gedanken diese Bahn herstellt, die von einer Veränderung der Welt durch die Veränderung einer Person wieder auf eine Veränderung der Welt führt. (MoE: 1315)

Für mich wird im Zusammenhang des Weltgefühls nur dieser letzte Satz maßgebend, für das Wechselverhältnis zwischen Persönlichkeit und Welt, denn an anderer Stelle heißt es vom unbestimmten Gefühl, dass man es auch durch das Wort Stimmung wiedergeben könne, weil diese “umfassend, ziellos, ausgebreitet, untätig” sei und bei “aller Deutlichkeit etwas Unbestimmtes [enthält] und ist bereit, sich auf jeden Gegenstand zu ergießen, ohne daß etwas geschieht und ohne daß sie sich dabei ändert” (MoE: 1313).

So entspricht dem bestimmten Gefühl ein bestimmtes Verhalten zu etwas und dem unbestimmten ein allgemeines, ein Verhalten zu allem, und das eine zieht uns in Geschehen, während uns das andere bloß hinter einem farbigen Fenster daran teilnehmen läßt. (ebd.)

Es verwundert nicht, dass die Unmöglichkeit der Darstellung von unbestimmten und unbestimmbaren Gefühlszuständen (deren einer Auswuchs auch der mystische aZ ist), die Musil sich zum Ausgangspunkt und inneren Triebfeder der Poetik seiner Figuren gewählt hat, zu Schwierigkeiten und zur Unmöglichkeit bei der Umsetzung geführt hat. Auch nach Meinung vieler Kritiker musste ein solches Vorhaben kläglich scheitern (vgl. GW8: 995–1002; Reich-Ranicki 2002).

---

kommen nirgends in der Beschreibung vor, und alles das weist aus verschiedenen Gründen nun wieder auf einen Zustand hin. Ich kann also streng genommen vom Gefühl bloß sagen, daß es sowohl ein Zustand als auch ein Vorgang zu sein scheint, ebenso wie es weder ein Zustand noch ein Vorgang zu sein scheint; und eines von beiden will so berechtigt erscheinen wie das andere” (MoE: 1275).

Interessanterweise lässt sich diese tiefenpsychologische Ambition, die auf gleicher Linie liegt wie die Ambition, den aZ als Gefühl in gewissem Sinne mitunter zur strukturgebenden Vorgabe des Epischen zu nehmen (vgl. MoE: 1275), mit einem mystischen Bild Swedenborgs auflösen (MoE: 1317f.). Die innere Welt und das Innenleben, durch das Sinnbild des inneren Menschen mit seinem Gefühlslebens wiedergegeben, sieht Musil bzw. Ulrich in Analogie zu Swedenborgs Vision der Engelswelt stehen:

Wenn auch der Himmel, eben so wie die Welt, eine Folge wechselnder Ereignisse unterworfen ist, so fehlt doch den Engeln jeder Begriff und jede Vorstellung von Raum und Zeit. Obwohl sich auch bei ihnen allen Vorgänge nacheinander abspielen, in völliger Übereinstimmung mit der Welt, wissen sie nicht, was Zeit bedeutet, weil im Himmel weder Jahre noch Tage, sondern Zustandsänderungen herrschen. [...] Alle Bewegungsvorgänge in der geistigen Welt geschehen durch innere Zustandsänderungen [...] Jede Annäherung ist eine Ähnlichkeit innerer Zustände, jede Entfernung eine Verschiedenheit; Räume im Himmel sind nichts als äußere Zustände, die den inneren entsprechen. (MoE: 1318)

Die Korrespondenz zwischen äußerem Ereignis und innerem Vorgang, die Musil durch den Begriff der "Motivation" (GW8: 1052) und des "verstehenden Mitfühlers" (GW8: 1322) als Gegenstück zum epischen "ordentliche[n] Nacheinander" (MoE: 650) installieren möchte, entspringt hier dem Begriff Swedenborgs von der "inneren Zustandsänderung" und dem entsprechenden Korrelat äußerer "Bewegungsvorgänge". Zugestandenermaßen gelte dies von der geistigen Welt. Der ganze Himmel ist buchstäblich ein Weltgefühl, seine Raumgestalt entspricht den inneren Gefühlszuständen. Das Gefühl stellt sich so als Movers der äußeren Bewegung in der geistigen Welt heraus. Verlangen und Abneigung steuern die Entfernung zwischen den Einwohnern des Himmels in dieser Schilderung Swedenborg vom Engelreich. Musil meinte darin sein künstlerisches Verfahren wiedererkannt und 'Ulrichs' programmatische Abneigung gegen das "primitiv Epische" (vgl. MoE: 650) erfolgreich veranschaulicht zu haben. Es verwundert nicht, dass das Ausmaß an kritischem Unverständnis, das Musil seitens des irritierten Publikums entgegennehmen musste, nicht gering und zugleich desaströs war.

In Wirklichkeit ist aber weder das Ziel so klar noch das Mittel so genau. Man will nicht etwas gestalten u. gestaltet es sondern man gestaltet immer etwas anderes als man ursprünglich will. Die *Ungenauigkeitszonen sind auf dem ästhet. Gebiet ungeheuer groß*. Die Bedeutung der Werke lässt sich überhaupt nicht exakt feststellen. Dem einen dies, dem anderen das, dem gleichen dies u das. Dabei ist das Werk von der Macht Unerschöpflichkeit u. Unbeschreibbarkeit eines Dings. Das ideelle Werk, in dem sich Form u. Inhalt als gedeckt erweisen könnten, ist eine Fiktion. (GW8: 1303)

### **18. Eine Poetik des unbestimmten Gefühls**

Eine Poetik, die sich aus dem unbestimmten Gefühl ableiten lässt und auf dem inneren Menschen aufbaut, kann mit gewisser Modifikation mit 'Poetik der Ungenauigkeit und Seele' als ihrem Impetus auf den Punkt gebracht werden. Dadurch entsteht eine nichtssagende Spannung, deren eines Merkmal mit dem Wort Redundanz entsprechend umrissen wäre, und die vom Gefühl her als gelebte Negativität bestimmbar wird. Entsprechend würde sich bei Musil die Bezeichnung Poetik der Negativität anbieten. Julia Kristeva definiert Negativität als den vierten „Term“ der Dialektik. Hiernach geht

der Begriff der Negativität auf Hegel zurück. Es scheint, als ließe sich mit ihm die Ursache und zugleich das Organisationsprinzip des *Prozesses* denken. Die Negativität unterscheidet sich sowohl vom Nichts als auch von der Negation; sie ist ein Begriff, der die unauflöslche Beziehung zwischen einer „unsagbaren Bewegtheit“ und deren „besonderen Bestimmung“ wiedergibt; sie ist Vermittlung und Aufhebung der „reinen Abstraktionen“, von Sein und Nichts, deren Aufhebung im Konkreten, wo dann beide nur noch Momente sind. (Kristeva: 114)

Der meditative Charakter dieser Bestimmung entspricht der Oszillationskurve des Gegensatzpaares Unbestimmt-Bestimmt bei Musil im Erzählen des MoE und hat auch etwas mit dem Prozesshaften des musilschen Diskurses zu tun, das mit dem Vorgang des Setzens und wieder Zurücknehmens, des Relativierens und der Perspektivierung zu tun.

Ganz sicher hat es auch etwas mit dem Konzept des Möglichkeitsdenkens bzw. -sinns zu tun.

Als Theorie des Anders-denken-könnens kann dieser dahingehend verstanden werden, dass er den Handlungsspielraum für den konkreten Akt (vgl. altgr. *energeia*, u. *entelecheia*) für kommende Generationen freihält. Ulrich, der Möglichkeitsmensch und Utopist, ist jener kommende Mensch, dem “eine wirkliche Sache nicht mehr bedeutet als eine gedachte. Er ist es, der den neuen Möglichkeiten erst ihren Sinn und ihre Bestimmung gibt, er erweckt sie”. Ein solcher Mann ist aber *keineswegs eine sehr eindeutige Angelegenheit*” (MoE: 17). Dieser “potentielle Mensch” (MoE: 251) ist mit seiner Prozesshaftigkeit, d. h. “schöpferischen Anlage” (MoE: 16), die sich einem Werden ohne *telos* verpflichtet, seiner Unbestimmtheitsform nach reine Negativität (gottähnlich, in bezug auf den *actus purus*). Dadurch entzieht er sich jeglicher Festschreibung. Er ist als Mann ohne Eigenschaften im “Entwerden” begriffen (vgl. MoE: 753). Das heißt, der Mann ohne Eigenschaften kommt an einer Stelle seines Gedankenganges dazu, die Wirklichkeit zu depotenzieren, mit anderen Worten, ihr ihre reine Potentialität voran zu stellen<sup>279</sup>: Wenn man dem Menschen seine Eigenschaften eine nach der anderen abstreift, dann kommt man zum Substrat oder zu seinem eigenschaftslosen Selbst (in der ironischen Variante zu den Eigenschaften ohne Mann, in der mystischen zum “Ich der Mystiker”). Entkleidet man die Wirklichkeit ihrer Kausalitäten, kommt man zu ihren reinen Potenzen (vgl. auch Lossky 1976: 98f., 107), ihrem ideellen Kern (vgl. *logoi* bei Plotin), den “noch nicht erwachten Absichten Gottes” (vgl. MoE: 16, 1579) – wo alles auch anders sein könnte – dem Zustand der Welt, wo es genauso auch anders sein könnte – also dem *nihilo* vor dem *ex*, dem Tag Null – wo die Welt, wie wir sie kennen, nicht war. So kommt man zu der Absurdität, dass das Nichts nichts anderes ist als die reine Möglichkeit vor dem (aktuellen) Sein. Dieses “Nichts” hätte einen “bestimmten, wenn auch unbestimmbaren, Inhalt” (vgl. MoE: 857), also etwas von einem unbestimmten Gefühl, das man von der Welt gewinnt, bei dem “Übertritt der gefühlten Welt in die der Wahrnehmung” (MoE: 858). Dieses bestimmt-unbestimmbare Nichts, “die noch nicht Erde gewordene Wirklichkeit”, könnte mit dem Wort Gott

---

<sup>279</sup> Eine Kontextualisierung dieses Themas in Bezug auf die aristotelische Tradition kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden, erfolgt aber meinerseits ansatzweise in einer unveröffentlichten Beitragsskizze ‘Möglichkeitsmenschen [...] leben in Konjunktiven’ – Robert Musils Möglichkeitssinn als Depotenzierung des Wirklichen.



zusammenfallen, man könnte es aber auch mit „Tausendjähriges Reich“ umschreiben (vgl. MoE: 859, 861).

Die andere Richtung der Eigenschaftslosigkeit ist jene, welche in die Gestaltlosigkeit<sup>280</sup> mündet, was soviel heißt wie, (zeitkritisch) die Veränderung der Veränderung zu erfassen und zu perpetuieren. Bei Aristoteles steht: “[D]enn es gibt keine Bewegung der Bewegung und kein Entstehen der Entstehung, und überhaupt keine Veränderung der Veränderung.” (Aristoteles 1966: 262). Doch bei Musil wird gerade dieser Prozess sichtbar (gemacht) (vgl. “Bewegung der Bewegung”, MoE: 254) – die Absurdität der Reflexivität des modernen Subjektes. Das Setzen und Zurücknehmen des Gesagten, das Winden des Diskurses – denn, indem alles auch anders hätte sein können, ist der Schritt zur Aktualität und der Verantwortung für das Tatsächliche ein Wagnis, dem das moderne Subjekt sich gern entzieht. “In diese Form der Welt werde ich wie flüssiges Erz gegossen: deshalb bin ich nie ganz das, was ich tue und denke: eine versuchte Gestalt in einer versuchten Gestalt der Gesamtheit” (MoE: 1390). Doch der Mut zur Aktualität ist ebenso mit der Verantwortung für den Kausalzusammenhang beladen, der zum Verhängnis und zur Selbststrichung führen kann (vgl. Nietzsches Bezeichnung “Selbstenker”, MusA XX: 200). Der Mut zur Aktualität kann entgegengesetzt zu dem von Ulrich Vertretenen als Mut zur Selbsteinsicht, zum *Erkenne dich Selbst*, aufgewertet werden (vgl. Nietzsches Bezeichnung “Selbstkenner”, ebd.). Dieser Impuls ist an Ulrich als Gestalt tatsächlich auch verwirklicht durch die Selbstbezüglichkeit der selbstironischen Haltung, weshalb er an einer Stelle als „Zyniker“ bezeichnet wird (vgl. MoE: 135). Das Verhängnis haben wir am Beispiel des tragischen Helden Ödipus, die Selbststrichung in Kafkas *Die Verwandlung*.

Um mit Kristeva zu sprechen, das innere Prinzip von Negativität ist die gegenseitig bedingte Dynamik zwischen “Negation” und der “Negation der Negation”, ohne dass jene mit den letzteren beiden zusammenfalle, weil das zugrundeliegende Prinzip eigentlich die “Funktionsweise der Bewegung” selbst ist (Kristeva: 114). Dies entspricht Musils Dialektik von “bestimmten” und “unbestimmten Gefühlen”, einer Dialektik letztlich zwischen bestimmtem und unbestimmtem (Da-)Sein. Paradoxerweise muss das Unbestimmte, um sich frei von Bestimmungen zu wissen, in seiner

---

<sup>280</sup> Vgl. “Das Theorem der Gestaltlosigkeit” (GW8: 1368) im Essay *Der deutsche Mensch als Symptom* (1923).

Bestimmtheit/-barkeit unbestimmt bleiben. Dies entspräche völlig Ulrichs „Theorien, die alles am liebsten ins völlig Unbestimmte aufgelöst hätten“ (MoE: 475). Dadurch wird aber der daran gewonnene Diskurs mit seinem eigenschaftslosen, d. h. unbestimmten Subjekt zum „Gefangene[n] der ‚hundert Spiegel‘“ (vgl. Theierl 2000: 10), dessen Gefühl „wie durch Tausend spiegelnder Flächen“ (GW6: 156f.) gebrochen ist. Ist dieser Schritt erstmal getan, kann das negative Wissen als gleichwertig zum positiven Wissen zur Betrachtung kommen, das irratioide Gebiet mit dem des Ratioiden sich auf Augenhöhe begegnen (dürfen). So wäre unter der Dominanz des propositionalen Wissens auch ein Platz für das nichtpropositionale gefunden (vgl. Vorbemerkungen).

Eine grundlegende Frage dazu findet sich im 38. Kapitel ausformuliert: Wie wäre „diese Übertragung unseres theoretischen Verhaltens auf das praktische“ Verhalten denn zu gestalten? Ulrich wusste schon damals bloß, „daß es wirklich noch unklar sei“ (MoE: 1039). Es sollte in die Richtung eines „Suchen des Gefühls“, ähnlich dem Suchen der Wahrheit“ gehen, „nur daß es da nicht auf Wahrheit ankam“ (ebd.). Außerordentlich wichtig erscheint, dass die Position, die Ulrich bezieht, aus einem idealistischen Hoheitsanspruch hervorgeht, nämlich aus „seiner *unverantwortlichen Unbedingtheit* jede Berührung mit der Erde“ zu verschmähen (ebd.). Einigen möglichen Antworten dieser Ausgestaltung einer m. E. im stillen durchgeführten Revolution seitens Musils als Intellektuellen kann der Leser im Kapitel *Nachdenken* antreffen, wo von „Aktivismus“ und „dem rechten Leben“ die Rede ist, und wo dem Bemühen um eine „Ordnung des Ganzen“ Ausdruck verliehen wird, und es auch um die Gewinnung „dünne[r] Blättchen [...] der Wahrheit“ geht (MoE: 1181). Endgültig heißt es aber auch dort, dass es „eine Eigentümlichkeit dieser Art von Gedanken [war] daß sie keinen Fortschritt zur Wahrheit besaßen“ (MoE: 1181). „Es ist ebensowohl eine Steigerung wie ein Verlieren in diesem Eindruck. Man ist mit allem verbunden und kann an nichts heran“ (MoE: 751). Besonders der Philosophie des Unbestimmten haftet ein Hauch von Mystik an, ganz konkret entspringt sie dem Weltgefühl des mystischen aZ. Es gibt mystische Übereinkünfte bzw. Analogien zwischen allen Bereichen der Gedanken- und Gefühlswelt: „Wessen Gedanke nur einmal die Brücke zur Mystik überschritten hat, kommt nicht davon, ohne ein Stigma auf allen seinen Gedanken“ findet sich bei Nietzsche (MusA XIV: 22).

Und trotzdem oder gerade darum fasste Ulrich am Abend bei Diotima *halbwegs* eine Entscheidung: „[W]ill man das andere ganz sein, so muß [man] wie bei einem

tödlichen Abenteuer vorher auf das Leben verzichten, denn man kann sich nicht vorstellen, wie es weitergehen wird! Er hatte Lust dazu und fürchtete es in diesem Augenblick nicht mehr” (MoE: 1039) Diese Gedanken kreisten um den Entschluss, seine Gefühle für Agathe endlich zuzulassen (vgl. MoE: 575f.).

### **19. “Die Kunst der Erhebung über das Wissen” (MoE: 826)**

“Die Kunst der Erhebung über das Wissen muß neu geübt werden” (MoE: 826) heißt es an anderem Ort, dafür nimmt Musil über Ulrich den Begriff des Glaubens wieder auf: “Ohne Zweifel war er ein gläubiger Mann, der bloß nichts glaubte [...] es gilt also heute, diese Verbindung [zwischen Wissen und Glauben] neu aufzurichten” (MoE: 826). Das Vorhaben belegt er mit dem Namen des “wahrhaft experimentellen Lebens” (ebd.). Doch alles, was Ulrich theoretisch vollzieht, ist lediglich als Ergänzung zu einer Grundstimmung Nietzsches zu verstehen, die wie folgt erläutert wird: „Nein! Das Leben hat mich nicht enttäuscht! Von Jahr zu Jahr finde ich es [...] begehrenswerter und geheimnisvoller, –von jenen Tag an, wo der große Befreier über mich kam, jener Gedanke, dass das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe“ (KSA3: 552). Und auch Nietzsches Traum: „Wir aber wollen die Dichter unseres Lebens sein“ (KSA3: 538) Das *Geheimnisvolle* des Lebens, aus dem oben angeführten Nietzsche-Zitat, finden wir bei Ulrich also ins Mystische, ja sogar christlich Mystische, augenblickshaft ausgeweitet, um es im nächsten Augenblick umgewertet und fallengelassen wiederzufinden.

Mit dem Wort *Glauben* verbindet Ulrich ja nicht “jenes verkümmerte Wissenwollen, die gläubige Unwissenheit”, sondern “die wissende Ahnung, etwas, das weder Wissen, noch Einbildung ist, aber auch nicht Glaube, sondern eben ‘jenes andere’, das sich diesen Begriffen entzieht” (MoE: 826). “Jenes andere” aber bleibt unbestimmt, festzumachen ist es bloß an der Bewegung seiner Bewegung, an dem, was man früher Geist nannte.

Das Auflösen des Diskurses ins Unbestimmte mündet hier ins Unbezeichnenbare. Es ist eine Poetik der „gewollten Unklarheit“ (GW8: 1358) und „tiefen Unbestimmtheit“ von Worten wie „Liebe, Schau, Erweckung“ (GW8: 1093). Doch ungleich dem typischen modernen Menschen stellt Ulrich einen atypischen Prototyp dar, der in den ersten Schaffensphasen des Romans *Anders* heißen sollte. Die zu Schein werdende Ähnlichkeit Ulrichs mit anderen Protagonisten (z. B. Diotim, Clarisse oder sogar Moosbrugger) oder

seine intertextuelle Bezüglichkeit zur faktualen Realität erfährt ständig Ergänzung, Umwandlung, Variation und wird ein Paradigma des musikalischen Improvisierens. Das ständig sich verflüchtigende Unbestimmte wird langsam zum Imaginarium, das Musil im Gewand einer epistemologischen Wahrheit mit der  $F_U$  poetisch vorschwebt (MoE: etwa 254 u. 1039) und kann nur mithilfe eines subjektiv-idealistischen Improvisationsflusses (vgl. GW8: 1028), d. h. im Prozess der Annäherung an das Gefühlte (vgl. MoE: 559), interpretiert werden. Dies führt uns Musils poetologisch-normativen Vorsatz vor Augen, der Dichter solle *fühlbar machen* (vgl. GW8: 979).

Dem gegenüber steht “die vergebliche Aktualität des Lebens”, der man Widerstand zu leisten habe, soviel ist auch Ulrich klar (vgl. MoE: 873), und auch hier geht es ihm um “die Möglichkeit und Bedeutung einer *anderen Art zu leben*” (MoE: 875).

Das, was hier gelingen soll, ist die große Antwort auf die großen Fragen des modernen Menschen, die Musil als Hauptfrage gegen Ende des 38. Kapitels in den Raum stellt: “Wir möchten doch ohne Zweifel daraufkommen, wozu wir da sind, das ist eine Hauptquelle aller Gewalttaten der Welt“ (MoE: 1038).

Es gibt sogar eine Stelle im 22. Kapitel des zweiten Buches *Von der Koniatowski'schen Kritik des Danielli'schen Satzes zum Sündenfall. Vom Sündenfall zum Gefühlsrätsel der Schwester*, welche dem Wortlaut nach als Ergänzung zu den fehlenden Satzteilen dienen könnte:

Ulrich wußte jetzt genau, wo die Schwäche seiner Überlegungen stak. ‘Was soll es denn bedeuten, [...] auch noch ein Ergebnis zu verlangen, das darüber, dahinter, darunter sein soll?! Soll das wohl eine Philosophie sein? Eine alles umfassende Überzeugung, ein Gesetz? Oder Gottes Finger? Oder an seiner Statt die Annahme, daß der Moral bisher eine ‘induktive Gesinnung’ gefehlt habe, daß es viel schwerer sei, gut zu sein, als man geglaubt habe, und daß dazu eine ähnlich endlose Zusammenarbeit vonnöten sein werde wie überall in der Forschung? Ich nehme an, daß es keine Moral gibt, weil sie sich nicht von etwas Beständigem herleiten läßt, sondern daß es nur Regeln zur unnützen Aufrechterhaltung vergänglicher Zustände gibt; und ich nehme an, daß es kein tiefes Glück gibt ohne eine tiefe Moral: dabei scheint es mir aber ein unnatürlicher, bleicher Zustand zu

sein, daß ich darüber nachdenke, und es ist überhaupt nicht das, was ich will!’  
(MoE: 873f.)

Über die Suche nach einem festen Referenzpunkt des moralisch-ethischen Seins, der im Vorangegangenen als das “nur eine Prinzip”/“unsichtbare Prinzip” identifiziert wurde, spannt sich der Bogen, welcher die gesetzte Identität zwischen Sein und Selbst um die Kategorie eines möglichen Seins erweitert. Diese Schnittstelle besetzt die Philosophie der Unbestimmtheit, erfüllt die Idee eines negativen Wissens und trägt die Poetologie der Negativität, wobei ihnen allen etwas Mystisches anhaftet. Das andere Ufer erreicht der allzu genaue Leser des MoE eigentlich nie, weil der Fragment gebliebene Text uferlos bleibt. Als *telos* der Reflexivität (und des anderen Lebens) kann immerhin der aZ gelten. Der als “Dauerzustand” angestrebte aZ ist als eigentlicher moralischer (ethischer) Maßstab anzusetzen (vgl. MoE: 869). Denn das, was Ulrich Agathe sagen wollte und was am Abend bei Diotima untergegangen, war ist noch eine Definition von Moral – “Moral ist Zuordnung jedes Augenblickszustands unseres Lebens zu einem Dauerzustand” (ebd.).

Aber wie geschieht es, dass die Idee vom aZ, durch Agathes Eintritt in Ulrichs Leben, plötzlich eine derart tabuisierte Modifikation erfährt? In den Essays konnte man ja nachlesen, dass eine nackte Mutter oder Schwester für den Künstler erstmals eine nackte Frau ist (vgl. GW8: 978). Wie ist das Bewusstsein des Helden Ulrich geartet, dass ihm Derartiges vorschwebt? In den folgenden Gedanken Ulrichs vollzieht sich bereits ein Übergang, der dem Zuzug Agathes in seine Wohnung einen nicht mehr zu verharmlosenden Unterton gibt.

In der Tat hätte er sich weit einfacher fragen können: ‘Was habe ich auf mich genommen?’ und er tat es nun auch. [...] Was hatte er also da wirklich auf sich genommen und versprochen? Er strengte sich an. Er wußte, daß er nicht nur im Scherz, wenn auch nur als Vergleich, den Ausdruck ‘Tausendjähriges Reich’ gebraucht habe. Wenn man dieses Versprechen ernst nahm, kam es auf den Wunsch hinaus, mit der Hilfe gegenseitiger Liebe in einer so gehobenen weltlichen Verfassung zu leben, daß man nur noch das fühlen und tun kann, was diesen Zustand erhöht und erhält. Daß es eine solche Verfassung des Menschen

in Andeutungen gebe, galt ihm als eine Gewißheit, solange er denken mochte. Das hatte als die 'Geschichte mit der Frau Major' begonnen, und die späteren Erfahrungen waren nicht groß, aber immer die gleichen gewesen. (MoE: 874)

Bereits hier lässt sich hinter der Unbestimmtheit eines anderen Zustandes, dem Garanten für ein vorsätzlich anderes Leben in der Liebe des kommenden Reiches Gottes, dessen andere Seite der Ausdruck "seraphische Liebe" darstellt (MoE: 877), eine Ambivalenz erspüren. Die geht darin auf, dass das Gebot der Nächstenliebe, "die ideale Forderung, seinen Nächsten zu lieben" in Ulrichs Interpretation, "unter wirklichen Menschen" zwei Deutungsweisen zulässt, sodass sie in zweierlei Form Ausdruck findet. Einmal "daß man seine Mitmenschen nicht leiden kann", und zweitens "daß man zu ihrer einen Hälfte in sexuelle Beziehung gerät" (vgl. MoE: 876). Das hier noch lapidar scherzhaft Gemeinte erfährt eine für den Leser eher unerwartete Zuspitzung im Bezug auf die Schwester, Agathe. Das drückt dann eine Stelle des MoE, die zum beliebten Gemeinplatz der Musilforschung geworden ist, wie folgt aus:

Aber wer das, was zwischen diesen Geschwistern vorging, nicht schon an Spuren erkannt hat, lege den Bericht fort, denn es wird darin ein Abenteuer beschrieben, das er niemals wird billigen können: eine Reise an den Rand des Möglichen, die an den Gefahren des Unmöglichen und Unnatürlichen, ja des Abstoßenden vorbei, und vielleicht nicht immer vorbei führte; ein 'Grenzfall', wie das Ulrich später nannte, von eingeschränkter und besonderer Gültigkeit, an die Freiheit erinnernd, mit der sich die Mathematik zuweilen des Absurden bedient, um zur Wahrheit zu gelangen. Er und Agathe gerieten auf den Weg, der mit dem Geschäfte der Gottergriffenen manches zu tun hatte, aber sie gingen ihn, ohne fromm zu sein, ohne an Gott oder Seele, ja ohne auch nur an ein Jenseits und Nocheinmal zu glauben; sie waren als Menschen dieser Welt auf ihn geraten und gingen ihn als solche: und gerade das war das Beachtenswerte. (MoE: 761)

Interessanterweise verbindet Ulrich mit dem Inzest ein erlösendes Moment und meint irgendwo in diesem grenzüberschreitenden Akt<sup>281</sup>, die große Moralfrage gleichermaßen beantwortet zu finden. Ja, es scheint mit dem Tabubruch würden sich das große Warten und die große existentielle Not, in der er sich befand, bevor er “Urlaub von seinem Leben” genommen hatte, auflösen (MoE: 256f.). Es verband sich damit auch das Gefühl, der peinlichen Not entkommen zu sein. Er sah sich damals schon darin bestärkt, dass “der Tag gekommen war, wo man beginnen muß seinen letzten Willen zu leben” (MoE: 256).

[Indes] er nichts tat, was der Person entsprach, die er immerhin bedeutete, und es mit Absicht nicht tat, wartete er. Er wartete hinter seiner Person, sofern dieses Wort den von der Welt und Lebenslauf geformten Teil eines Menschen bezeichnet, und seine ruhige, dahinter abgedämmte Verzweiflung stieg mit jedem Tag höher. Er befand sich in dem schlimmsten Notstand seines Lebens [...] (MoE: 256f.)

Doch korrespondiert Ulrichs Selbstmordwunsch mit nichts anderem als jenem Grundverlangen, das Nietzsche als “die Erlösung des Menschen von sich selber” formuliert (MusA XXI: 94). Für dieses Vorhaben sah Nietzsche, als eine der unzähligen Inspirationsquellen Musils, auch einen “Zustand” vor, den er “dionysisch” nennt. Musil zieht sogar selber die Parallele zwischen dem “dionysischen Taumel Nietzsches” und dem aZ (vgl. GW8: 1393). Theierl beschreibt den dionysischen Zustand bei Nietzsche als “Befreier”, weil der Mensch in diesem

aus der Enge des individuellen Bewußtseins heraustritt, seine Verwandtschaft mit allem Lebendigen erkennt und eins mit dem schöpferischen Urgrund wird. Dieser Erösungsmechanismus, in dem ‘das Leiden des Menschen an sich selber’ aufgehoben, in die Lust am Ganzen verwandelt wird, trägt unverkennbar mystische Züge (Theierl 2000: 11).

---

<sup>281</sup> Weiterführendes zum Thema Grenzüberschreitung findet sich im Sammelband von Ebert, Lisanne u. a. (Hgg.) (2011): *Emotionale Grenzgänge. Konzeptualisierungen von Liebe, Trauer und Angst in Sprache und Literatur*, Würzburg: Königshausen & Neumann; sowie Heinz (2002) und Gruber, Bettina (2002): “Vom Umbau des Subjekts. Variationen des klassischen Subjektkonzeptes in der Literatur der Moderne”, in: Lauterbach, Dorothea u. a. (Hgg.): *Grenzsituationen. Wahrnehmung, Bedeutung und Gestaltung in der neueren Literatur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, hier: S. 25–45.

Noch eine Parallele ist, dass Nietzsche nicht vordergründig Erkenntnis vermitteln, sondern das Erfassen dieses befreienden Zustandes will. Dieser beruht, genau wie der aZ, auf einem gesteigerten Empfindungsvermögen jenseits konkreten gedanklichem Inhalt oder klarem Ziel (vgl. ebd.). „Das Medium der Übertragung des ‘Zustands’ auf andere ist nicht die diskursive Darstellung“, schreibt Theierl “sondern, der ‘geschriebene und gemalte Gedanke’ d.h. das im ‘Zustand’ geschaute Bild” (ebd.: 12). Die Verwandtschaft zwischen dem nietzscheanischen und dem musilianischen Zustand liegt auch im rezeptionsästhetischen Sinne im Versuch, durch das Medium der Schrift dem Leser eine (vielleicht schöpferische) Teilhabe am Zustand zu ermöglichen, wie auch auf eine präzise Wegbeschreibung zu diesem hinzuarbeiten. Theierl meint auch, dass die verschiedenen Begrifflichkeiten, die Nietzsche heranzieht um den Zustand zu bezeichnen, in keinem logischen, sondern in einem mystischen (Verweisungs-)Zusammenhang zu einander stehen. Die Logik des Diskurses erklärt sich aus dem Nachvollzug im “Selbsterleben des ‘Zustands’” (Theierl 2000: 13 u. GW8: 1018). Die intertextuelle Schnittstelle zwischen Nietzsches Philosophie und Sprache und Musils Schaffen ist ein riesiges Feld, das hier und da von der Forschung bereits in Angriff genommen wurde, nichtsdestotrotz weiterhin von Leerstellen geprägt ist.

## **20. Agathe oder sie (vgl. GW7: 974)**

Im nächsten Schritt wechselt der Erzähler zu Agathe und inspiziert mit großer Sorgfalt ihr Gewissen. Das heißt, für die Erzählerinstanz ist dies eine Kategorie, durch die etwas zu veranschaulichen gesucht wird. Die Moral scheint am wahrscheinlichsten. Es wird vielleicht nicht sofort einsichtig, aber das Gewissen ist eine primär religiös–christliche Vorstellung, die parallel dazu, durch die Zeiten hindurch, von ethischen Konzeptionen ergänzt wird (vgl. Röm 2,15 u. 1.Tim 1,5–6). Es kann hier noch einmal auf die Unterscheidung zwischen Moral und Ethik hingewiesen werden, die Musil an mancher Stelle vollzieht, ohne sie jedoch konsequent einzuhalten, und dadurch natürlich Verwirrung stiftet. Expliziert wird diese Dichotomie am konkretesten im Essay *Das hilflose Europa oder Reise vom Hundersten ins Tausendste* (1922). Analog zur Unterscheidung zwischen Theologie und Mystik verläuft für Musil das Andersgeartetsein von Moral und Ethik (GW8: 1092f.). Zur ‘Mystik’ zählt Musil auch das “unmystische



Schrifttum” der Essayisten von “Kungfutse bis Emerson” (ebd.). Moral ist für ihn ihrem Wesen nach Vorschrift, und dadurch im eigentlichen Sinne mit ihren Erlebnissen an das ratioide Gebiet gebunden (ebd.). Währenddessen zählt Musil zu den “eigentlich ethische[n] Erlebniss[en] [...] das der Liebe oder der Einkehr” (ebd.). “Auch in Christus war ein äußerer und ein innerer Mensch, und alles, was er in bezug auf äußere Dinge tat, tat er vom äußeren Menschen aus, und stand dabei der innere Mensch in unbeweglicher Abgeschiedenheit’, sagt Eckhart” (GW8: 1093, MoE: 121).

Vermuten lässt sich daher bloß, dass Moral als von einer höheren Instanz eingeführte Ordnung der Sittlichkeit zu verstehen ist, das Ethikverständnis aber als diese Sphäre der Moralität übergreifend zu nehmen wäre. Moral wäre so der Garant der zu gewährleistenden gemeinschaftlichen Ordnung: Diese Logik nachverfolgend, wäre es nur moralisch, Moosbrugger als Verbrecher zu verurteilen. Doch ethisch dürfte man darüber hinaus auch dieses Urteil in Frage stellen, um zusätzlich dazu die Frage nach der Motivation oder den mildernden Umständen zu stellen. Dürfte man danach noch einen Schritt darüber hinaus in die Sphäre des Mystischen wagen, dann könnte man sogar behaupten, dass Moosbrugger auf seine Weise weiterhin als ein guter Mensch zu gelten hat (vgl. MoE: 121f.).

Zurück zu Agathes Gewissen. Wie mit dem Begriff der Moral spielt auch hier der abstrakte Autor durch den Erzähler mit dem Begriff des Gewissens. Aber wie? Diese Passagen enthalten einen dezent ironischen Ton, so dass das Gewissen doppelbödig erscheint. Agathes subjektive Auffassung wird gegen eine bürgerlich-geläufige ausgespielt, wobei eine Intention mitklingt, die einen moralischen Grundsatz fordert. Ist es der kantische Imperativ, oder doch die “moralische Fantasie”<sup>282</sup> (MoE: 1028f.)? Es soll sich aber auch zeigen, wie Agathe immer schon sich “von der Erfüllung gesellschaftlicher Rollenzumutungen” zu “emanzipieren” wusste (vgl. Hörisch 1975: 358). “[D]enn sie

---

<sup>282</sup> Vgl. „Von den Eingebungen der ungewöhnlichen Menschen bis zum völkerverbindenden Kitsch bildet das, was Ulrich die *moralische Phantasie nannte*, oder einfacher das Gefühl, eine einzige, jahrhundertealte Gärung ohne Ausgärung. Ein Wesen ist der Mensch, das nicht ohne Begeisterung auskommen kann. Und Begeisterung ist der Zustand, worin alle seine Gefühle und Gedanken den gleichen Geist haben. Du meinst, beinahe im Gegenteil, sie sei der Zustand, wenn ein Gefühl übermächtig stark sei, ein einziges, das Hingerissensein! die anderen zu sich hinreißt? Nein, du hast darüber gar nichts sagen wollen? Immerhin, es ist so. Es ist auch so. Aber die Stärke einer solchen Begeisterung ist ohne Halt. Dauer gewinnen die Gefühle und Gedanken nur an einander, in ihrem Ganzen, sie müssen irgendwie gleichgerichtet sein und sich gegenseitig mitreißen. Und mit allen Mitteln, mit Rauschmitteln, Einbildungen, Suggestion, Glauben, Überzeugung, oft auch nur mit Hilfe der vereinfachenden Wirkung der Dummheit, trachtet ja der Mensch, einen Zustand zu schaffen, der dem ähnlich ist. Er glaubt an Ideen, nicht weil sie manchmal wahr sind, sondern weil er glauben muß. Weil er seine Affekte in Ordnung halten muß“ (MoE: 1037).

hatte sich einen zu großen Schwung genommen und fühlte sich wie eine Frau, die auf einer Schaukel steht, dem Urteil ausgesetzt“ (MoE: 1122) Rein gemüthhaft ergeht es Agathe zu der Zeit, was aus den Schilderungen hervorgeht, und was auch der Erzähler betont “auf ihre Art, nicht viel anders” (MoE: 1122) als Ulrich, und das soll den Eindruck bekräftigen, dass sie als “Frau ohne Eigenschaften” ihrem Bruder ebenbürtig ist. Dabei steht Agathe ihrem Namen nach auch für *Agathon*, das höchste/ überseiende Gut/e Plotins (und Platos, vgl. Halfwassen 2006: 245), das mit dem Eine gleichgesetzt ist (ebd.: 23, 244). Ausgedeutet wird es als das „Prinzip des Seins und der Erkenntnis“ (ebd.: 245). Es wird apophatisch bestimmt, als unbestimmbare und jeglicher Erkenntnis sich entziehende absolute Transzendenz über dem Sein (ebd.: 22f.). Die Unio eines Mannes ohne Eigenschaften mit einer Frau ohne Eigenschaften, die das Erkenntnisprinzip des Höchsten repräsentiert und gleichzeitig mit dem höchsten Sein bzw. dem Urgrund zusammenfällt, ist so tatsächlich im Einzug der Geschwister ins Reich Gottes versinnbildlicht.

## **21. Ihr Gewissen**

Den breiteren Kontext der moralischen Betrachtungen, die der Erzähler seinerseits anstellt, bildet hier das inzestuöse Verlangen, das auf seine unterschwellige Art alles durchzieht, stets durch den Wunsch nach Stillung und Befriedigung motiviert. Wie gelungen Musil als Autor das Inzestmotiv im Allgemeinen motiviert hat, ist schwer zu beantworten, sicherlich aber einer näheren Betrachtung wert. Einer der fragwürdig erscheinenden Punkte der bei Musil vertretenen Betrachtungsweisen, konkret der einen, die bei Ulrich zu Tage tritt, und welche auf Multiperspektivismus und der einhergehenden Relativierung von Moralvorstellungen gründet, ist eine ironisch anmutende, dennoch vorsätzlich sich manifestierende Disposition zur Missdeutung und Verfälschung der Tradition (vgl. in diesem Sinne auch Gerda und Hans, MoE: 549–563). Zur Veranschaulichung kann auch auf die Verwendung des Begriffes der Askese im MoE verwiesen werden. Im Kontext der Figurenkonstellation Diotima–Arnheim, die auf der Erwägung von Ehebruch aufbaut, kommen beide Figuren auf die Ausformulierung eines moralischen Grundsatzes, den man unter der Bezeichnung “heldische Askese” festhalten kann und die den konservativen Standpunkt wiedergibt, der den “Sinn für das tiefe moralische Geheimnis der Person”, das “heute fast allgemein verlorengegangen sei” weiterhin beherbergt.

Dieses Geheimnis besteht darin, daß man sich nicht alles gestatten darf. Eine Zeit, in der alles erlaubt ist, hat noch jedesmal die in ihr gelebt haben unglücklich gemacht. Zucht, Enthaltbarkeit, Ritterlichkeit, Musik, die Sitte, das Gedicht, die Form, das Verbot, alles das hat keinen tieferen Zweck, als dem Leben eine eingeschränkte und bestimmte Gestalt zu verleihen. Es gibt kein grenzenloses Glück. Es gibt kein großes Glück ohne große Verbote. Selbst im Geschäft darf man nicht jedem Vorteil nachlaufen, sonst kommt man zu nichts. *Die Grenze ist das Geheimnis der Erscheinung, das Geheimnis der Kraft, des Glücks, des Glaubens und der Aufgabe, sich als winziger Mensch in einem Universum zu behaupten.* (MoE: 502)

Die gläubige Askese bedeutet derart allgemein die Sinnfindung in der Entbehrung. Die Moderne zeichnet jedoch grundsätzlich ein anderes Motto aus: Es ist die Sinngebung im Ausschweiften, und für diesen Pol stehen Ulrich und Agathe, die somit einen Gegenentwurf zu Diotima–Arnheim Komplex verkörpern. Einen zwar hoch idealistischen<sup>283</sup>, dadurch aber nicht minder fragwürdigen Entwurf. Das Verständnis für die traditionellen Wertvorstellungen ist dermaßen unnachvollziehbar geworden, dass es ins Komische, wenn schon nicht ins Absurde gerückt wird. Im Zuge einer ironischen Umwertung aller geläufigen Werte beschreibt der Erzähler Agathes Gewissen paradoxerweise als “bedrückt, wenn ihm der Aufschwung fehlte” (MoE: 1122). Normalerweise würde man ja annehmen, dass ein Gewissen durch einen zu großen Aufschwung der Gefühlswelt und den diesem entgegen zu haltenden Widerstand bedrückt ist, und nicht umgekehrt. Ironisch heißt es weiter, man könne ”in Veränderung

---

<sup>283</sup> Vgl. “Diese plumpe Angriffsgebärde eines schweren Tiers, das seine Beute mit dem ganzen Körper niederdrückt, ist jedoch berechtigterweise der Grund und Leibausdruck des Kapitalismus, und so zeigt sich darin der Zusammenhang zwischen den Besitzenden des bürgerlichen Lebens und den Besitzern von Erkenntnissen und Fertigkeiten, zu denen es seine Denker und Künstler gemacht hat, während abseits *Liebe und Askese* als ein einsames Geschwisterpaar stehen. Und sind diese Geschwister, wenn sie beisammen stehn, nicht ziellos und zwecklos, im Gegensatz zu den Zielen und Zwecken des Lebens? Es stammen aber die Namen Ziel und Zweck aus der Sprache der Schützen: Bedeutet also ziellos und zwecklos in seinem ursprünglichen Zusammenhang nicht soviel wie kein Tötender sein? So kommt man bloß dadurch, daß man die Spur der Sprache verfolgt – eine verwischte, aber verräterische Spur! – schon darauf, wie sich allerorten der roh veränderte Sinn an die Stelle von bedachtameren Beziehungen gedrängt hat, die ganz verlorengegangen sind. Es ist das wie ein überall zu fühlender, nirgends zu fassender Zusammenhang; Ulrich verzichtete darauf, ihm noch weiter redend zu folgen [...]” (MoE: 559).

eines Sprichworts” sagen, „daß ein schlechtes Gewissen beinahe ein besseres Ruhekitzen darbietet als ein gutes, sofern es nur schlecht genug ist!” (ebd.).

Das Außer-Kraft-Setzen des Gewissens ist einem intimen Abwehrmechanismus der menschlichen Psyche geschuldet, der als “unablässige Nebentätigkeit des Geistes” bezeichnet ist und in der Absicht liegt, “aus allem Unrecht, in das er verwickelt ist, ein gutes persönliches Gewissen als Abschluß zu gewinnen” (1123). Dasselbe ‘moralische’ Prinzip ist bereits zu Anfang des Romans mit der Abkürzung “PDUG” wiedergegeben.

Das Prinzip des unzureichenden Grundes!” [...] Sie [...] werden wissen, was man unter dem Prinzip des zureichenden Grundes versteht. Nur bei sich macht der Mensch davon eine Ausnahme; in unserem wirklichen, ich meine damit unserem persönlichen Leben und in unserem öffentlich-geschichtlichen geschieht immer das, was eigentlich keinen rechten Grund hat. (MoE: 134)

Damit wäre die Suche nach “einem Grund” (vgl. vorangegangenes Kapitel) bzw. die Prinzipienfrage beantwortet. In diesem Sinne ist Agathe mit ihrer sexuellen Freizügigkeit unmoralisch, genau wie Ulrich mit der seinen unmoralisch ist. Trotzdem arbeitet das Erzählen immerfort auf einen Höhepunkt hin, wo die Freizügigkeit der Sexualität auf den Kreis der Familienangehörigen ausgeweitet werden soll – auf den vermeintlichen “Grenzfall” hin. Womöglich hat das etwas mit dem Einfluß Nietzsches zu tun, für den auch die Utopie “Übermensch” ein anderer Name für den “Zustand” ist (vgl. Theierl 2000: 12ff.). Indes gewinnt das Gemüt, im weiteren Verlauf, – Agathes inneren Menschen vor Augen, – den notwendigen “ungemessenen” Frei- und Spielraum. Die Gefühle, die in Agathe dann bei den “Weltausflügen” mit ihrem Bruder und ihrem gemeinsamen “Durch-die-Menschen-Streifen” hochkommen, waren dadurch “zarte Einsamkeit”, “himmelhoher Hochmut” und eine “schwer zu fassende[n] Verantwortung” (vgl. MoE: 1123). Dieser innere Mensch wird durch die Gleichschaltung des Gewissens mit den Einflüsterungen der unbestimmten lustvollen Erregtheit langsam eingestimmt, diesen nachzugeben. Die “verletzten bürgerlichen Verpflichtungen” ängstigten dadurch nur noch “wie ein fern und roh andringendes Geräusch; sie waren unwichtig wenn nicht unwirklich” (vgl. ebd.).

## **22. Negative Utopie**

Dadurch, dass die Wirklichkeit unwirklich empfunden wird, kann die Steigerung erfolgen, mit der das Subjekt sich endlich der Unwirklichkeit bemächtigt (vgl. MoE: 1123), um seine Utopie, wie immer diese angelegt sein mag, zu verwirklichen. Was hier bewusst gemacht wird, ist, dass der verführerische Diskurs, der sich einmal über den aZ positiv begründet hat, sich partiell durch diese bekundete Abzweigung ins Inzestuöse selber unter dem ethischen Aspekt z.T. unterläuft, dann aber auch z.T. eine neue ungeahnte Übersteigerung bzw. Überwindung erfährt\*. Mit diesem Kapitel und der darin enthaltenen Prämisse einer koheränzbrechenden Pervertierung eines tradierten Sinnzusammenhangs, wie es das Gebot "Liebe deinen Nächsten" ist, geschieht der diskursive Aufbruch der zwei Subjekte Agathe und Ulrich als "Verbrecher", nicht nur ins "Tausendjährige Reich", sondern auch in das postapokalyptische Zeitalter – die Postmoderne. Dass es Agathe diesmal nicht anders erging, sagt, dass auch sie diesmal "überbereit" war. Ihr erschien die Welt in diesem ambivalenten Zustand der "Rührung", den sie mit Ulrich teilte und der sie verband, als "eine ungeheuere Ordnung, die zuletzt nichts ist als eine ungeheuere Absurdität" (MoE: 1123).

In dieser nicht ganz einwandfreien Stimmung der Teilnahme an anderen Menschen, die nebeneinander gleichzeitig Zuneigung und Abneigung vertrug und in einem wie ein Regenbogen schwebenden Zustand erfolgte, stellt Ulrich die Kernfrage des Kapitels, die "bezeichnend für ihr Verhalten zueinander und zu ihrer Umwelt war": "Was bedeutet eigentlich der Auftrag 'Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!'" (MoE: 1123).

## **23. Brüderlein und Schwesterlein (MoE: 908, 944) oder er und sie (GW7: 974)**

Die Passagen des daraus sich entwickelnden Gesprächs zwischen den Geschwistern enthalten einen an der Grenze zum Flirt verlaufenden Meinungs austausch. Die mit der obigen Frage aufgemachte Problemstellung ist inhaltlich weniger interessant und lässt sich unter wenigen Stichpunkten zusammenfassen. Der erste Teil, "Liebe deinen Nächsten" bedeutet wohl, so die Vermutung, implizit auch den Fernsten und Allerunnächsten gleichermaßen zu lieben. Und der zweite Teil des christlichen moralischen Imperativs, "wie dich selbst", bleibt rätselhaft, denn Ulrich ist davon überzeugt, er würde sich selbst gar nicht lieben und stünde damit in schroffen Gegensatz

zu der Mehrheit der Leute. Wogegen Agathe einwendet: “Wenn du dir selbst nicht genug bist, wie sollte gar ich es dir sein?” (MoE. 1123).

Dabei sagte sie dies “in einem Ton, der zwischen dem heiter ertragenen Schmerzes und höflichen gewendeten Gespräches lag” (ebd.). Ulrich seinerseits tat so, als überhörte er dieses Flattern, blieb am Allgemeinen haften, wobei sein Blick “steif ins Weite”gerichtet war (ebd.). Ulrich nimmt einen Neuanlauf und versucht seinen Gesichtspunkt zu präzisieren, man liebe sich selbst bloß darum am meisten, weil man sich selbst am geringsten kenne würde. Daraus wäre zu schlussfolgern, man solle seinen Nächsten lieben “ohne ihn zu kennen (und unter allen Umständen)” (MoE: 1124). Doch, dann wendet er es wieder ins Scherzhafte, indem jeder Nächstenliebe der Keim des “Erbübel[s]” innewohnt, “vom Baume der Erkenntnis zu essen!” (MoE: 1124). Nach einem heiteren Hin und Her zwischen den Geschwistern, wo als Zugewinn die Einsicht betrachtet werden kann, dass Nächstenliebe auch bedeute, jemanden zu lieben, obwohl man ihn kenne, heißt es von der “Munterkeit dieses Wortwechsels”, sie sei “erkünstelt” (ebd.).

Trotzdem diene auch er der Aufgabe, die Grenzen eines Gedankens, und eines Gefühls, auszukundschaften, dessen Verkündigung – mochte seither auch was immer geschehen oder unterblieben sein – schon damals begonnen hatte, als Ulrich am Bett seiner von Reise und Ankunft ermüdeten Schwester zum erstenmal das Wort ‘Du bist meine verlorene Selbstliebe’ gebrauchte; in einem Gespräch, worin er bekannte, die Liebe zum Ichsein wie auch zur Welt verloren zu haben, und das damit endete, daß sie sich als ‘Siamesische Zwillinge’ erklärten. (MoE: 1124)

Ulrichs Gedanken eröffnen zudem ganz klar, dass seither der “Auskundschaftung” dieser neuentdeckten ‘Selbstliebe’ alles gegolten habe, “was Betrachtung der gewöhnlichen und durchschnittlichen Lebensgestaltung” gewesen ist (ebd.). Ulrich wird im Nachfolgenden mürrisch, doch Agathe bleibt enthusiastisch, es sei ein “hochherzig leidenschaftlicher und heiter freigebiger Auftrag” und kommt daraufhin auf “ihn” zu sprechen “[s]eine Beispiele sind: Liebe deine Feinde! Vergelte ihre Übeltaten mit Wohltaten! Liebe, ohne auch nur

zu fragen!“ (ebd.). Trotzdem bleibt die Frage offen, was man eigentlich an jemandem liebt, den man überhaupt nicht kennt (vgl. ebd.).

Die Antwort mutet romantisch-idealistisch an, denn Agathes Blick wird danach “erregt und phantastisch”: Die Gefühle richten sich gar nicht “nach der wirklichen Welt und den wirklichen Menschen”, wobei dann zu klären wäre, “welchem Teil davon” die “Umgestaltung und Verklärung” gilt (MoE. 1125). Agathes Bemerkung, dass hinter der gewöhnlichen, dann vielleicht endlich die große Wahrheit zum Vorschein käme, leitet einen Umschwung ein. Hier ist noch ein Schritt zur Abschaffung der Wirklichkeit, d. h. ihrer Depotenzierung getan.

Die nachfolgenden Zeilen enthalten die Beschreibung einer subtilen Epiphanie, die innerhalb dieser Arbeit bereits im Rahmen der orthodoxen Mystik mit dem Terminus *Vermischung* (vgl. d. A.) in Verbindung gebracht wurde. Im Wesentlichen geht es dabei um eine Doppelwahrnehmung, die eventuell etwas damit zu tun haben könnte, dass das Weltgefühl der Geschwister unvermischt von Zuneigung und Abneigung gleichermaßen und zur gleichen Zeit geprägt war (vgl. MoE: 1123). Der Erzähler spezifiziert diesen Gemütszustand als Rührung (vgl. d.A.), also eine Art Sentimentalismus. Aus diesem geht eine ideal-realistische Weltwahrnehmung (Doppelwahrnehmung) hervor, in der die andere Welt, die zwar unwirklich ist und dennoch als wirklicher als wirklich empfunden wird, mit ihren Umrissen aus der aktuellen, tatsächlich dastehenden Welt und ihren Umrissen aufsteigt.

Darum hatte der Inhalt von Agathes Worten für Ulrich “eine tief durchschimmernde Augenfälligkeit für sich” (MoE. 1125).

Es war die Luft und Lust dieser Tage so heiter und zärtlich, daß unwillkürlich der Eindruck entstand, Mensch und Welt müßten sich darin so zeigen, wie sie wirklicher als wirklich wären. Ein kleiner, übersinnlich abenteuerlicher Schauer war in dieser Durchsichtigkeit, wie er in der fließenden Durchsichtigkeit eines Baches ist, die den Blick an den Grund gelangen, dem schwankend ankommenden aber dort die farbig geheimnisvollen Steine wie eine Fischhaut erscheinen läßt, unter deren Glätte sich, was er zu erfahren geglaubt hat, nun erst recht unzugänglich verbirgt.

An der Stelle kommt tatsächlich vieles zusammen, was bereits erörtert wurde, und kann hier besonders gut mit der eben zitierten Passage belegt werden. Die Beschreibung beginnt mit einem Gefühl, das sich synästhetisch an den Dingen und Eindrücken der Welt entlangarbeitet. Es macht sich bereits vor der eigentlichen Epiphanie eine gefühlhafte Einstimmung des Subjektes kenntlich, es findet seine Selbstaffizierung durch die von der Welt mitgetragene Atmosphäre statt. Der Eindruck, der erweckt wird, ist nicht willkürlich, sondern drängt sich auf. Die Auflösung der Welt in Luft im Gefühl der Lust erzeugte eine pneumatische Stimmung, die Ulrich als “übersinnlich-abenteuerlichen Schauer” beschreibt, der in dieser Durchsichtigkeit läge. Aber in der Durchsichtigkeit kann kein Anliegen, kein Gefühl des Subjektes liegen, sollte das Subjekt dem Objekt nicht bereits teilhaft geworden sein, so dass er sich mit ihm in Einheit weiß. Um dieses Einheitsempfinden zu veranschaulichen zieht Ulrich einen Vergleich heran, der diese Durchsichtigkeit mit der “fließenden Durchsichtigkeit eines Baches” vergleicht, “die den Blick an den Grund gelangen, dem schwankend ankommend aber dort die farbig geheimnisvollen Steine wie eine Fischhaut erscheinen läßt, unter deren Glätte, was er zu erfahren geglaubt hat, nun erst recht unzugänglich verbirgt” (MoE: 1125). Was mit diesem Vergleich angedeutet ist, wäre, dass die wahre Wirklichkeit, trotz der Empfänglichkeit des mystisch vernagten Subjektes für diese Sphäre des Anderen, in ihrem letzten Grund “unzugänglich verbleibt” (MoE: 1125). Und auch Agathes Empfinden war nicht minder sonderbar:

Agathe brauchte bloß ihren Blick ein wenig zu lösen, so konnte sie, von Sonnenschein umgeben, das Gefühl empfangen, in einen übernatürlichen Bereich geraten zu sein; es fiel ihr dann für eine kleinste Weile ganz leicht, zu glauben, sie habe sich mit einer höheren Wahrheit und Wirklichkeit berührt oder sei zumindest an eine Seite des Daseins geraten, wo ein hinterirdisches Pförtchen heimlich aus dem Erdgarten ins Überirdische weist. (ebd.)

Was auffällt, ist, dass die Welt “entworden” ist, sie gibt sich den Subjekten in keiner von ihren gewohnten Formen zu erkennen. Von der Sonne geblendet (vgl. die Ausdeutung zum Sonnengleichnis Platons bei Halfwassen 2006: 245), im inneren Gefühl von der Welt aufgehend, fassen die Gedanken bloß sehr abstrakte und grundlegende Vorstellungen vom Dasein auf. Der übernatürliche Bereich, mit dem Reich-Gottes-(in-euch) assoziierbar, verweist auf eine ihrem Charakter nach als plotinisch ausweisbare



Berührung mit einer höheren Wirklichkeit und Wahrheit (dem Einen Plotins). Und auch Agathes Vision endet mit einem Vergleich dieser “Seite des Daseins” – das als Wortwahl überhaupt die abstrakteste Zuschreibung für das menschliche Leben ist – mit der Auffindung und Entdeckung “ein(es) hinterirdische(n) Pfortchen(s)”, das “heimlich aus dem Erdgarten ins Überirdische weist” (MoE: 1125).

Doch das Gefühl von einer anderen Welt, das mystische Weltgefühl, währt nicht lange, sobald der ein wenig gelöste Blick seine gewöhnliche Spannung wieder zurück hatte, “so sah sie, was gerade da sein mochte” (ebd.). Und darunter “eine Abteilung Soldaten, deren geschulterte Gewehre die Läufe gegen den Himmel richteten” (ebd.). Ulrich wie Agathe sind sich der Gunst der Stunde ebenso bewusst, wie sie auch alles sogleich in Zweifel ziehen werden. Denn

[...] alles das war von etwas übergossen, das mit Liebe Verwandtschaft hatte; auch schienen alle Menschen bereit zu sein, sich mehr als sonst diesem Gefühl zu öffnen: Aber zu glauben, nun sei wirklich das Reich der Liebe da, sagte schließlich Ulrich, das wäre wohl doch ebenso schwer wie sich einzubilden, daß in solchem Augenblick kein Hund beißen und kein Mensch Böses tun könne! (MoE: 1125).

Die Ambivalenz der Welt, die einen Keil nicht nur durch die Weltwahrnehmung des Einzelnen, sondern die ganze Weltgeschichte treibt, je nachdem mit welchem Gefühl und je nachdem in welchem konkretem Teil wir sie empfangen werden, ist zu Tränen rührend – mitten im Aufbruch zum Krieg hat das Geschwisterpaar Agathe und Ulrich das Gefühl, das Reich der Liebe Gottes stünde mitten in der aktuellen Wirklichkeit drinnen, so wirklich wie nur möglich, und offenbare sich ihnen *in privato*. Und es wartet auf ihren Einzug. Der schmeichelnden Versuchung mit ganzen Herzen daran zu glauben, entziehen sich beide, und trotzdem versuchen sie sich auf das Widerfahrnis der Wirklichkeit gewordenen Liebe Gottes einzulassen, die unvermischt unter der Welt weilt und sich mit derselben dreht, samt all ihrer “kleinen und großen Geschichten” (vgl. MoE: 1126). Alle Erklärungsversuche werden einer nach dem anderen fallen gelassen – die Sonntagsweisheit gleichwohl, wie die psychologische Erklärung und die kantisch-voluntaristische Abwandlung. Und Agathe versucht ein letztes Mal die “allerkürzeste und berauschendste” Erklärung anzubringen, „dass es das unsterbliche Erbteil sei, was

zuweilen durch das Sterbliche schimmerte“ (MoE: 1126). Neben der namenlosen Erwähnung noch so mancher Theorie wird fast alles, was im Laufe der Essays zur Veranschaulichung des aZ herangezogen wurde, gestreift. Verfolgt man jene Ambivalenz der Weltwahrnehmung zurück zu ihren Ursprüngen, so kommt man auf das Subjekt als eigentlich ambivalent in seinen Zuständigkeiten.

Es ließen sich also zwei ‘wahre Menschen’ finden, die aufs pünktlichste dem Gemüt bei derselben Gelegenheit angetragen werden; doch befanden sie sich insofern als der eine *himmlischer Übermensch*, der andere *unangefochtene Kreatur* sein sollte zu den *entgegengesetzten Seiten des wirklichen Menschen*, und Ulrich sagte trocken: ‘Gemeinsam ist ihnen bloß, daß sich der wirkliche Mensch auch in gehobenen Augenblicken nicht als der wahre erscheint, es wäre denn plus oder minus etwas, durch das er sich bezaubernd unwirklich vorkommt!’ (MoE: 1126)

Was dieses “plus oder minus etwas”, durch das der Mensch sich “bezaubernd unwirklich vorkommt”, sein könnte, bleibt ein Geheimnis. Doch weiterhin hält die Epiphanie der “so sanfte[n], ohne Unterschied alles verbindende[n] Liebe [...] die wie ein tauiger Morgen war”, Bruder und Schwester in ihrem thematischen Bann. Der letzte Erklärungsversuch bleibt – das schöne Wetter, bzw. das Sonnenlicht (vgl. Halfwassen 2006: 245ff.). Das Motiv “die Sonne scheint auf Gerechte und Ungerechte” klingt hier mit an. Die Einigung der Geschwister durch ein gemeinsames Weltgefühl, oder den aZ, ist augenscheinlich, doch “Bruder und Schwester waren nun des Fühlens müde;” (MoE. 1127). Und so erfährt diese gefühlhafte Teilhabe an einander und an der Welt, gerade weil sie ohne einen wirklichen “Ausweg” blieb, durch den Ausdruck “Überfülle des Gefühls” markiert, ihre Umkehrung, auf Grund dessen, dass all dies “eigentlich schmerzte” (ebd.).

#### **24. Das „[V]ertraut-[U]nvollendbare“ (MoE: 1127)**

Im nächsten Schritt wird die Epiphanie dennoch nicht schwächer, sondern eindringlicher und dadurch zum Widerfahrnis<sup>284</sup>, beide fühlten wieder, “daß sie nicht bloß einer

---

<sup>284</sup> Vgl. „In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage, wie es kommt, daß ein und dieselbe Sinneserregung einmal als ‚Widerfahrnis‘, als ‚Empfindung‘ im eigentlichen Sinne, ein andermal als im eigentlichen Sinn ‚wahrgenommene‘ Eigenschaft eines Gegenstandes in das Erleben eingeht: eine rasche

Einbildung, sondern einem nicht abzusehenden Geschehen ausgesetzt waren” (ebd.). Auch diesmal geschieht die Welt- und Gottempfängnis (vgl. Eckhart) eigentlich im Gefühl, wörtlich aber in einer beide “überflutenden Stimmung”, worin “Wahrheit schwebte” (ebd.). Das was hinter dem Geschauten ihnen entgegen kam, war eine “halbgreifliche Wahrheit, derer sie sich gewärtig fühlten”, immerhin “eine ebenso vertraute, wie vertraut-unvollendbare Halbwahrheit [...] keine Allerweltswirklichkeit und Wahrheit für alle Welt, sondern eben bloß eine geheime für Liebende” (ebd.). Mit diesen Worten schreibt sich das wahre Verhältnis der Geschwister zueinander auf unerhörte Weise fest. Sie sind also nicht Bruder und Schwester, sondern zwei Liebende, die gemeinsam an einer Wahrheit teilhaben. Diese Teilhabe ist zu dem Zeitpunkt immer noch nicht vollkommen, sondern gehemmt und “buhlt um Glaubwürdigkeit” (vgl. MoE: 1127).

[I]hre geheimste Einflüsterung sprach: Du hast dich mir bloß ohne Mißtrauen zu überlassen, so wirst du die ganze Wahrheit erfahren! Schwer war es aber, das in deutlichen Worten zu hören; denn die Sprache der Liebe ist eine Geheimsprache, und in ihrer höchsten Vollendung so schweigsam wie eine Umarmung.” (MoE: 1127)

Ob die schweigsame höchste Vollendung und Wahrheitsfindung wesentlich im eigentlichen, performativen Akt des tatsächlichen Koitus anzutreffen ist<sup>285</sup>, bleibt dem Leser mit der ‘Unvollendung’ des Romans und damit auch dieser “letzte[n] Liebesgeschichte” (MoE: 1094) vorenthalten. Der Schleier bleibt über der Wahrheit.

Mitten im Menschentaumel auf einer überfüllten Straße, wo der “Wandel unter Menschen” (vgl. MoE: 1095–1102) des Geschwisterpaares im doppelten Sinne vorgängig ist, kommt es auf der Ebene der Weltwahrnehmung erneut zu einer Spaltung, aber auch

---

mechanische Schwingung beim Berühren und Betasten eines Gegenstandes also z. B. einmal als ‚Erschütterung‘, das andere Mal als ‚Rauhigkeit‘, eine auf den eigenen Körper wirkende Last das eine Mal als ‚Druck‘, das andere Mal als ‚Gewicht‘“ (Metzger 1975: 288).

<sup>285</sup> Vgl. hierfür das 94. Kapitel *Die Reise ins Paradies* (Früher Entwurf, MoE. 1407–1428), das manche Stimme aus der Forschung dazu veranlaßt, anzunehmen, Musil hatte vor den Inzest auch tatsächlich Wirklichkeit werden zu lassen. Dies ist eine durchaus vertretbare Option, doch wegen der möglichen Auflösung des Inzestmotivs anhand der im MoE (und auch aus dem Nachlass) vorgetragenen Gleichnistheorie relativierbar. Aus Gründen der Rationalisierung musste ich im Verlauf der Finalisierung von einem geplanten und Vorstudie gebliebenen Exkurs zum Wechselverhältnis von Inzestmotiv und Gleichnis im Rahmen dieser Arbeit absehen.

zu einer (mystischen) Übereinkunft, obwohl Ulrich bezeugt nicht an die “Magie der Verwandtschaft” zu glauben (MoE: 566). Während Agathe und Ulrich gemeinsam in die Menge blickten, war der Menschenstrom, der ihnen entgegenkam und sie begleitete, in seiner Evidenz zwar vordergründig, doch zur gleichen Zeit fühlten sie die Seligkeit und Wonne einer Zufallsgemeinschaft. Dies in Verbindung mit den angenehmen, sie umfließenden Gefühlen wie “Selbstvergessenheit”, “Glück” und “Güte” und in Verbindung mit ihrer utopischen Gesinnung, ließ sie beide in dem Bild der Wirklichkeit das Bild einer schillerschen “Menschenbrüderschaft” erblicken, das gleichzeitig mit der Vision des “Reiches der Liebe” mystisch zu korrespondieren schien. So geschah es, dass Ulrich zum ersten Mal, “seit sie diese Ausgänge unternahmen” (MoE: 1128), Agathe “unverschleiert fragte”: “Bringst du es denn anders als schattenhaft fertig, jemand zu lieben, wenn weder eine moralische Überzeugung noch ein sinnliches Begehren dabei ist?” (MoE: 1128). Implizit und der Allgemeinheit enthoben, bedeutet es, dass ihre Liebe zueinander ein Schattendasein führen muss. Nach einigen scherzhaften Bemerkungen, welche die praktische Durchführbarkeit des Gebotes der Nächstenliebe als Unmöglichkeit entlarven, kommt das Erzählen erneut auf die Luft und das Licht des Himmels dieses Tages zu sprechen, und Agathe musste sich eingestehen, dass alle Schönheit sich doch wie “ein blinder Fleck in dem Glanz des Tages” verhielt. Auf einmal wendet sich ihre Stimmung vollkommen zu einem mystischen Weltgefühl, was auch den Diskurs entscheidend mitprägt.

“Es ist alles sehr unwirklich! Auch ich weiß heute nicht, ob ich die wirklichen Menschen und Dinge, noch ob ich wirklich etwas liebe!” (MoE: 1128) Es ist das andere Gefühl zu leben, das im Gegensatz zum “weltlichen” Lebensgefühl steht und wohl als ein “mystisches Gefühl” zu bezeichnen wäre, “das dauernd mitklingt, aber niemals zur ‘vollen Wirklichkeit’ gelangt [...]” (MoE: 1146). Doch Ulrich möchte bloß wissen, ob er auf ihre Einvernahme bauen kann, und wiederholt die etwas früher gestellte Frage, indem er sie ein Stück weit konkretisiert: Kann irgendeine Liebe, mag sie auch groß sein, ohne sinnliche Erfüllung mehr als der Schatten einer Liebe sein? Aus dem Grund nämlich, dass “schon in jedem Begehren, das nicht auch den Sinnen etwas zu tun gibt, eine schweigende Trauer” läge (vgl. ebd.) Mit Berufung auf die Bekenntnisse der Mystiker, indem sie aus den *Extatischen Bekenntnissen* Bubers tatsächlich auch beide Male den Wortlaut ihrer Antworten anlehnt, lächelte Agathe, “mit einer kleinen verzagten Gebärde auf alle Welt

weisend“, und klagte, sie sei liebevoll und liebeleer und beides zugleich (MoE: 1128f.). Der Erzähler übernimmt hier die Explizierung:

Es war die Klage des Herzens, worin Gott so tief eingedrungen ist wie ein Dorn, den keine Fingerspitzen fassen können. In den Bekenntnissen der Mystiker, die mit ihrer ganzen menschlichen Seele und Körperlichkeit nach ihm verlangen, unterbricht diese eigenartige Verzweiflung immer wieder die Augenblicke der aufs nächste herangekommenen Verklärung[.] (MoE: 1129)

Es verwundert immer wieder wie tief die Struktur des aZ an solchen Stellen dem Erlebismodus der Unio entlehnt, das Erzählen dann aber diese Struktur in eine ihr ganz befremdliche Funktion stellt. Nicht nur, dass das Gebot der Nächstenliebe eine Umdeutung im Sinne einer Geschwisterliebe erfährt, das Gebot der Geschwisterliebe wird nun zusätzlich durch das Heranziehen des mystischen Diskurses der Gotteserfahrenen sakralisiert:<sup>286</sup> „,„Etwas von dieser Mystik ist auch in der Nächstenliebe; alle fühlen es und gehorchen ihr, ohne sie zu verstehen. Und vielleicht enthält jede große Liebe etwas Mystisches, vielleicht sogar schon jede große Leidenschaft. [...]““ (MoE: 1129). Ulrichs Überlegungen haben trotz des spezifischen Kontextes, dem sie gelten, auch allgemeinen Charakter. Er schafft es nach vielen Theoretisierungen und mehr als tausend Seiten des Hauptbandes, die Kernfrage zu stellen, die im Wesentlichen die grundlegende Prämisse von Musils mystischer Theorie auf den Punkt bringt: “[...] Vielleicht ist sogar im gemäßigten Leben in allen uns tief öffnenden Augenblicken die Anteilnahme an Menschen und Dingen eine mystische und etwas anderes als eine wirkliche!” Derart wird “mystisch” zu einer Variante des Diskurses über das “Unwirkliche”. Sich der Unwirklichkeit zu bemächtigen, hieße in diesem Sinne dann auch anfangen, an der Wirklichkeit mystisch teilzunehmen. Auch die große Sinnfrage des kontingenten menschlichen inneren Daseins wird im nächsten Schritt zu erläutern versucht. Es liegt im Menschen eine ambivalente Veranlagung, liebevoll und liebeleer zugleich zu sein. Man liebe alles und nichts Einzelnes (vgl. 1129). “Das sind

---

<sup>286</sup> Dies deutet in die Nähe des Isis-Osiris Kultes, was das natürliche Umfeld des Inzestmotivs wäre. Weil damit aber ein weiterer Themenbereich, der des Mythos aufzubrechen wäre, muss aus Gründen der Rationalisierung eingestanden sein, dass dieser ausserhalb des Untersuchungsrahmens der vorliegenden Arbeit liegt (vgl. etwa: Frank 1983).

Widersprüche; beides zugleich kann scheinbar nicht wirklich sein. Und doch ist es wirklich” Hier fühlt man ganz deutlich, dass die Poetik der Unbestimmtheit und der Seele ihre Negativität u. a. auch dem Einfluss des mystischen Diskurses der Ekstatiker verdankt (vgl. Goltschnigg 1974: 80f.). Auch diesem Diskurs liegt ein unbestimmtes (Welt)Gefühl zugrunde, dessen Sprache kataphatisch oder apophatisch sein kann. Jenes wird tradierterweise mit der “Konvention Gott” besetzt (vgl. GW8: 1018). Doch weil Ulrich weiß, dass der moderne Mensch ziemlich unkonventionell geworden ist, “wenn ich dich [gemeint ist Agathe] also nicht bitten kann, unter mystischer Teilnahme eine religiöse Zauberei zu verstehen“ (MoE: 1129), so bleibt nur noch der Erklärungsversuch, der bereits im Kapitel *Ulrich und die zwei Welten des Gefühls* (MoE: 1312-1319) zur Sprache gebracht wurde. Nämlich, “dass es zwei Arten, die Wirklichkeit zu erleben, gibt, die sich uns mehr oder weniger aufnötigen” (MoE: 1129). Mit diesem Auflösungsvorschlag tritt das Kapitel *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst* zum Schluss an den Leser heran. Darin sollen die großen Antworten “mit viel Bestimmtheit” auf die peinlichen Fragen der Unbestimmtheit, erwachsen aus “dem schlimmsten Notstand seines Lebens” (MoE: 257) enthalten sein:

Manchmal entstehen in einer begünstigten Minute, und eng vereinigt, die Antworten auf viele Fragen, die, vereinzelt und stockend, wechselnde Unruhe bereitet haben. Manchmal täuscht diese Verkürzung auch; doch bleibt sie immer ein Vorblick. Eine solche Minute war die des Einfalls, daß es in der Welt zwei Arten von Wirklichkeit, besser gesagt, daß es zwei Arten der weltlichen Wirklichkeit gebe. (MoE: 1129)

Der Musils Diskurs immanente Dualismus ist eine Folge der Undurchschaubarkeit und der diese begleitende Zerrissenheit der Person am Unbestimmbaren des Lebens, dem Unbestimmten seiner Zusammenhänge. Mit anderen Worten seiner Unverfügbarkeit. Die Ambivalenz der Selbstaffizierung des menschlichen Subjekts, die letztlich als *archē* (altgr. ἀρχή) des menschlichen Seins (auch seines moralischen) erkannt wird, ist nicht statischer, sondern dynamischer Natur. Jeder Teilung liegt ein thetischer Antagonismus zugrunde. Die “Grenze der zwei Welten” (GW8: 1143) wird hier im Namen der Wahrheit gewahrt, und auch um zum ewigen Movens einer Poetik der Negativität zu werden, des

steten Über-schreitens und Fort-schreibens, deren telos womöglich der problematische Begriff der Freiheit wäre und gleichzeitig eine Vergewisserung des Schreibsubjekts am (Anders)Sein enthält. Was wäre der Sinn und die Motivation für einen am Begriff des Unbestimmten und Unbestimmbaren sich abarbeitenden poetischen Diskurs? Wird er dadurch nicht zum reizvoll-geheimnisvollen Gegenstand, der ähnlich dem reizvoll-geheimnisvollen Gegenstand des mystisch-apophatischen Diskurses schließlich doch mit Gott in eins fällt? „Die vielen ungewöhnlichen und grenzenlos untereinander verknüpften Erlebnisse und Mutmaßungen der letzten Zeit, und ihre Vorandeutungen in früherer, fanden wohl keine Erklärung, aber durch alle ging eine erfrischte Zuversicht hindurch“ (MoE: 1129).

Das Unbestimmte bleibt als Überdachung für die vielen unvereinbaren Diskrepanzen, die das Leben dem diskursiven Vernünfteln entgegenhält. Eine eindeutige Erklärung fand sich nicht, doch es bleibt ein Gefühl der Zuversicht, das den Leser vertröstet. Das Erzählersubjekt lebt gottähnlich in der feinfühlig aufgebauten Suggestivität (vgl. MoE: 1205ff.) (s)eines scheinbar sichselbsterzeugenden Diskurses (auf Metaebene) ewig. Als höchste Stufe der Unbestimmtheit kann die Umschreibung „der Mann ohne Eigenschaften“ betrachtet werden. In einem unbestimmten Gefühl vom Unbestimmbaren scheint ab und zu etwas Bestimmtes hindurchzuschimmern, woraus sich der Versuch ableitet, den Musil mit dem MoE unternommen hat, dem Abstrakten mehr Konkretheit abzugewinnen, und umgekehrt.

Kämpfte Ulrich zu Ende des kanonischen Textes noch um seine Seligkeit, so kämpft der Autor im Sinne von Horaz’ “mutato nomine de te fabula narratur” um ewiges Leben, auch im Sinne einer Dichterexistenz. Das Erzählen endet im 51. Kapitel mit einem Bild. “So zieht sich eine Flamme dunkel zusammen und hält den Atem an, ehe sie höher aufleuchtet” (MoE: 1129).

#### IV. Literaturverzeichnis<sup>287</sup>

- Adorno, Theodor W. (2001): „Zum Problem der musikalischen Analyse“, in: Tiedemann, Rolf (Hg.): *Frankfurter Adorno-Blätter*, Bd. 7, München: edition text + kritik, S. 73–90.
- Albertsen, Elisabeth (1968): *Ratio und „Mystik“ im Werk Robert Musils*, München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Albrecht, Carl (1951): *Psychologie des mystischen Bewußtseins*, Bremen: Schünemann.
- Albrecht, Carl (1958): *Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation*, Bremen: Schünemann.
- Alt, Peter-André (1988): „Allegorische Formen in Robert Musils Erzählungen“, in: Barner, Wilfried u. a. (Hgg.): *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, Jg. 32. (1988), Stuttgart: Alfred Kröner, S. 314–343.
- Amiel, Henri Frédéric (1903): *Amiel's journal. The journal intime of Henri-Frédéric Amiel. Vol. II.*, übers. u. eingel. v. Humphry Ward, New York: Macmillan.
- Andermann, Kerstin (2011): „Die Rolle ontologischer Leitbilder für die Bestimmung von Gefühlen als Atmosphären“, in: Andermann, Kerstin/Eberlein, Undine (Hgg.): *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*, Berlin: Akademie Verlag, S. 79–96.
- Anz, Thomas (2006): Emotional Turn? Beobachtungen zur Gefühlsforschung, [online] [http://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez\\_id=10267](http://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=10267) [25.5.2015].
- Aristoteles (1997): *Über die Seele. Griechisch - Deutsch [= De anima]*, Hamburg: Felix Meiner.
- Aristoteles (2007): *Rhetorik*, übers. u. hrsg. v. Gernot Krapinger, Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles (2017): *Über die Seele. De anima. Griechisch – Deutsch*, übers., m. e. Einleitung u. Anmerkungen hrsg. v. Klaus Corcilus, Hamburg: Meiner.
- Arntzen, Helmut (1982): *Musil-Kommentar. Zu dem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“*, Bd. 2, München: Winkler.
- Aue, Maximilian (1973): *Novalis und Musil. Eine Untersuchung der romantischen Elemente im Werk Robert Musils*, Diss., Stanford Univ.

---

<sup>287</sup> Nachnamen in kyrillischer wegen besserer Übersichtigkeit immer zu Anfang in lateinischer Schrift wiedergegeben



- Azeri, Siyaves (2010): „Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant’s Account of Subjectivity“, in: *FILIZOFIA*, Bd. 65, Nr. 3, S. 269–283.
- Bahr, Hermann (2010): *Dialog vom Tragischen. Dialog vom Marsyas. Josef Kainz*, hrsg. v. Gottfried Schnödl, Weimar: VDG.
- Balázs, Béla (2001): *Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Balibar, Étienne (2014): „Consciousness, Conscience, Awareness“, in: Casin, Barbara (Hg.): *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, Princeton: Princeton University Press, S. 174–187.
- Balthasar, Hans Urs von (<sup>2</sup>1988): *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus’ des Bekenners*, Einsiedeln: Johannes-Verl.
- Baudelaire, Charles (1973): *Die Blumen des Bösen. Französisch und deutsch*, übertr. und hrsg. v. Sigmar Löffler und Dieter Tauchmann, Nachw. v. Gerhard Schewe, Leipzig: Insel.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (1983): *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“ (1750/58). Lateinisch – Deutsch*, übers. u. hrsg. v. Hans Rudolf Schweizer, Hamburg: Meiner
- Becker, Eva D. (2009): Figurenlexikon zu Robert Musils „Der Mann ohne Eigenschaften“ (1930/32), [online] <http://literaturlexikon.uni-saarland.de/index.php?id=5> [10.1.18]
- Beckmann, Beate (2003): *Phänomenologie des Religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Beisbart, Claus (2008): Kant, Kritik der reinen Vernunft. Antworten auf die Vorbereitungsfragen zum 3.6.2008, [http://www.fk14.tu-dortmund.de/medien/ifpp/Philosophie/Beisbart/teaching/su2008/krv/a7\\_a.pdf](http://www.fk14.tu-dortmund.de/medien/ifpp/Philosophie/Beisbart/teaching/su2008/krv/a7_a.pdf) [27.2.2018].
- Benjamin, Walter (1991): *Gesammelte Schriften. Abhandlungen*, Bd. 1.2 GS, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Benveniste, Émile (1974): *Probleme der Allgemeinen Sprachwissenschaft*, dt. Erstausg., München: List.

- Bergengruen, Maximilian (2007): *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur* (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen), Hamburg: Meiner.
- Berndt, Frauke/Tonger-Erk, Lily (2013): *Intertextualität. Eine Einführung*, Berlin: Erich Schmidt.
- Bernhart, Joseph (1953). *Das Mystische*, Frankfurt/M: Verl. Josef Knecht.
- BibelServer [online] <https://www.bibleserver.com/index.php?language=1&s=1>. (Die Mehrheit, der im Text zitierten Bibelstellen wurde der Elberfelder Bibel entnommen, nur in Ausnahmefällen wurden auch andere Übersetzungen herangezogen.)
- Bithell, Jethro (1913): *Life and Writings of Maurice Maeterlinck*, London: Walter Scott Publishing Co.
- Böhme, Gernot (2007): „Atmosphäre als Grundbegriff einer neuen Ästhetik“, in: Friedrich, Thomas/Gleiter, Jörg H. (Hgg.): *Einführung und phänomenologische Reduktion. Grundlagentexte zu Architektur, Design und Kunst*, Berlin: Lit, S. 287–310.
- Böhme, Gernot (2013): *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Berlin: Suhrkamp.
- Bonacchi, Silvia (1998): *Die Gestalt der Dichtung. Der Einfluss der Gestalttheorie auf das Werk Robert Musils* (= Musiliana, Bd. 4), Bern: Lang.
- Bonacchi, Silvia (2008): „Robert Musils Berliner Studienjahre“, in: Daigger, Annette/Henninger, Peter (Hgg.): *Robert Musils Drang nach Berlin. Internationales Kolloquium zum 125. Geburtstag des Schriftstellers*, Bern: Peter Lang, S. 37–84.
- Bonacchi, Silvia (2010): „Robert Musils Vereinigungen als Erzählexperiment“, in: Calzoni, Raul/Salgaro, Massimo (Hgg.): *„Ein in der Phantasie durchgeführtes Experiment“ . Literatur und Wissenschaft nach Neunzehnhundert* (= Interfacing Science, Literature, and the Humanities/ACUME 2, Bd. 3), Göttingen: V&R unipress, S. 191–213.
- Bonacchi, Silvia/Payne, Philip (2007): “Musil’s ‚Die Vollendung der Liebe‘: Experience Analyzed and Reconstituted“, in: Payne, Philip (Hg.): *A Companion to the Works of Robert Musil*, Rochester: Camden House, S. 175–198.

- Bonnemann, Jens (2016): „Im Dickicht der Wahrnehmung. Widerfahrnis – Widerstand – eigenleibliches Spüren“, in: Lembeck, Karl Heinz u. a. (Hgg.): *Lebenswelt und Lebensform. Phänomenologische Forschungen 2015*, Hamburg: Felix Meiner, S. 189–205.
- Bonß, Wolfgang u. a. (2013): „Einleitung“, in: Bonß, Wolfgang u. a.: *Handlungstheorie. Eine Einführung*, Bielefeld: Transcript, S. 7–14.
- Borsche, Tilman u. a. (1980): „Leib-Seele-Verhältnis“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe Verlag, [Online] DOI: 10.24894/HWPh.5239.
- Breunig, Hans Werner (2002): *Verstand Und Einbildungskraft in Der Englischen Romantik. S. T. Coleridge als Kulminationspunkt seiner Zeit*, Münster: LIT.
- Bruder, Klaus-Jürgen (1999): „Das postmoderne Subjekt“, in: Krappmann, Lothar/Leu, Hans Rudolf (Hgg.): *Zwischen Autonomie und Verbundenheit. Bedingungen und Formen der Behauptung von Subjektivität*, Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 49–76.
- Brüning, Karen (2015): *Die Rezeption der Gestaltpsychologie in Robert Musils Frühwerk*, Frankfurt/M: Peter Lang Edition.
- Buber, Martin (1921): *Ekstatische Konfessionen*, Leipzig: Insel-Verlag.
- Buber, Martin (2013): *Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschaftliche Schriften*, Bd. 2.1 WA, hrsg., eingel. und komm. v. David Groiser, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Buchheim, Thomas (1994): *Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt*, München: Beck.
- Bunia, Remigius (2011): „... in einer andern Welt“. Die Spannung zwischen religiösem und ästhetischem Weltbegriff bei Novalis“. In: Meier, Albert u. a. (Hgg.): *Kunstreligion. Der Ursprung des Konzepts um 1800*, Bd. 1, New York: de Gruyter, S. 103–113.
- Campe, Rüdiger (2006): „Der Effekt der Form. Baumgartens Ästhetik am Rande der Metaphysik“ in: Horn, Eva u. a. (Hgg.): *Literatur als Philosophie - Philosophie als Literatur*, München: Wilhelm Fink Verlag, S. 17–34.
- Catrein, Christoph (2003): *Vertauschte Sinne. Untersuchungen zur Synästhesie in der römischen Dichtung*, München: K. G. Saur.

- Class, Wolfgang/Soller, Alois K. (2004): *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Amsterdam: Rodopi.
- Corcilius, Klaus (2017): „Einleitung“, in: Aristoteles: *Über die Seele. De anima. Griechisch – Deutsch*, übers., m. e. Einleitung u. Anmerkungen hrsg. v. Klaus Corcilius, Hamburg: Meiner, S. IX–LXXXVI.
- Corino, Karl (2003): *Robert Musil. Eine Biographie*, Reinbek/H: Rowohlt.
- Costelloe, Timothy M. (2013): *The British Aesthetic Tradition. From Shaftesbury to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Curran, David (2015): Adorno on the problem(s) of musical analysis, in: Critical Theory for Musicology. Interdisciplinary Study Group, [online] <https://criticaltheoryformusicology.wordpress.com/2015/11/06/adorno-on-the-problems-of-musical-analysis/> [7.6.2018].
- Dalwood, Dexter u. a. (2013): “Notes from the Field: Mimesis”, in: *The art bulletin. An illustrated quarterly*, Bd. 95, Nr. 2, New York: College Art Association of America, S. 190–211.
- DBE1 = Killy, Walther u. a. (Hgg.) (1995): *Deutsche biographische Enzyklopädie. Aachen – Boguslawski*, Bd. 1 DBE, München: Saur.
- Deibler, Peter (2003): *Ist „der Mann ohne Eigenschaften“ ein Gottsucher? Die Erfahrung der Fraglichkeit als Element moderner Weltwahrnehmung*, Frankfurt/M: Peter Lang.
- Derrida, Jacques (<sup>3</sup>2014): *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, hrsg. v. Peter Engelmann, Wien: Passagen-Verl.
- Diersch, Manfred (<sup>2</sup>1977): *Empiriekritizismus und Impressionismus. Über Beziehungen zwischen Philosophie, Ästhetik und Literatur um 1900 in Wien*, Berlin: Rütten & Loening.
- Dilthey, Wilhelm (<sup>2</sup>1957): *Die geistige Welt. Einführung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Bd. 5 GS, hrsg. v. Georg Misch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Döring, Sabine A. (1999): *Ästhetische Erfahrung als Erkenntnis des Ethischen. Die Kunsttheorie Robert Musils und die analytische Philosophie*, Paderborn: Mentis.
- Dörries, Hermann (1978): *Die Theologie des Makarios-Symeon*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Dostojewski, Fjodor (1981): *Die Brüder Karamasow. Roman in vier Teilen mit einem Epilog*, Bd. 1, übers. v. Werner Creutziger, Berlin: Aufbau-Verl.
- Drews, Arthur (1897): *Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Eine Einführung in die spekulative Philosophie*, Freiburg: Leipzig.
- Drews, Arthur (1907): *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena: Diederichs.
- Drüe, Hermann (1995): „Selbstgefühl“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe Verlag, [Online] DOI: 10.24894/HWPh.3825.
- Du Prel, Carl (1885): *Philosophie der Mystik*, Leipzig: Ernst Günthers Verlag.
- Duden (<sup>4</sup>2001): *Deutsches Universalwörterbuch*, hrsg. v. der Dudenred. [Wissenschaftlicher Rat der Dudenredaktion: Annette Klosa u. a.], Mannheim: Dudenverlag.
- Duraković, Irma (2009): *Wahrnehmung und Erinnerung in Rainer Maria Rilkes „Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge“*, Dipl.-Arb., Univ. Wien.
- Düsing, Edith (2014): „Atheismus – Egoismus – Nihilismus: Jacobis furiose Fichte-Kritik und Fichtes philosophische Antwort“, in: Schelkshorn, Hans u. a. (Hgg.): *Religion in der globalen Moderne. Philosophische Erkundungen*, Göttingen: V&R unipress, S. 123–146.
- Eckhart, Meister (2001): *Deutsche Predigten. Eine Auswahl. Mittelhochdeutsch/neuhochdeutsch*, auf d. Grundlage d. krit. WA u. d. Reihe „Lectura Eckhardi“, hrsg., übers. und komm. v. Uta Störmer-Caysa, Stuttgart: Reclam.
- Eco, Umberto (<sup>5</sup>1990): *Das offene Kunstwerk*, übers. v. Günter Memmert, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Ehrenfels, Christian von (1988): *Psychologie, Ethik, Erkenntnistheorie*. München: Philosophia-Verl.
- Eisler, Rudolf (1912): *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*, Berlin: E. S. Mittler u. Sohn.
- Eisler, Rudolf (1930): *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften. Briefen und handschriftlichen Nachlaß*, [online] <https://www.textlog.de/rudolf-eisler.html> [5.6.18].

- Eisler, Rudolf (<sup>3</sup>1910): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe. A – N*, Bd. 1, Berlin: E. S. Mittler u. Sohn.
- Emrich, Hinderk M. (1998): „Synästhesie, Emotion und Illusion“, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland/Neumann, Claudia (Hgg.): *Der Sinn der Sinne*, Göttingen: Steidl, S. 126–139.
- Enders, Markus/Jäger, Sigrun (2009): „Tagungsbericht über die Jahrestagung der Meister-Eckhart-Gesellschaft“, in: Enders, Markus (Hg.): *Heinrich-Seuse-Jahrbuch*, Bd. 2, S. 107–124.
- Engelen, Bernhard (1966): *Die Synästhesien in der Dichtung Eichendorffs. Mit einem Anhang über den sogenannten „Audition colorée“ und über Synästhesien in der Dichtung des französischen Symbolismus*, Diss., Univ. Köln.
- Estermann, Josef (2011): „Das andine Antlitz Gottes“, in: Gantke, Wolfgang/Schreijäck, Thomas (Hgg.): *Religionen im Kulturwandel zwischen Selbstannahme und Selbstaufgabe. Kontinental-kontextuelle Perspektiven*, Berlin/Münster: Lit, S. 71–104.
- Euler, Harald A./Mandl, Heinz (1983): „Begriffsbestimmung“, in: Euler, Harald A./Mandl, Heinz (Hgg.): *Emotionspsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen*, München: Urban & Schwarzenberg, S. 5–11.
- Fahrenberg, Jochen (2016): Leibniz‘ Einfluss auf Wundts Psychologie, Philosophie und Ethik, [online] [http://www.jochen-fahrenberg.de/fileadmin/pdf2016/Leibniz'\\_Einfluss\\_auf\\_Wundt.pdf](http://www.jochen-fahrenberg.de/fileadmin/pdf2016/Leibniz'_Einfluss_auf_Wundt.pdf) [20.2.2019].
- Fanta, Walter (2000): *Die Entstehungsgeschichte des „Mann ohne Eigenschaften“ von Robert Musil*, Wien: Böhlau.
- Feger, Hans (2012): „Einleitung“, in: Feger, Hans (Hg.): *Handbuch Literatur und Philosophie*, Stuttgart: Metzler, S. 1–9.
- Feuchtwanger, Erich (1923): *Die Funktionen des Stirnhirns. Ihre Pathologie und Psychologie*, Berlin: Springer.
- Fichte, Johann Gottlieb (1979): *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Nachdr. auf d. Grundlage d. 2. von Fritz Medicus hrsg. Aufl. v. 1922, Hamburg: Meiner.
- Fichte, Johann Gottlieb (2014): *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, hrsg. v. Karl-Maria Guth, Berlin: Contumax.

- Flasch, Kurt (<sup>2</sup>2008): *Meister Eckhart. Die Geburt der "Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München: Beck.
- Fontanari, Alessandro/Libardi, Massimo (2012): *Musil en Bersntol. La Grande Esperienza della guerra in Valle dei Mocheni/Das große Erlebnis des krieges im Fersental*, übers. v. Petra Schöler, Bersntoler Kulturinstitut [o. O.].
- Frank, Manfred (1983): „Auf der Suche nach einem Grund. Über den Umschlag von Erkenntniskritik in Mythologie bei Musil“, in: Bohrer, Karl Heinz (Hg.): *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 318–362.
- Frank, Manfred (1993): „Die Wiederkehr des Subjekts in der heutigen Philosophie“, in: Frank, Manfred/Sander, Bert (Hgg.): *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig: Reclam, S. 103-117.
- Frank, Manfred (2009): „Was heißt ‚frühromantische Philosophie‘“, in: Breuer, Ulrich/Wegmann, Nikolaus (Hgg.): *Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft*, Jg. 19., Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 15–43.
- Frank, Manfred (<sup>2</sup>1990): *Das Problem „Zeit“ in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der Frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*. Paderborn: Schöningh.
- Frank, Manfred (2002): „Selbstgefühl: Vorstufen einer präreflexivistischen Auffassung von Selbstbewusstsein im 18. Jahrhundert“, in: *Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft*, Bd. 12, S. 9–32.
- Frank, Manfred (<sup>3</sup>1991): *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß Ihrer „postmodernen“ Toterklärung*, F/M: Suhrkamp.
- Franke, Ursula (1981): „Ein Komplement der Vernunft. Zur Bestimmung des Gefühls im 18. Jahrhundert“, in: Craemer-Ruegenberg, Ingrid (Hg.): *Pathos, Affekt, Gefühl. Philosophische Beiträge von Karl Albert ...*, Freiburg/B: Karl Alber, S. 131–148.
- Franke, Ursula u. a. (1974): „Gefühl“, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe Verlag, [Online] DOI: 10.24894/HWPh.5140.
- Freise, Matthias/Freise, Katja (2012): *Slawistische Literaturwissenschaft. Eine Einführung*, Tübingen: Narr Verlag.

- Freud, Sigmund (1975): *Psychologie des Unbewußten*, Bd. 3 SA, hrsg. v. Aleksander Mitscherlich u. a., Frankfurt/M: S. Fischer.
- Freud, Sigmund (1994): *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, eingel. v. Alfred Lorenzer u. Bernard Görlich, Frankfurt/M: Fischer.
- Frier, Wolfgang (1976): *Die Sprache der Emotionalität in den „Verwirrungen des Zöglings Törleß“ von Robert Musil*, Bonn: Bouvier.
- Fuchs, Thomas (2013): „Zur Phänomenologie der Stimmungen“, in: Reents, Friederike/Meyer-Sickendiek, Burkhard (Hgg.): *Stimmung und Methode*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 17– 31.
- Gailus, Andreas (2013): „How Literature Thinks: Robert Musil and the Writing of Modernity“, in: Gailus, Andreas (Gast-Hg.): *Special issue. Robert Musil (= The Germanic review: Literature, Culture, Theory, Bd. 88, Nr. 1)*, Philadelphia/PA: Routledge, S. 1–4.
- Gaudemar, Martine (2012): „Individuation, Subjectivization and Personalization: A Philosophy of Embodiment“, in: Berger, Herbert (Hg.): *Natur und Subjekt. IX. Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten, Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011. Vorträge*, Hannover: Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, S. 137–147.
- Genette, Gérard (<sup>3</sup>2010): *Die Erzählung*, übers. v. Andreas Knop, Nachw. v. Jochen Vogt, überpr. u. ber. v. Isabel Kranz, Paderborn: Fink.
- Gies, Annette (2003): *Musils Konzeption des ‚sentimentalen Denkens‘. Der Mann Ohne Eigenschaften als literarische Erkenntnistheorie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Girgensohn, Karl (1921): *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*, Leipzig: Hirzel.
- Glander, Kordula (2005): *Leben, wie man liest. Strukturen der Erfahrung erzählter Wirklichkeit in Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“*, St. Ingbert: Röhrig.
- Goethe, Johann Wolfgang von (2012): *Faust. Der Tragödie zweiter Teil*, Stuttgart: Reclam.



- Goltschnigg, Dietmar (1974): *Mystische Tradition im Roman Robert Musils*. Martin Bubers „*Ekstatische Konfessionen*“ im „*Mann ohne Eigenschaften*“, Heidelberg: Stiehm.
- Grätzel, Stephan (2008a): „Vorwort“, in: Grätzel, Stephan (Hg.): *Praxis und Poetik. Beiträge zum Projekt „Der Roman als philosophischer Text“*. *Jahrbuch der Internationalen Maurice Blondel-Forschungsstelle für Religionsphilosophie*, London: Turnshare, S. VII–XVIII.
- Grätzel, Stephan (2008b): *Raum, Zeit, Kausalität. Propädeutik der praktischen Philosophie*, London: Turnshare.
- Grätzel, Stephan/Ullmaier, Johannes (1998): „Der magische Transzendentalismus von Novalis“, in: *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, Jg. 89, Bd. 1, Berlin: de Gruyter, S. 59–67.
- Grimm, Gunter E. (2005): Kunst als Schule der Humanität. Beobachtungen zur Funktion griechischer Plastik in Herders Kunst-Philosophie, in: Goethezeitportal, [online] [http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/herder/grimm\\_kunst.pdf](http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/herder/grimm_kunst.pdf) [23.11.2018].
- Grimm, Jakob (1848): „Fünf Sinne“, in: *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, Bd. 6, S. 1–15.
- Grotz, Stephan (2009): *Negationen des Absoluten. Meister Eckhart, Cusanus, Hegel*, Hamburg: Meiner.
- Gschwandtner, Harald (2013): *Ekstatisches Erleben. Neomystische Konstellationen bei Robert Musil*, München: Fink.
- Gschwandtner, Harald (2017): Robert-Musil-Bibliografie online, Geschäftsstelle Internationale Robert-Musil-Gesellschaft, Univ. Salzburg, [online] [http://www.musilgesellschaft.at/texte/musilforum%20online/Musil-Bibliographie\\_August%202017.pdf](http://www.musilgesellschaft.at/texte/musilforum%20online/Musil-Bibliographie_August%202017.pdf) [21.10.2018].
- Gugutzer, Robert (2002): *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*, Wiesbaden: Springer.
- Günzel, Stephan/Windgätter, Christof (2005): „Leib/Raum: Das Unbewusste bei Maurice Merleau-Ponty“, in: Buchholz, Michael B./Gödde Günter (Hgg.): *Das Unbewusste in aktuellen Diskursen. Anschlüsse*, Gießen: Psychosozial, S. 585–616.
- Guski-Leinwand, Susanne/Lück, Helmut E. (2014): *Geschichte der Psychologie. Strömungen, Schulen, Entwicklungen*, Stuttgart: Kohlhammer.

- GW1–9 = Musil, Robert (1978–1981): *Gesammelte Werke*, 9 Bde., hrsg. von Adolf Frisé, Reinbek/H: Rowohlt.
- Haas, Alois M. (2001): „Unio mystica“, in: Ritter, Joachim u. a. (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe Verlag, [Online] DOI: 10.24894/HWPh.4437.
- Hajduk, Stefan (2015): „Spuren der Antike bei Robert Musil. Zum ‚Mann ohne Eigenschaften‘ im transhistorischen Kontext griechischer Philosophie“, in: *Studia theodisca*, Bd. 22, S. 1–28.
- Hake, Thomas (1998): „*Gefühlserkenntnis und Denkerschütterung*“. *Robert Musils „Nachlaß zu Lebzeiten*“, Bielefeld: Aisthesis.
- Halfwassen, Jens (2006): *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München: Saur.
- Hanif, N. (2000): *Biographical Encyclopaedia of Sufis. South Asia*, New Delhi: Sarup & Sons.
- Hantke, Myriam-Sonja (2009): *Mystik im Deutschen Idealismus und in der Japanischen Philosophie. Schelling, Hegel, Nishitani*, Nordhausen: Bautz.
- Hardy, Jörg (2013): „Aristoteles über die Kontinuität des Glücks, praktische Klugheit und angenehme Empfindungen“, in: Mesch, Walter (Hg.): *Glück – Tugend – Zeit. Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens*, Stuttgart: Metzler, S. 160–175.
- Hartmann, Nicolai (1960): *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin: de Gruyter.
- Hartwig, Ina (1998): *Sexuelle Poetik. Proust, Musil, Genet, Jelinek*, Frankfurt/M: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Haug, Walter (2008): *Positivierung von Negativität. Letzte Kleine Schriften*, hrsg. v. Ulrich Barton, Tübingen: Niemeyer.
- Haus, Andreas/Frizot, Michel (1998): „Das Neue Sehen und die Fotografie“, in: Frizot, Michel (Hg.): *Neue Geschichte der Fotografie*, Köln: Könemann, S. 457–475
- Heidegger, Martin (1967): *Sein Und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidrich, Peter/Lessing, Hans-Ulrich (1984): „Mystik, mystisch“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe Verlag, [Online] DOI: 10.24894/HWPh.5287.
- Heiler, Friedrich (1937): *Urkirche und Ostkirche*, München: Reinhardt.

- Heiler, Friedrich (1954): „Der Gottesbegriff der Mystik“, in: *Numen. International Review for the History of Religions*, Bd. 1, H. 1 (Sep.), S. 161–183.
- Heimböckel, Dieter (1996): *Walther Rathenau und die Literatur seiner Zeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Heinrich, Gerda (1976): *Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik. Friedrich Schlegel und Novalis*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Heinz, Jutta (2002): „Grenzüberschreitung im Gleichnis. Liebe, Wahnsinn und ‚andere Zustände‘ in Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften*“, in: Lauterbach, Dorothea u. a. (Hgg.): *Grenzsituationen. Wahrnehmung, Bedeutung und Gestaltung in der neueren Literatur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 235–256.
- Heinz, Marion (1994): *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763–1778)*, Hamburg: Meiner.
- Henckmann, Wolfhart (2004): „Über das Verstehen von Gefühlen“, in: Herding, Klaus/Stumpfhaus, Bernhard (Hgg.) (2004): *Pathos, Affekt, Gefühl. Die Emotionen in den Künsten*, Berlin: de Gruyter, S. 51–79.
- Herder, Johann Gottfried von (1985): „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“, in: Herder, Johann Gottfried von: *Frühe Schriften. 1764–1772*, Bd. 1, hrsg. v. Ulrich Gaier, Frankfurt/M: Dt. Klassiker-Verl., S. 695–810.
- Herder, Johann Gottfried von (1994): „Plastik“, in: Herder, Johann Gottfried von: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum. 1774–1787*, Bd. 4 W, hrsg. v. Jürgen Brummack u. Martin Bollacher, Frankfurt/M: Dt. Klassiker-Verl, S. 243–327.
- Heydebrand, Renate (1969): *Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“*, Münster: Aschendorff.
- Höfer, Ulf/Valent, Jutta (Hgg.) (2017): *Christian von Ehrenfels. Philosophie – Gestalttheorie – Kunst. Österreichische Ideengeschichte im Fin de Siècle*, Berlin: de Gruyter.
- Höffe, Otfried (2010a): „Einführung“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie-Verl, S. 3–12.

- Höffe, Otfried (<sup>3</sup>2010b): „Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie-Verl, S. 277–304.
- Hölderlin, Friedrich (1954): *Briefe. Erste Hälfte. Text*, Bd. 6.1 SW (= Große Stuttgarter Ausgabe), hrsg. v. Adolf Beck, Stuttgart: Kohlhammer.
- Holl, Karl (1926): „Der Wandel des deutschen Lebensgefühls im Spiegel der deutschen Kunst seit der Reichsgründung“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1 (Jan. 1926), Bd. 4, H. 3, S. 548–563.
- Hörisch, Jochen (1975): „Selbstbeziehung und ästhetische Autonomie. Versuch über ein Thema der frühromantischen Poetologie und Musils *Mann ohne Eigenschaften*“, in: *Euphorion*, Bd. 69, Heidelberg, S. 350–361.
- Hörisch, Jochen/Matt, Peter von (2009): „Schlussgespräch: Bewundert viel und viel gescholten. Emil Staiger heute [zusammengefasst von Joachim Rickes]“, in: Rickes, Joachim (Hg.): *Bewundert viel und viel gescholten. Der Germanist Emil Staiger (1908-1987)*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 181–188.
- Hüsch, Sebastian (2011): „Robert Musil und Søren Kierkegaard im Kontext der deutschen Frühromantik“, in: Hölter, Achim (Hg.) (2011): *Komparatistik. Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft 2010*, Heidelberg: Synchron, S. 81–95.
- Iber, Christian (1994): *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*, Berlin: de Gruyter.
- IEP = Behnke, Elizabeth A. [o. J.]: Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment, in: Internet Encyclopedia of Philosophy. A Peer-Reviewed Academic Resource, [online] <https://www.iep.utm.edu/husspemb/> [18.6.2018].
- Ingarden, Roman (<sup>4</sup>1972): *Das literarische Kunstwerk. Mit einem Anhang von den Funktionen der Sprache im Theaterschauspiel*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Isaak von Ninive [Isaak der Syrer] = Isaac of Nineveh (1923): *Mystic Treatises*, übers. u. eingel. v. Arent Jan Wensinck, Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen.

- Janković, Stojan (1982): „Utopie als Wirkungskonzept. Methodischer Versuch zu dem im ‚Mann ohne Eigenschaften‘ strukturierten utopischen Konzept am Beispiel der ‚Urlaubsmetapher‘“, in: Farda, Dieter P./Karthaus, Ulrich (Hgg.): *Sprachästhetische Sinnvermittlung. Robert-Musil-Symposion, Berlin 1980*, Frankfurt/M: Lang, S 197–228.
- Janßen, Sandra (2013): *Phantasmen. Imagination in Psychologie und Literatur 1840–1930. Flaubert, Čechov, Musil*, Göttingen: Wallstein-Verl.
- Janz, Rolf-Peter (1973): *Autonomie und soziale Funktion der Kunst. Studien zur Ästhetik von Schiller und Novalis*, Stuttgart: Metzler.
- Jaspers, Karl (1953): *Einführung in die Philosophie. 12 Radiovorträge*, München: Piper.
- Jaspers, Karl (<sup>5</sup>1948): *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin: Springer.
- Jens, Walter/Küng, Hans (1985): *Dichtung und Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka*, München: Kindler.
- Jerusalem, Wilhelm (1926): „Vorbemerkungen des Herausgebers“, in: Lévy-Bruhl, Lucien (<sup>2</sup>1926): *Das Denken der Naturvölker*, übers. von Paul Friedländer, hrsg. und eingel. v. Wilhelm Jerusalem, Wien: Braumüller, S. V–XVII.
- Kaiser, Ernst/Wilkins, Eithne (1962): *Robert Musil. Eine Einführung in sein Werk*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Kant, Immanuel (2001): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hrsg. v. Konstantin Pollok, Hamburg: Meiner.
- KdU = Kant, Immanuel (<sup>7</sup>1990): *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. Karl Vorländer, mit e. Bibliogr. v. Heiner Klemme, Hamburg: Felix Meiner.
- Keller, Karl (1998): Christliche Mystik und Mystik der Religionen. Inwiefern sind sie vergleichbar, inwiefern sind sie nicht vergleichbar? (= Vortrag gehalten in Karlsruhe am 21. März 1998), [online] [http://www.carl-a-keller.ch/christliche\\_Mystik\\_und\\_Mystik\\_der\\_Religionen.php/](http://www.carl-a-keller.ch/christliche_Mystik_und_Mystik_der_Religionen.php/) [27.11.2018].
- Kerber, Harald (2000): Zum Begriff der Differenz bei Hegel, Derrida und Deleuze, [online] <http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/colloquium/kerber.htm> [1.3.2019].
- Kimmich, Dorothee/Wilke, Tobias (<sup>2</sup>2011): *Einführung in die Literatur der Jahrhundertwende*, Darmstadt: WBG.

- Kleemann, Friederike (2008): „Robert Musils Roman Der Mann ohne Eigenschaften im Spiegel der philosophischen Mystik Meister Eckharts. Mystik als Sorge um das Selbst“, in: Grätzel, Stephan (Hg.): *Praxis und Poetik. Beiträge zum Projekt „Der Roman als philosophischer Text“* (= PRAXIS, Jahrbuch der Internationalen Maurice Blondel-Forschungsstelle für Religionsphilosophie, Bd. I), London: Turnshare, S. 241–300.
- Kobusch, Theo (2011): *Die Philosophie Des Hoch- Und Spätmittelalters*, München: Beck.
- Königshausen, Johann-Heinrich (1977): *Kants Theorie des Denkens*, Amsterdam: Rodopi.
- Koopmann, Helmut (1983): *Der klassisch-moderne Roman in Deutschland. Thomas Mann, Alfred Döblin, Hermann Broch*, Stuttgart: Kohlhammer
- Korff, Hermann August (<sup>2</sup>1954a): *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. I. Teil. Sturm und Drang*, Leipzig: Koehler & Amelang.
- Korff, Hermann August (<sup>2</sup>1954b): *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. II. Teil. Klassik*, Leipzig: Koehler & Amelang.
- Kostić, Aleksandra (2005): „Žak Derida, Robert Muzil: putevi s one strane stvarnog“, in: Bojančić, Petar (Hg.): *Glas i Pismo. Žak Derida u odjecima*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, S. 241–246.
- KPHK = Dietz, Matthias (Hg.) (<sup>3</sup>1989): *Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet*, ausgew. u. übers. v. Matthias Dietz, eingel. v. Igor Smolitsch, Zürich: Benziger.
- Krause, Walter Hubertus (2013): Das Leib-Seele-Problem mit einem Blick auch auf die Medizin, [online] <http://docplayer.org/25050334-Das-leib-seele-problem-mit-einem-blick-auch-auf-die-medizin-walter-hubertus-krause-kronberg-ts.html> [21.10.2018].
- Kremer, Klaus (1990): „Einleitung“, in: Plotin (1990): *Seele – Geist – Eines. Enneade IV 8, V 4, V 1, V 6 und V 3. Griechisch-Deutsch*, gr. Lesetext u. Übers. v. Richard Harder, in einer Neubearb. fortgef. v. Rudolf Beutler u. Willy Theiler, eingeleitet,

- m. Bemerkungen zu Text und Übers. u. m. bibliogr. Hinweisen vers. v. Klaus Kremer, Hamburg: Meiner, S. IX–XXXVIII.
- Kristeva, Julia (1972): „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman“, in: Ihwe, Jens (Hg.): *Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft*. 2 (= Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven, Bd. 3), Frankfurt/M: Athenäum, S. 114–119.
- Kroemer, Roland (2004): *Ein endloser Knoten? Robert Musils Verwirrungen des Zöglings Törless im Spiegel soziologischer, psychoanalytischer und philosophischer Diskurse*, München: Fink.
- KrV = Kant, Immanuel (1956): *Kritik der reinen Vernunft*, unveränderter Neudruck der von Raymund Schmidt besorgten Ausgabe [nach der zweiten durchgesehenen Auflage von 1930], Hamburg: Felix Meiner.
- KSA = Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München: dtv.
- Kubik, Andreas (2006): *Die Symboltheorie bei Novalis. Eine ideengeschichtliche Studie in ästhetischer und theologischer Absicht*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kühne, Jörg (1968): *Das Gleichnis. Studien zur inneren Form von Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“*, Tübingen: Niemeyer.
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (Hgg.) (2016): *Das Literarisch-Absolute. Texte und Theorie der Jenaer Frühromantik*, aus d. Französischen v. Johannes Kleinbeck, Wien: Turia + Kant.
- Largier, Niklaus (2011): „Das Mögliche denken. Musils Möglichkeitssinn, die Mystik und Foucaults Konzept der Kritik“, in: Innerhofer, Roland u. a. (Hgg.): *Das Mögliche regieren. Gouvernementalität in der Literatur- und Kulturanalyse* [= Edition Kulturwissenschaft], Bielefeld: transcript Verlag, S. 31–47.
- Largier, Niklaus (2013): „Notes from the Field: Mimesis“, in: *The Art Bulletin*, Bd. 95, Nr. 2, S. 207–208.
- Lauterbach, Dorothea (2004): „Frankreich“, in: Engel, Manfred (Hg.): *Rilke-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, unt. Mitarb. v. Dorothea Lauterbach, Stuttgart: Metzler, S. 60–87.
- Lehmann, Leonhard (<sup>3</sup>2009): „Rahner“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 8, Freiburg: Herder.

- Lenzen, Wolfgang (2004): „Grundzüge einer philosophischen Theorie der Gefühle“, in: Herding, Klaus/Stumpfhaus, Bernhard (Hgg.) (2004): *Pathos, Affekt, Gefühl. Die Emotionen in den Künsten*, Berlin: de Gruyter, S. 80–103.
- Leuba, James H. (1927): *Die Psychologie der religiösen Mystik*, berecht. Übers. v. Erica Pfohl, München: J. F. Bergmann.
- Lévy-Bruhl, Lucien (<sup>2</sup>1926): *Das Denken der Naturvölker*, übers. von Paul Friedländer, hrsg. und eingel. v. Wilhelm Jerusalem, Wien: Braumüller.
- Liebrand, Claudia (1997): „Romantische Sprachspiele. Robert Musils ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘“, in: Neumann, Gerhard u. a. (Hgg.): *Hofmannsthal-Jahrbuch zur europäischen Moderne*, Bd. 5, Freiburg: Rombach, S. 293–316.
- Loheide, Bernward (2000): *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*, Amsterdam: Rodopi.
- Lossky, Vladimir (1961): *Mystische Theologie der morgenländischen Kirchen*, Graz: Styria.
- Lossky, Vladimir (2009): *Betrachtungen über die mystische Theologie der Ostkirche*, übers. v. Ines Kallis, Münster: Theophano.
- Lück, Helmut E. (2016): *Die psychologische Hintertreppe. Die bedeutenden Psychologinnen und Psychologen in Leben und Werk*, Freiburg: Herder.
- Luserke, Matthias (1988): „Gestalt- und gegenstandstheoretische Implikate im Denken Robert Musils“, in: *Gestalt Theory*, Bd. 10, Nr. 4, S. 274–298.
- Maeterlinck, Maurice (1898): *Der Schatz der Armen*, übers. v. Friedrich von Oppeln-Bronikowski, Florenz: Verlag v. Eugen Diederichs.
- Mähl, Hans-Joachim (1963): „Novalis und Plotin: Untersuchungen zu einer neuen Edition und Interpretation des ‚Allgemeinen Brouillon‘“, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, Jg. 1963, S. 139–250.
- Mahoney, Dennis F. (2001): *Friedrich von Hardenberg (Novalis)*, Stuttgart: Metzler.
- Maier, Uwe M. (1999): *Sinn und Gefühl in der Moderne. Zu Robert Musils Gefühlstheorie und einer Soziologie der Emotionen*, Aachen: Shaker.
- Margreiter, Reinhard (2015): *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Martinez, Matias/Scheffel, Michael (2009): *Einführung in die Erzähltheorie*, München: Beck.



- Meier, Georg Friedrich (1976): *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, 1 Bd., Nachdr. d. Ausg. Halle 1754, Hildesheim: Olms.
- Meister, Monika (1980): „'Anderer Zustand' und ästhetische Erfahrung“, in: Baur, Uwe (1980): *Robert Musil. Untersuchungen*, Königstein: Athenäum.
- Menke, Christoph (2003): „Subjektivität“, in: Barck, Karlheinz u. a. (Hgg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Postmoderne – Synästhesie*, Bd. 5, Stuttgart: Metzler, S. 734–785.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: de Gruyter.
- Metzger, Wolfgang (1975): *Psychologie. Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments*, Heidelberg: Steinkopff.
- Milivojević, Zoran (1993): *Psihoterapija i razumevanje emocija*, Novi Sad: Prometej
- Misselhorn, Catrin (2008): „Naturalismus zwischen Empirismus und Idealismus – Robert Musils philosophische Lehrjahre in Berlin“, in: Daigger, Annette/Henninger, Peter (Hgg.): *Robert Musils Drang nach Berlin. Internationales Kolloquium zum 125. Geburtstag des Schriftstellers*, Bern: Peter Lang, S. 85–106.
- MoE = Musil, Robert (1974): *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman, hrsg. von Adolf Frisé, Reinbek/H: Rowohlt.
- Moldzio, Andrea (2004): *Schizophrenie. Eine philosophische Erkrankung?*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Moser, Walter (1980): „Diskursexperimente im Romantext. Zu Musils *Der Mann ohne Eigenschaften*“, in: Baur, Uwe/Castex, Elisabeth (Hgg.): *Robert Musil. Untersuchungen*, Königstein/Ts.: Athenäum, S. 170–197.
- Motta, Giuseppe (2017): „'Was objektive Einheit des Selbstbewußtseins sei' § 18 als systembildendes Element der B-Deduktion“, in: Motta, Giuseppe/Thiel, Udo (Hgg.): *Immanuel Kant. Die Einheit des Bewusstseins*, Berlin: de Gruyter, S. 47–65.
- Mülder-Bach, Inka (2004): *Kommunizierende Monaden. Herders literarisches Universum*, in: *Goethezeitportal*, [online] [http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/herder/muelder-bach\\_monaden.pdf](http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/herder/muelder-bach_monaden.pdf) [23.11.2018].
- Müller, Gerd (1968): „Mathematik und Transzendenz. Die Bedeutung Novalis' für das Werk Robert Musils“, in: *Orbis Litterarum*, Bd. 23, S. 265–275.

- MusA = Friedrich Nietzsche (1920–29): *Gesammelte Werke. Musarionausgabe*, 23 Bde., hrsg. v. Richard Oehler, Max Oehler, Friedrich Chr. Würzbach, München: Musarion.
- Musil = Музил, Роберт (2007): *Човек без својстава*, 2 Bde., übers. v. Zoran Gluščević, Београд: Ethos & Beoknjiga.
- Nagel, Thomas (1974): „What Is It Like to Be a Bat?“, in: *The Philosophical Review*, Bd. 83, Nr. 4 (Oct.), S. 435–450.
- Newmark, Catherine (2008): *Passion–Affekt–Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Hamburg: Meiner.
- Neymeyr, Barbara (2009): „Identitätskrise – Kulturkritik – Experimentalpoesie. Zur Bedeutung der Nietzsche-Rezeption in Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*“, in: Valk, Thorsten (Hg.): *Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne*, Berlin: de Gruyter, S. 163–182.
- Novalis [Friedrich von Hardenberg] (1992): *Aphorismen*, hrsg. v. Michael Brucker, Frankfurt/M: Insel Verlag.
- Novalis I [Friedrich von Hardenberg] (<sup>3</sup>1960): *Schriften. Das dichterische Werk*, Bd. 1 W, hrsg. v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel, unt. Mitarbeit v. Heinz Ritter u. Gerhard Schulz, Stuttgart: Kohlhammer.
- Novalis II = [Friedrich von Hardenberg] (1965): *Schriften. Das philosophische Werk I*, Bd. 2.1 W, hrsg. v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel, Stuttgart: Kohlhammer.
- Novalis III = [Friedrich von Hardenberg] (1968): *Schriften. Das philosophische Werk II*, Bd. 3 W, hrsg. v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel, Stuttgart: Kohlhammer.
- Nübel, Birgit (2004): „Musils Konzeption des ‚Sentimentalen Denkens‘ – Der Mann ohne Eigenschaften als literarische Erkenntnistheorie. Von Annette Gies. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. 233 Seiten. €42,00.“, in: *Monatshefte*, Bd. 96, Nr. 3, S. 453–455
- Nübel, Birgit (2006): *Robert Musil – Essayismus als Selbstreflexion der Moderne*, Berlin: de Gruyter.
- Oberfeuchtner, Heike Carolin (2008): *Die Konzeption des menschlichen Selbst im Werk Friedrich Nietzsches*, Diss., Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg.
- Oesterreich, Traugott Konstantin (1910): *Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen*, Leipzig: Johann Ambrosius Barth.

- Osthövenner, Claus-Dieter (2005): „Literarische und religiöse Deutungskultur im Werk Robert Musils“, in: Barth, Roderich u. a. (Hgg.): *Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne. Festschrift für Ulrich Barth*, Frankfurt/M: Lang, S 299–314.
- Paetzold, Heinz (1990): *Ästhetik der neueren Moderne. Sinnlichkeit und Reflexion in der konzeptionellen Kunst der Gegenwart*, m. Arbeitsnotizen v. Rainer Jochims, Stuttgart: Steiner.
- Paetzold, Heinz (2003): „Synästhesie“, in: Barck, Karlheinz u. a. (Hgg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Postmoderne – Synästhesie*, Bd. 5, Stuttgart: Metzler, S. 840–868.
- Pannenberg, Wolfhart (<sup>3</sup>1979): *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pantelić = Пантелић, Благоје (2011): „Оваплоћење Бога логоса – теогонија, космогонија, Искупљење (Сахаров versus Булгаков)“, in: *Теолошки погледи*, Nr. 2, S. 115–132.
- Peng-Keller, Simon (2006): „Präsenzschau in Versunkenheit und Ekstase. Carl Albrechts Phänomenologie der Mystik“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Jg. 90, H. 1–2, S. 88–100.
- Peters, F. E. (1967): *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York: New York University Press.
- Pfohlmann, Oliver (2016): Ein Autor, der anstrengt und nervt. Über die Schwierigkeiten einer Musil-Lektüre oder: Reich-Ranicki lässt es zischen, [online] <https://literaturkritik.de/id/5324> [5.7.18].
- PHK1 = Hohmann, Gregor (Hg.) (2004): *Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit*, Bd. 1, Würzburg: Verlag „Der Christliche Osten“.
- Plato (1988): *Euthydemos. Hippias 1/2 und Ion. Alkibiades 1/2. Gastmahl. Charmides. Lysis. Menexenos*, Bd. 3 Sämtliche Dialoge, Hamburg: Meiner.
- Plotin (1990): *Seele – Geist – Eines. Enneade IV 8, V 4, V 1, V 6 und V 3. Griechisch-Deutsch*, gr. Lesetext u. Übers. v. Richard Harder, in einer Neubearb. fortgef. v. Rudolf Beutler u. Willy Theiler, eingeleitet, m. Bemerkungen zu Text und Übers. u. m. bibliogr. Hinweisen vers. v. Klaus Kremer, Hamburg: Meiner.
- Plotin (2001): *Ausgewählte Schriften*, hrsg., übers. u. komm. v. Christian Tornau, Stuttgart: Reclam.

- Plotin IIIa–IVa = Plotin (1956–1964): *Plotins Schriften*, übers. v. Richard Harder, Neubearb. m. gr. Lesetext u. Anm. fortgeführt v. Rudolf Beutler u. Willy Theiler, Hamburg: Meiner.
- Pongs, Ulrich (1996): „H. A. Korff über Heinrich Heine: Zur Lyrik der ‚Deutsch-Romantik‘“, in: Kruse, Joseph A. (Hg.): *Heine-Jahrbuch 1996*, Jg. 35, Stuttgart: J. B. Metzler, S. 128–151.
- Ponomarev, Alexey V. (2010): *Der Nihilismus und seine Erfahrung in der Romantik. Das Problem des Nihilismus in der deutschen und russischen Romantik aus kulturkomparatistischer Perspektive*, Marburg: Tectum.
- Pontzen, Alexandra (2015): „‚Corporeality‘ (in) der deutschsprachigen Erzähl-Literatur 1995: ‚Körper gewordene Realität‘ und ‚leibliche Erfahrung‘ deutscher Historie“, in: Tommek, Heribert u. a. (Hgg.): *Wendejahr 1995. Transformationen der deutschsprachigen Literatur*, Berlin: de Gruyter, S. 239–266.
- Popović, Tanja u. a. (2007): *Rečnik književnih termina*, Beograd: Logos Art.
- Posth, Rüdiger (2002): „Emotionales Bewusstsein vorhanden“, in: *Deutsches Ärzteblatt* 97, Heft 9 (3. März), S. A-541–A-542.
- Raabe August (1962): *Idealistischer Realismus. Eine genetische Analyse der Gedankenwelt Friedrich Schillers*, Bonn: Emil Semmel Verlag.
- Raatz, Georg (2014): *Aufklärung als Selbstdeutung. Eine genetisch-systematische Rekonstruktion von Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ (1748)*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ramharter, Esther (2010): „Und Gott war das Wort: Wittgensteins niedrige Absichten“, in: Munz, Volker u. a. (Hgg.): *Language and World. Part Two. Signs, Minds and Actions*, Frankfurt/M: Ontos, S. 169–179.
- Reents, Friederike/Meyer-Sickendiek, Burkhard (2013): „Einleitung“, in: Reents, Friederike/Meyer-Sickendiek, Burkhard (Hgg.): *Stimmung und Methode*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1–16.
- Rehbock, Theda (1995): „Selbstaffektion“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe Verlag, [Online] DOI: 10.24894/HWPh.3805.
- Reich-Ranicki, Marcel (2002): *Sieben Wegbereiter. Schriftsteller des 20. Jahrhunderts*, München: Deutsche Verlags-Anstalt.

- Reinhardt, Ursula (2003): *Religion und moderne Kunst in geistiger Verwandtschaft. Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ im Spiegel christlicher Mystik*, Marburg: N. G. Elwert.
- Reis, Gilbert (1983): *Musils Frage nach der Wirklichkeit*, Königstein/Ts: Hain.
- Richter, Philipp (2014): *Transzendente Begründung der praktischen Philosophie. Kants Methode einer Grundlegung der Moral*, Diss., Techn. Univ. Darmstadt.
- Rickenbacher, Sergej (2015): *Wissen um Stimmung. Diskurs und Poetik in Robert Musils „Die Verwirrungen des Zöglings Törleß“ und „Vereinigungen“*, Paderborn: Wilhelm Fink.
- Ritter, Joachim (1971): „Ästhetik, ästhetisch“, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe Verlag, [Online] DOI: 10.24894/HWPh.297.
- RMB I = Musil, Robert (1981): *Briefe 1901–1942. Mit Briefen von Martha Musil, Alfred Döblin, Efraim Frisch, Hugo von Hofmannsthal, Robert Lejeune, Thomas Mann, Dorothy Norman, Viktor Zuckerkandl und anderen*. Bd. 1 [Hauptband], hrsg. v. Adolf Frisé, unt. Mithilfe v. Murray G. Hall, Reinbek/H: Rowohlt.
- Roberts, Robert C. (2009): „Was ist eine Emotion: eine Skizze“ in: Döring, Sabine A. (Hg.): *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 169–202.
- Rōmanidēs = Романидис, Јован (2005): *Светоотачко богословје*, übers. v. Aleksandar Đakovac, Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара.
- Rōmanidēs, Iōannēs S. (2004): *An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, hrsg. v. George Dion Dragas, Rollinsford/N. H.: Orthodox Research Institute. (Literatur in kyrillischer Schrift. Es wurde in dieser Arbeit nach der serbischen Ausgabe zitiert, in autorisierter Übersetzung; die englische Ausgabe wird hier nur als Orientierungshilfe angeführt.)
- Rönisch, Siegfried (1984): „Robert Musil. Ein Versuch über sein Leben und Werk“, in: *Weimarer Beiträge. Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturtheorie*, 30. Jg., 1984/6, Berlin: Aufbau-Verlag, S. 926–953.
- Rosales, Alberto (2000): *Sein und Subjektivität bei Kant. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, Berlin: de Gruyter.
- Roth, Gerhard (2002): „Schlusswort“, in: *Deutsches Ärzteblatt* 97, Heft 9 (3. März), S. A-544–A-545.

- Roth, Marie-Louise (1972): *Robert Musil. Ethik und Ästhetik. Zum theoretischen Werk des Dichters*, München: List.
- Roth, Udo (2012): „Robert Musil“, in: Feger, Hans (Hg.): *Handbuch Literatur und Philosophie*, Stuttgart: Metzler.
- Rousseau, Jean-Jacques (1968): *Les Confessions*, hrsg. v. Michel Launay, Paris: Garnier Flammarion.
- Rubenstein, Mary-Jane (2003): „Unknow Thyself: Apophaticism, Deconstruction, and Theology after Ontotheology“, in: *Modern Theology*, Bd. 19, Nr. 3 (Juli 2003), S. 387–417.
- Rubenstein, Mary-Jane (2008): „Dionysius, Derrida, and the Critique of Ontotheology“, in: *Modern Theology*, Bd. 24, Nr. 4 (Okt. 2008), S. 725–741.
- Ruhstorfer, Karlheinz (2004): „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Bd 51, H. 1/3 (2004), S. 123–158.
- Russegger, Arno (1984): *Vorstellung und Funktion „Gottes“ in den letzten Kapiteln von Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“*, Dipl., Univ. f. Bildungswissenschaft Klagenfurt.
- Sarot, Marcel (1992): *God, Passibility and Corporeality*, Kampen: Kok Pharos.
- Sartre, Jean-Paul (1993): *The Emotions. Outline Of A Theory*, übers. v. Bernard Frechtman, New York: Carol Publishing Group Edition.
- Sauder, Gerhard (2003): „Einleitung“, in: Sauder, Gerhard (Hg.): *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang*, Stuttgart: Reclam, S. 13–38.
- Schaller, Heinrich (1934): *Die Weltanschauung des Mittelalters*, München: Oldenbourg.
- Scharold, Irmgard (2000): *Epiphanie, Tierbild, Metamorphose, Passion und Eucharistie. Zur Kodierung des „Anderen“ in den Werken von Robert Musil, Clarice Lispector und J. M. G. Le Clézio*, Heidelberg: Winter.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1907): „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“, in: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Schriften zur Naturphilosophie*, Bd. 1 W (Auswahl in drei Bde.), hrsg. u. eingel. v. Otto Weiß, Leipzig: Meiner, S. 1–96.
- Schifferli, Peter (Hg.) (1963): *Das war Dada. Dichtungen und Dokumente*, München: dtv.

- Schildknecht, Christiane (2007): „Ein seltsam wunderbarer Anstrich?“ Nichtpropositionale Erkenntnis und ihre Darstellungsformen“, in: Bowman, Brady (Hg.): *Darstellung und Erkenntnis. Beiträge zur Rolle nichtpropositionaler Erkenntnisformen in der deutschen Philosophie und Literatur nach Kant*, Paderborn: Mentis, S 31–45.
- Schiller, Friedrich (1987): *Don Karlos. Briefe über „Don Carlos“*. Körners Vermittlung, Bd. 3 SW, Berlin: Aufbau-Verl.
- Schiller, Friedrich (1992): *Theoretische Schriften*, Bd. 8. Werke und Briefe, hrsg. v. Rolf-Peter Janz, Frankfurt/M: Dt. Klassiker-Verl.
- Schiller, Friedrich (1994): *Erzählungen, Theoretische Schriften*, Bd. 5 SW, auf Grund d. Originaldrucke hrsg. v. Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert, München: Hanser.
- Schiller, Friedrich (<sup>6</sup>1980): *Dramatische Fragmente, Übersetzungen, Bühnenbearbeitungen*, Bd. 3 SW, auf Grund d. Originaldrucke hrsg. v. Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert, München: Carl Hanser.
- Schlaffer, Heinz (2003): „Emil Staigers *Grundbegriffe der Poetik*“, in: *Monatshefte*, Bd. 95, Nr. 1 (Frühling), S. 1–5.
- Schleich, Carl Ludwig (1920): *Das Ich und die Dämonien*, Berlin: S. Fischer.
- Schmaus, Marion (2000): *Die poetische Konstruktion des Selbst. Grenzgänge zwischen Frühromantik und Moderne. Novalis, Bachmann, Christa Wolf, Foucault*, Tübingen: Niemeyer.
- Schmidig, Dominik (2000): „Von Wahrheit ergriffen ... ‚Wissenschaftslehre‘ und Gefühl“, in: Schrader, Wolfgang H. (Hg.): *Die Spätphilosophie J. G. Fichtes. Tagung Der Internationalen J. G.-Fichte-Gesellschaft (15.-27. September 1997) in Schulpforte in Verbindung mit der Landesschule Pforta und dem Istituto Per Gli Studi Filosofici (Napoli)*, Amsterdam: Rodopi, S. 189–223.
- Schmidt, Gilya Gerda (1995): *Martin Buber's Formative Years. From German Culture to Jewish Renewal, 1897–1909*, Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Schmidt, Jochen (1975): *Ohne Eigenschaften. Eine Erläuterung zu Musils Grundbegriff*, Tübingen: Niemeyer.
- Schmitt, Arbogast (2008): „Kommentar“, in: Aristoteles: *Poetik*, Bd. 5 Werke in deutscher Übersetzung, übers. u. erl. von Arbogast Schmitt, Berlin: Akademie-Verl, S. 193–742.

- Schmitz, Hermann (2009): *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Schneider, Signe (2011): *Die drei Stufen. Plotin, Dionysius und Meister Eckhart. These. Der Neuplatonismus der Wegbereiter der christlichen Mystik*, Dipl.-Arb., Univ. Wien.
- Schnell, Rebekka (2011): „... die plötzlich enthüllte Zärtlichkeit der Welt ...“: Liebe als ästhetische und religiöse Utopie in Robert Musils ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘, in: Ebert, Lisanne u.a. (Hgg.): *Emotionale Grenzgänge. Konzeptualisierungen von Liebe, Trauer und Angst in Sprache und Literatur*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 91-103.
- Schöne, Albrecht (<sup>2</sup>1968): *Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schrader, Ludwig (1969): *Sinne und Sinnesverknüpfungen. Studien und Materialien zur Vorgeschichte der Synästhesie und zur Bewertung der Sinne in der italienischen, spanischen und französischen Literatur*, Heidelberg: C. Winter.
- Schweizer, Hans Rudolf (1983): „Einführung: Begründung der Ästhetik als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis. Von Hans Rudolf Schweizer“, in: Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“ (1750/58). Lateinisch – Deutsch*, übers. u. hrsg. v. Hans Rudolf Schweizer, Hamburg: Meiner, S. VII–XVI.
- Seel, Martin (1996): *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Sell, Annette (2003): „Plotin und Fichte – zwei Lebensbegriffe“, in: Mojsisch, Burkhard/Summerell, Orrin F. (Hgg.): *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, München: Saur, S. 77–90.
- Sells, Michael A. (1994): *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Seyppel, Joachim (1961): „Mystik als Grenzphänomen und Existenzial. Ein Beitrag zur Überwindung ihrer Definitionen“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, (Jun. 1961), Bd. 35, H. 2, Stuttgart: J. B. Metzler, S. 153–183.
- Simijonović, Miroslav (2004): *Das Licht in der byzantinischen Mystik und Malerei. Der Einfluss von Simeon dem Theologen und anderen Mystikern in der byzantinischen*



- Ikonenmalerei*, München: Verlag CRKVA der Diözese der serbisch-orthodoxen Kirche für Mitteleuropa.
- Simon, Heinrich (1906): *Der Magische Idealismus. Studien zur Philosophie des Novalis*, Heidelberg: Winter.
- Škreb, Zdenko (1969): "Place et signification d'Emil Staiger dans la science littéraire allemande", in: *Umjetnost riječi/The Art of the Word [...]*, Bd. 0 (1969), S. 3–63.
- Sloterdijk, Peter (2001): *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Soentgen, Jens (2001): Der Begriff der primitiven Gegenwart bei Hermann Schmitz, [online] [https://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/opus4/frontdoor/deliver/index/docId/1576/file/Soentgen\\_Schmitz\\_Gegenwart.pdf](https://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/opus4/frontdoor/deliver/index/docId/1576/file/Soentgen_Schmitz_Gegenwart.pdf) [14.6.2018].
- Solomon, Robert C. (2009): „Emotionen, Gedanken und Gefühle: Emotionen als Beteiligung an der Welt“, in: Döring, Sabine A. (Hg.): *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 148–168.
- Spörl, Uwe (1997): *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn: Schöningh.
- Spreitzer, Brigitte (2000): „Meister Musil. Eckharts deutsche Predigten als zentrale Quelle des Romans ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘“, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie*, Nr. 119, H. 4, S. 564–588.
- Sprengel, Peter (2004): *Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1900-1918. Von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Ersten Weltkriegs*, München: Beck.
- Staiger, Emil (1946): *Grundbegriffe der Poetik*, Zürich: Atlantis.
- Stamatellos, Giannis (2007): *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, Ithaca: State University of New York Press.
- Stang, Charles M. (2012): *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite*, Oxford: Oxford University Press.
- Stein, Klaus (2004): *Naturphilosophie der Frühromantik*, Paderborn: Schöningh.
- Steiner, Rudolf (<sup>16</sup>1995): *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher*

- Methode*, B. 4 GA (A. Schriften), Dornach/SO: Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung.
- Stieghahn, Joachim (1962): *Magisches Denken in den Fragmenten Friedrichs von Hardenberg (Novalis)*, Diss. F. U. Berlin.
- Stojanović = Стојановић, Драган (2011): *Феноменологија и вишезначност књижевног дела. Ингарденова теорија опализације*, Београд: Службени гласник.
- Störig, Hans Joachim (2006): *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt/M: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Strack, Friedrich/Eicheldinger, Martina (Hgg.) (2011): *Fragmente der Frühromantik. Edition und Kommentar*, Berlin: de Gruyter.
- Streicher, Peter (1997): "Robert Musil und die deutsche Frühromantik", in: *Musil-Forum*, Jg. 23/24 (1997/98), Wien: Internationale Robert-Musil-Gesellschaft, S. 113–132.
- Strobach, Niko (2008): „Was heißt es, eine APXH in sich zu haben?“, in: Corcilus, Klaus/ Rapp, Christof (Hgg.): *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie. Vom 08.–11.07.2004 in Blankensee*, Stuttgart: Steiner, S. 65–82.
- TB-A = Musil, Robert (1965): *Aus den Tagebüchern*, Auswahl zusammengestellt v. Karl Markus Michel, Berlin: Suhrkamp.
- Theierl, Herbert (2000): *Nietzsche. Mystik als Selbstversuch*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Thiele, Joachim (1966): „Zur Wirkungsgeschichte der Schriften Ernst Machs“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 20, H. 1 (Jan.–Mar.), S. 118–130.
- Tiedemann, Dieterich (1793): *Geist der spekulativen Philosophie. Von der neuern Akademie bis auf die Araber*, Bd. 3, Marburg: Neue Akad. Buchh. [online] <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044571-6> [11.05.18].
- Till, Dietmar (2009): „Rhetorik des Aekts (Pathos)“, in: Fix, Ulla u. a. (Hgg.): *Rhetorik und Stilistik/Rhetoric and Stylistics. Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung/An International Handbook o Historicaland Systematic Research 1. Halbband/Volume 1*, Berlin: de Gruyter, S. 646–669.
- TLP = Wittgenstein, Ludwig (1990): *Tractatus logico-philosophicus*, Leipzig: Reclam.
- Toadvine, Ted (2016): Maurice Merleau-Ponty, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University: Metaphysics Research Lab,

- [online] <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/merleau-ponty/>  
[11.10.18] (Erster Autor: Bernard Flynn).
- Ullrich, Heiner (1999): *Das Kind als schöpferischer Ursprung. Studien zur Genese des romantischen Kindbildes und zu seiner Wirkung auf das pädagogische Denken*, Bad Heilbrunn/Obb: Klinkhardt.
- Vešović, Katarina (1998): *Ljubav bez svojstava*, Beograd: Stubovi kulture.
- Vetter, Norbert R. (2010): *Emotion zwischen Affekt und Kognition. Zur emotionalen Dimension in der Kunstpädagogik*, Köln: Kölner Wissenschaftsverlag.
- Volkelt, Johannes Immanuel (1920): *Das ästhetische Bewusstsein. Prinzipienfragen der Ästhetik*, München: Beck.
- Vollet, Matthias (2007): *Die Wurzel unserer Wirklichkeit. Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson*, Freiburg: Alber.
- Völse, Hans-Joachim (1990): *Im Labyrinth des Wissens. Zu Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“*, Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.
- Vordtriede, Werner (1963): *Novalis und die französischen Symbolisten. Zur Entstehungsgeschichte des dichterischen Symbols*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Wagner-Egelhaaf, Martina (1989): *Mystik Der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Metzler.
- Wagner-Egelhaaf, Martina (1995): „Mystische Diskurse: Mystik, Literatur und Dekonstruktion“, in: *Modern Austrian Literature*, Bd. 28, Nr. 2, S. 91–109.
- Wagner-Egelhaaf, Martina (1998): „Musil und die Mystik der Moderne“, in: Braungart, Wolfgang u.a. (Hgg.): *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. II. Um 1900*, Paderborn: Schöningh, S. 195–215.
- Wehr, Gerhard (2011): *„Nirgends, Geliebte, wird Welt sein als innen“. Lebensbilder der Mystik im 20. Jahrhundert*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Weier, Winfried (1968): „Die Verwandlung der idealistischen Abstraktion in die Emotion bei Novalis“, in: *Études germaniques. Revue trimestrielle de la Société des Études Germaniques*, Jg. 23, H. 4, Paris: Klincksieck, S. 548–573.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von (1977): *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München: Hanser.
- Welsch, Wolfgang (2002): *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin: Akademie-Verl.

- Wenzel, Georg (1997): *Novalis in den Anschauungen von Ricarda Huch, Thomas Mann und Hermann Hesse*, Halle/S: Stekovics.
- Werner, Heinz (1966): „Intermodale Qualitäten (Synästhesien)“, in: Metzger, Wolfgang (Hg.): *Handbuch der Psychologie. Bd. 1. Allgemeine Psychologie. I. Der Aufbau des Erkennens*, Göttingen: Verl. für Psychologie Hogrefe, S. 278–303.
- Wetz, Franz Josef (1998): „Wie das Subjekt sein Ende überlebt: Die Rückkehr des Individuums in Foucaults und Rortys Spätwerk“, in: Fetz, Reto Luzius u. a. (Hgg.): *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Bd. 2, Berlin: de Gruyter, S. 1277–1290.
- Wicht, Gérard (1984): „*Gott meint die Welt keineswegs wörtlich*“. *Zum Gleichnisbegriff in Robert Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘*, Bern: Lang.
- Wiebel, Burkhard/Pilenko, Alisha (2013): „Mechanismen psychosozialer DeKonstruktion im globalen Kapitalismus“, in: Zimmermann, Ingo u. a.: *Anatomie des Ausschlusses. Theorie und Praxis einer Kritischen sozialen Arbeit*, Wiesbaden: Springer VS, S. 255–338.
- Wilde, Mauritius (2000): *Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Freiburg/Schw.: Univ.-Verlag.
- Willemsen, Roger (1984): *Das Existenzrecht der Dichtung. Zur Rekonstruktion einer systematischen Literaturtheorie im Werk Robert Musils*, München: Fink.
- Winter, Hilde (2012): *Heinrich Heine und „das Buch“ . Funktionen der Bibelzitate und -anspielungen in seinen Werken und Briefen*, Hildesheim: Olms.
- Wischeslawzew = Вишеславцев, Борис (2007): *Вечно у руској философији*, übers. v. Dobrilo Arnitović, Београд: Логос.
- Wittgenstein, Ludwig (<sup>8</sup>1992): „Vermischte Bemerkungen“, in: Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewißheit*, Bd. 8 WA, hrsg. v. G. E. M. Anscombe u. G. H. von Wright, Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 445–573.
- Wolfgang, Welsch (1987): *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wundt, Wilhelm (1874): *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig: Engelmann.

- Yannaras, Christos (1982): *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, übers. v. Irene Hoening, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zammito, John H. (1997): „Herder, Kant, Spinoza und die Ursprünge des deutschen Idealismus“, in: Heinz, Marion (Hg.): *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Amsterdam: Rodopi, S 107–144.
- Zeuch, Ulrike (1998): „Sentio, ergo sum: Herder’s concept of ‘feeling’ versus Kant’s concept of ‘consciousness’“, in: Adler, Hans/Köpke, Wulf (Hgg.): *Herder Jahrbuch/Herder Yearbook 1998*, Stuttgart: Metzler, S. 143–155.
- Zeuch, Ulrike (2000): *Umkehr der Sinneshierarchie. Herder und die Aufwertung des Tastsinns seit der frühen Neuzeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Zima, Peter V. (1991): *Literarische Ästhetik. Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft*, Tübingen: Francke.
- Zima, Peter V. (2000): „Zitat – Intertextualität – Subjektivität. Zum Funktionswandel des literarischen Zitats zwischen Moderne und Postmoderne“ in: Beekman, Klaus/Grüttemeier, Ralf (Hgg.): *Instrument Zitat. Über den literarhistorischen und institutionellen Nutzen von Zitaten und Zitieren*, Amsterdam: Rodopi, S. 297–326.
- Zimmermann, Hans Dieter (1981): „Vorwort des Herausgebers“, in: Zimmermann, Hans Dieter (Hg.): *Rationalität und Mystik*, Frankfurt/M: Insel-Verlag, S. 11–36.
- Žmegač, Viktor (<sup>4</sup>1995): „Die Wiener Moderne“, in: Žmegač, Viktor (Hg.): *Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Bd. II/2, u. M. v. Uwe Baur u. a., Weinheim: Beltz Athenäum, S. 256–302.

## Биографија

Ивана З. Богдановић, је рођена 27.12.1981. године у Београду, где је завршила XIII Београдску Гимназију. Након основних студија Немачког језика и књижевности на Филолошком факултету у Београду, уписује постдипломске магистарске студије и одлази на усавршавање на Бечки универзитет, као стипендиста Аустријске службе за академску размену, а потом и на Чуо Универзитет у Токију, као стипендиста Јапанске Владе. Магистарску тезу *Идеја Бога код Фридриха Шилера* успешно брани 13.12.2010. године. На Универзитету у Београду 2012. год. пријављује тезу *Мистично начело и осећање света у Музиловом роману Човек без својстава*. 2013. год. добија истраживачку стипендију ДААД-а за младе научнике. Са жељом да допринесе сарадњи између матичне катедре Германистике и института Германистике хамбуршког Универзитета уписује докторске студије на истом, а у оквиру међународног заједничког менторства. Током периода студија на Универзитету у Хамбургу, излагала је на студентским конференцијама доктораната у Бад Бевензену и Зундерхофу, а присуствовала је и на интернационалној конференцији германиста Музиланаца Универзитета у Верони у Боцену. Предавала је немачки као страни на Универзитету у Бремену и Рударско-технолошком Универзитету у Фрајбергу (Саксонија). Током академске 2015. и 2016. године била је лектор за српски језик на Институту за славистику Универзитета у Хамбургу. 2016. године присуствује интернационалној недељи немачког Друштва за југоисточну Европу, тематски посвећеној исламу на Балкану. Поље њене научно-истраживачка делатност креће од уско германистичких тема које прелажењем граница међу филологијама и дисциплинама дотичу области теологије, философије, антропологије, далекоисточних идејних система и психологије. Као студент основних студија објављује у *Књижевним новинама*.

### Објављени радови:

“Heilige (Un)Zeit’ - Robert Musil als Ghostwriter der k. und k. Propaganda”, у: Tagungsband „Oberleutnant Robert Musil als Redakteur und Mitarbeiter der „Soldatenzeitung“ und „Heimat“, Musil-Studien des Fink Verlags, очекује се 2019.

”Zwischen Literatur und Geschichte – Performative Materialität des Gewaltdiskurses: Darstellung des Islams in Ivo Andrićs Dissertation und in der *Brücke*”, у: *Zeitschrift für Balkanologie*, Nr. 54, Bd. 2., Wiesbaden: 2018, 147–169.

”Христолошко начело у драми *Девица Орлеанска* Фридриха Шилера”, у: Радови филозофског факултета, Универзитет у Источном Сарајеву, Филозофски факултет Пале, бр. 13, кљ. 1, Пале: 2011, стр. 385–396. УДК 821.112.09

# Изјава о ауторству

Име и презиме аутора: Ивана З. Богдановић

Број индекса: /

## Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Мистично начело и осећање света у Музиловом роману ‚Човек без својстава‘

/ *Mystisches Prinzip und Weltgefühl in Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘*

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршила ауторска права и користила интелектуалну својину других лица.

**Потпис аутора**

У Београду, 1. априла 2019.

---



# Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Ивана З. Богдановић

Број индекса: /

Студијски програм: докторске по старом програму, међународно заједничко менторство

Наслов рада: Мистично начело и осећање света у Музиловом роману 'Човек без својстава' / *Mystisches Prinzip und Weltgefühl in Musils Roman 'Der Mann ohne Eigenschaften'*

Ментори: Проф. др Јован Делић / Проф. др. Доерте Бишоф

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис аутора**

У Београду, 1. априла 2019.

---

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Мистично начело и осећање света у Музиловом роману ‚Човек без својстава‘

/ *Mystisches Prinzip und Weltgefühl in Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘*

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

**Потпис аутора**

У Београду, 1. априла 2019.

---

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.