

Stefan Hajduk
(Adelaide)

*Spuren der Antike bei Robert Musil
Zum «Mann ohne Eigenschaften»
im transhistorischen Kontext griechischer Philosophie*

Abstract

This article focusses on the trains of thought and motifs that link the aesthetic and ethical foundation of *The Man Without Qualities* with philosophemes of the Greek antiquity. When Musil states that aesthetics *is* ethics and that everything is moral, he is drawing on classical ideas that converge in the idealistic notion of unity in diversity. The question of another condition is characteristic of the Romantic tradition that Musil continues (while distancing himself from it), but has a much older heritage, that of the philosophy of antiquity.

Versteht man literarische Texte als Produkte einer künstlerischen Verarbeitung der Tradition ihrer Herkunftskulturen, welche sie in sich tragen und in sprachlicher Darstellung vermitteln, so ist es nur noch ein kleiner Schritt zur hermeneutischen Beschäftigung mit dem durch sie Dargestellten selbst: historische Wirklichkeiten, gesellschaftliche Zusammenhänge, individuelle Erfahrungen, weltanschauliche Konstellationen oder eben kulturelle Traditionen. Lesendes Verstehen scheint sich bereits als erste Kontextualisierung zu vollziehen. Indem inhaltsgeleitete Lektüren das Dargestellte aus seiner sprachästhetischen Verwobenheit herauslösen, es entgegen seiner poetischen Verdichtung in diskursive Verstehensvollzüge zerlegen und als im Text verstreuten Sinn schrittweise auflesen – wird Dichtung weitgehend auf ihre semantische Darstellungsfunktion reduziert. Sie wird als elaborierte Codierung von Bedeutungsbeständen aufgefasst, welche in anderen und oft weniger komplexen Kontexten prinzipiell rekonstruierbar seien. Damit wird das Ästhetische der schönen Literatur marginalisiert.

Diese von bedeutungszentrierten Lektüren und diskursiven Kontextualisierungen in Kauf genommene Nebenwirkung ist problematisch zumal für den literaturwissenschaftlichen Umgang mit derart avancierter Literatur wie

sie der *Mann ohne Eigenschaften* darstellt. Dessen ästhetische Gestalt ist mehr als die Summe der sprachlichen Gestaltung von Stoff, Figuren, Handlungsgeschehen und Ambiente. Sie verweist aus ihrer textuellen Bewegtheit nicht nur nebenbei auf die Überschreitung thematischer Eingrenzung. Wo wie bei Musil der philosophische Essayismus¹ das Ideal seines poetologischen Experimentierens bildet, wird die Romanform zur Denkform. Inhaltistische Abstraktionen von solcher genuin ästhetischen Form des Literarischen werden zwar durch historische und systematische Inter- und Kontextualisierungen sowie thematische, motivische oder entstehungsgeschichtliche Referenzierungen auch gegengesteuert. Etwas spezifisch Literarisches gerät dabei jedoch ins Abseits: nämlich nicht nur für *außerliterarische* Wirklichkeit im Traditionszusammenhang das *Darstellungsmedium*, sondern auch kritisches *Reflexionsmedium* für innerliterarisch tradierte Darstellungs- und Denkformen zu sein. Die historisch variablen Techniken und vielfältigen Modi von Mimesis und Expression, Dialoggestaltung und Narration sowie imaginativer Konstruktion und rhetorischer Figuration werden durch das Primat diskursiver Kontextualisierungen marginalisiert.

Während in Literatur als Kunst konventionell verfestigte Darstellungsformen verflüssigt werden und mitunter Darstellung überhaupt problematisiert wird, wird dieses prinzipiell Darstellungskritische der literarischen Sprachpraxis in kontext- und sinnorientierten Verfahren der Literaturwissenschaft gewöhnlich liquidiert. Wo dies unbedacht geschieht, mag es deren Abwehrreflex gegenüber der ihrem Gegenstand impliziten Kritik an der eigenen methodisch gewendeten Sprachauffassung sein, für welche ästhetische Rede prinzipiell in diskursive Rede- oder gar Argumentationsformen übersetzbar ist. Wo hingegen es reflektiert oder gleichsam dennoch erfolgt, könnte es sich sogar als strukturelles Überhören der aus der poetischen Sprachpraxis aufsteigenden Infragestellung von interpretations- und literaturtheoretischen Prämissen erweisen lassen. Diskurshistorische Kontextualisierung bringt oft sprachästhetische Dekontextualisierung mit sich.

Diese kritischen und auch selbstkritisch gedachten Vorbemerkungen adressieren die literaturwissenschaftlich Praxis im allgemeinen, hier im beson-

¹ Zum Essayismus mit Bezug auf den *Mann ohne Eigenschaften* und zur Zwischenstellung von Musils Essaybegriffs zwischen Literatur und Philosophie, wie auch im Unterschied zu Psychoanalyse und Wissenschaft siehe zuletzt Jacques Bouveresse: Genauigkeit und Leidenschaft: Das Problem des Essays und des Essayismus im Werk von Musil, in: Musil-Forum 29 (2005/2006), S. 1-56. Zum Essayismus mit Bezug auf Musils Essays siehe in der jüngsten Forschung Birgit Nübel: Robert Musil – Essayismus als Poetologie der Moderne. Berlin 2006.

deren die in der Musil-Forschung seit Mitte der 70er Jahre zu beobachtende Wendung von der Prävalenz text- und werkimmanenter Arbeiten hin zu kontextualisierenden Studien. Diese tragen indes positiv mit ihrer Vervielfältigung der Perspektivierungen etwa unter diskursgeschichtlich rekonstruktiven, geistes-, ideen- und wirkungsgeschichtlichen, poststrukturalistischen, kulturanthropologischen oder wissenschaftshistorischen Aspekten der Komplexität Rechnung, die dem Romanwerk Musils auf ihrerseits konstitutive Weise inhärent ist. Dessen fortgesetzte «Aktualität» erweist sich zumal durch «seine “internationale Intertextualität”»². So stehen dem Verlust an ästhetischer Aufmerksamkeit im Umgang mit Literatur auf der Gewinnseite Einsichten in deren Zugehörigkeit zu einem kulturellen Wissenssystem gegenüber, das nationale und epochale Grenzen übergreift. Ein auch philosophisch bedeutsames Werk wie das Musils kann also als Teil einer geistesgeschichtlichen Entwicklung, einer diskursiven Ordnung und historischen Konstellation befragt und auch besser verstanden werden.

Bekanntlich hat dieses seither, angefangen mit dem *Törleß*, zumal aber hinsichtlich des als enzyklopädisch aufgefassten Romanfragments *Mann ohne Eigenschaften* die Forschung zu einer endlos scheinenden Serie von Kontextualisierungen angeregt: Zu *historischen* und – in einmal mehr, einmal weniger schlüssiger Verbindung damit – zu systematischen Kontextualisierungen unter Heranziehung etwa psychologischer und psychoanalytischer, sozial- und naturwissenschaftlicher, pädagogischer und phänomenologischer, wissenschaftstheoretischer und philosophischer Diskurse in synchroner wie in diachroner Perspektivierung. Durch immer neue kontextualisierende Perspektiven und diskursive Anknüpfungen scheint die strukturelle Unbegrenztheit der ersten Reflexionsebene – der literarisch-narrativen des *Mann ohne Eigenschaften* – auf der zweiten Reflexionsebene – der literaturwissenschaftlichen Forschung – fortgeschrieben zu werden. Die unabgeschlossene Reflexionsaktivität auf der Metaebene mag zusätzlich inspiriert sein von der Unvollendetheit des Romans, wie sie die Editionsphilologie bis zur Klagenfurter Ausgabe beschäftigt und auch deren Nutzung bestimmt. Die Kritik bedarf der Fragmentarität allerdings nicht als Erklärung im Sinne der *Wiederholung* einer unabschließbaren Differenzierungsdrift des Primärtextes in den Sekundärtexten.

Zur kontextualisierenden Deutungsvielfalt durch Korrelationsbildungen zu historischen, diskursiven und intertextuellen Materialien geradezu ermutigt hat sicherlich der essayistische Erzählstil Musils. Er treibt die utopischen Dimensionen des ambitionierten Romans beständig weiter und führt

² Matthias Luserke: Robert Musil. Stuttgart, Weimar 1995, S. 87.

in den Nachlasskapiteln zu veritablen Theorieskizzen wie der von Ulrichs auf «die Antike» zurückreichenden «Gefühlspsychologie» (GW I, 1138-40)³. Das Essayistische gestattet es einem zur Tradition des poeta doctus gehörenden Autor, seinen wissenschaftlich eröffneten und dann im Ästhetischen ausgeschrittenen Reflexionshorizont spielerisch um immer weitere Narrationsschleifen zu erweitern. Der gewissermaßen überfließende Perspektivenreichtum der Forschung scheint so letztlich doch nur der ästhetischen Grundstruktur des Textgebildes zu korrespondieren.

Die erzählerische Performanz des Nichtankommens unterscheidet freilich das Fragment *Mann ohne Eigenschaften*, das Claudio Magris aufgrund seiner nomadischen Erzählstruktur als «das größte Buch unserer Zeit» bezeichnet, vom bekanntesten Epos der griechischen Antike, von Homers Odyssee. Deren Held ist schließlich nach glücklich überstandenen Abenteuern noch eine Heimkehr gewährt, die sich zum Bild mythischer Ganzheit zusammenschließt⁴. Dies ist einem Mann ohne Eigenschaften nicht mehr vergönnt, gleichwohl er seinerseits «Geschichten wie der Vater Homer» erzähle, wie ihm Hans Sepp einmal vorwirft, als Ulrich über die Selbstreflexivität der Liebe im «veränderten Zustand» der Verliebtheit spricht (GW I, S. 550). Im Folgenden soll über diesen weitgespannten Bezug zum Klassiker ästhetischer Integration⁵ hinaus das philosophische Denken der griechischen Antike als Referenzhintergrund dienen, vor welchem der *Mann ohne Eigenschaften* die Konturen einer negativen Poetik des Einen im Vielen erkennen lässt.

Antike Philosophie in moderner Literatur

Im Folgenden soll nicht noch einmal näher auf den ebenso zentralen wie offensichtlichen und in der Forschung aufgearbeiteten Motivkomplex des «Hermaphroditismus der Urphantasie» (GW I, 754) eingegangen werden, der im *Mann ohne Eigenschaften* das Einheitsbegehren der zertrennten Zwi-

³ In diesem Druckfahnenkapitel befindet sich eine der zahlreichen Hinweise auf Aristoteles, die wegen ihrer exemplarischen Beiläufigkeit bei gleichzeitiger Nähe zum Hauptthema zitiert werden soll: «Das gelingende Leben ist lustvoll: lange vor Nietzsche und unserer Zeit hat es schon Aristoteles gesagt» (GW I, 1141).

⁴ Siehe hierzu Claudio Magris: Die Odyssee des Robert Musil, in: Merkur 33 (1979), S. 146.

⁵ Musils Notiz “Die Welt nur .. ästhet. Phänomen. Via Homer u[nd] Ästhetik” scheint auch hier auf einen bewussten, wenn auch wenig expliziten poetologischen Bezug zur Antike hinzuweisen. Musil: KA, 2009. Transkriptionen & Faksimiles. Nachlass Mappen. Mappingruppe II. Mappe II/1. “Handmaterial”. II/1/152. II III 27 (65) Beilage 2.

lings-«Gestalt [...] nach seiner anderen Hälfte»⁶ organisiert. Bekanntlich sind die “heiligen Gespräche” über Liebe und die ganzheitsideelle Überhöhung der Geschwisterbeziehung weitgehend vom «Hermaphroditische[n]» (GW I, 686) her verstehbar⁷. «Die Siamesischen Zwillinge» (GW I, 899, 1029) nehmen selber explizit Bezug auf den griechischen Mythos und spekulieren über dessen Bedeutung für ihr Selbstverständnis als Liebende (GW I, 903ff.). So könnte der Roman, dessen Titel in frühen Arbeitsphasen “Die Zwillingsschwester” lauten sollte, als moderne Reaktualisierung des Mythos erscheinen, wie er von Aristophanes im Rückblick auf Homer in Platons *Symposion*⁸ erzählt wird. Aber auch dessen weiter zurückreichenden Verbindungen zu androgynischen Vorstellungen in der antiken Kosmologie in der Vorsokratik und Orphik sowie zum späteren Pygmalion-Mythos bei Ovid⁹ und zum Isis-und-Osiris-Mythos nach Plutarch bilden ein antikes Referenzfeld, auf welches Ulrich verweist (GW I, 905) und das in der Musil-Forschung fruchtbar gemacht wurde¹⁰. Dieses ist insbesondere dazu geeignet, das «Sternbild der Geschwister / Oder / Die Ungetrennten und Nicht-Ver-einten» (GW I, 1337) zu kontextualisieren und die darin verarbeiteten Motive des mythischen Mondes, der enthusiastischen Teilhabe und der erotischen Selbstergänzung im Anderen als mythogenetische Struktur der Liebessehnsucht zu beleuchten¹¹.

Auch die sympathisch-skurrile Figur des Prof. Lindner wird beiseite gelassen, gleichwohl dieser als neuzeitlicher «Tugut» (GW I, 1174) eine Per-siflage antiker Tugendethik zu inszenieren scheint und etwa im Verhältnis

⁶ Platon: *Symposion*, in: ders.: *Sämtliche Werke* 2. Übersetzung v. Friedrich Schleiermacher. Hamburg 1957, 203-250, im Folgenden zitiert nach der Stephanus-Numerierung, hier 191a.

⁷ Siehe aber auch die Figur Clarisse unter diesem Aspekt: «Ich bin kein Weib [...], *ich bin der Hermaphrodit*» (GW I, 1538).

⁸ Platon: *Symposion*, 189c-193d.

⁹ Ovid: *Metamorphosen*. Übersetzung hg. v. Hermann Breitenbach. Stuttgart 1988, X. Buch.

¹⁰ Siehe dazu Sebastian Seidel: “Dichtung gibt Sinnbilder”. Die Sehnsucht nach Einheit. Das Lebensbaum-Mythologem und das Isis-Osiris-Mythologem in Robert Musils MoE. Frankfurt a.M. (u.a.) 2001, insbesondere S. 161-202.

¹¹ Nicht nur für den großen Roman, sondern auch für die *Vereinigungen* ist zumal der platonisch-aristophanesische Kugelmenschen-Mythos von zentraler Aufschlusskraft, wie sich gezeigt hat im Nachwort von Hartmut Böhme in: Robert Musil: *Vereinigungen*. Zwei Erzählungen. Frankfurt a.M. 1990, S. 183-221. Für den “Nachlaß zu Lebzeiten” hat Bezüge zu Platons Phaidros herausgearbeitet Thomas Hake: “Gefühlserkenntnisse und Denker-schütterungen”. Robert Musils “Nachlaß zu Lebzeiten”. Bielefeld 1998.

zu Platons Behandlung der Tugendfrage im Dialog *Menon* interessant wäre. Stattdessen konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf die teils polemische, teils faszinierte Spannung, die der *Mann ohne Eigenschaften* zu einem maßgeblichen theoretischen Grundbild antiker Philosophie aufbaut: der ideellen Einheit *in* Vielheit. Neben der diesbezüglich vor allem im Zweiten Buch des *Mann ohne Eigenschaften* entwickelten Thematik des „anderen Zustandes“ sollen auch beiläufigere Bezüge zu antikem Denken im Ersten Buch einbezogen werden¹². Wie im *Mann ohne Eigenschaften* insgesamt sind es auch hier vor allem Platon (427-347 v.Chr.), Aristoteles (384-322 v.Chr.) sowie der sich als Platons Exeget verstehende Plotin (203-270 n. Chr.), deren wirkungsgeschichtlich bis in die Neuzeit führenden Denkwege ihre Spuren auch in Musils Romanwerk hinterlassen haben¹³. Diesen nachzuspüren und ihrer Grundform nach auffällig zu machen ist im Folgenden das Thema.

Zur Erhellung der Musilschen Form der Bezugnahme auf antike Philosophie, wobei letztere nicht zuletzt den oben genannten Mythos Homers logifiziert, bietet sich im *Mann ohne Eigenschaften* zunächst Aristoteles an. Aristoteles scheint als derjenige, der in kritischer Absicht von der Ontologie eine allgemeine Logik zu abstrahieren sucht dem rationalistischen Selbstverständnis des Mathematikers Ulrich am nächsten zu stehen. Sowohl für eine aus dem wissenschaftlichen Anspruch seiner Gegenwart abgeleitete Revision der «Logik der Logistiker» sieht Ulrich in «Aristoteles» den Ausgangspunkt (GW I, 865) als auch für eine Theorie des «gelingende[n] Leben[s]» (GW I, 1141). Danach kann ein gelungenes oder geglücktes Leben

¹² Gemeint ist die griechisch-römische Antike. Zu Musils Bezügen zur fernöstlichen Antike, insbesondere dem Taoismus des Lao-tzu, siehe Agata Schwartz: Vom Aktivismus zum Taoismus: Robert Musils utopisches Wirkungskonzept, in: *seminar* 34/4 (1998), S. 347-363. Darin wird Ulrichs «aktiver Passivismus» mit der Haltung des taoistischen Weisen verglichen (S. 359). Dessen Erleuchtung vom „Einen“ her ähnelt im übrigen derjenigen Plotins.

¹³ Eine problemgeschichtliche Erörterung des Mann ohne Eigenschaften vor dem Hintergrund griechischer Philosophie mit Schwerpunkten auf Platon und Aristoteles wurde vorgenommen von Dieter P. Farda: *Mundus pluralis. Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ im Wechselspiel von Reflexion und Phantasie*. Heidelberg 1988. Plotinische Denkmotive wurden – in der Vermittlung über Maeterlinck – am Törleß aufgewiesen von Wolfgang Frier: *Die Sprache der Emotionalität in den „Die Verwirrungen des Zöglings Törleß“ von Robert Musil*. Ein Beitrag zur angewandten Textlinguistik. Bonn 1976, insbesondere S. 227, 231. Zu Plotin Verweisen Musils auf Maeterlinck siehe Musil, KA, 2009. Lesetexte Bd. 16. Frühe Tagebuchhefte 1899-1926 I. Brunn/Stuttgart/Berlin (1899-1908). 24: Wissenschaftliche Notizen (1904-1906). Notizen und Exzerpte, 1906 auf losen Blättern.

nur aus dem kontinuierten Zusammenspiel aus vernunftgeleiteter Selbsttätigkeit und tugendhafter Handlungsmoral resultieren. Solches Streben nach Glück (eudaimonia) in Aristoteles Sinne von «wesenhafte[r] Tüchtigkeit»¹⁴ ist indes für einen Mann problematisch, der vom Selbstgefühl persönlicher Eigenschaftslosigkeit geplagt ist.

Deshalb könnte Ulrichs individualethische Position auch nicht in einem antiken Spektrum bestimmt werden, das sich zwischen der hedonistischen Option des erstmal Allesmitmachens und der asketischen Option des SichlöSENS aus dem Befriedigungszwang der Begierden bewegt. Weder das stoische Ideal des Freiseins vom Verlangen nach materiellen Gütern noch das epikureische Zufriedensein mit einfachen Wunscherfüllungen und schmerzfreiem Lustgenuss entsprechen hinreichend seiner ethischen Orientierungssuche und Lebenshaltung.

Auch aufgrund der eigenen Unbestimmtheit richtet sich Ulrichs persistente Polemik gegen den ungeachtet seiner Vagheit ebenso allumfassenden wie unzeitgemäßen Idealismus des elitären Kreises um seine platonisierende Kusine Diotima, alias Hermine Tuzzi. Ausgerechnet dieser als aristotelisch klar denkender Kopf gezeichnete Ulrich jedoch will – wie Renate von Heydebrand gezeigt hat – am Ende «auch Aristoteles nicht anders als mystisch gedeutet wissen», wie folgende Bezugnahme Ulrichs allerdings auf die Ethiken dieses «große[n] Denklehrer[s]» nahelegt:

Er hatte seine eigene Vermutung, und auch sie mochte leicht falsch sein; aber seit je war ihm die Verbindung des Gutseins gegen andere mit dem Gutsein gegen sich selbst – und zumal die dann auch kühnlich mögliche Beschreibung des guten Verhaltens gleich der einer Bewegung, die das Geliebte wie den Liebenden, das Gewollte wie das Wollende, kurz, das Gebende und das Empfangende von außen und innen erfasst – als eine Gedankenverbindung vorgekommen, die nur einem Menschen hätte einfallen können, dem mystische Empfindungen nicht ganz fremd gewesen wären. (GW I, 1353)¹⁵

Die in Ulrichs Aristoteles-Deutung zur eigendynamischen Verschmelzung von «von außen und innen» gesteigerte Dialektik guten Verhaltens, steht bei Aristoteles freilich eher im Kontext der «Philautia» (GW I, 1401)

¹⁴ Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übersetzung v. Franz Dirlmeier. Stuttgart 1983. Buch I, 1098a 17.

¹⁵ Vgl. dazu die Ausführungen von Renate von Heydebrand: Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman *Mann ohne Eigenschaften*. Ihr Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Denken. Münster 1966, S. 148.

als in dem des Gutseins.¹⁶ Die aristotelische Ethik¹⁷ erkläre die «Selbstliebe [als] höherer Zustand des Ich» (GW I, 1401) zur Ermöglichungsbedingung von Liebe überhaupt und macht sie damit – so Ulrich – auch zur Voraussetzung der Liebe der anderen. Schließlich erstreckt «sich aus der Wurzel der Selbstliebe das freundschaftliche Verhalten auch auf die anderen Menschen»¹⁸. In der Nikomachischen Ethik ist sie mit dem «denkerischen Teil» des Menschen verbunden, der für Aristoteles «als das eigentliche Selbst des Menschen» gilt¹⁹. «Der Begriff der Aristotelischen Selbstliebe», die «schöpferische Art Selbstliebe», die «rechte», «andere», «gute» oder allgemein: die «griechische Selbstliebe» (GW I, 1351f.) ist zurückbezogen auf die platonische Seelendualität. So sei sie «nicht Ichsucht» – wie es in den Nachlasskapiteln des *Mann ohne Eigenschaften* referiert wird – sondern «Wesensliebe des niederen Seelenteils zum höheren Selbst» (GW I, 1352)²⁰.

In erster Linie aber stellt Aristoteles «seit der ersten flüchtigen Bekanntschaft» (GW I, 1352) für Ulrich einen möglichen Gewährsmann für sein transdisziplinäres Abenteuer dar, Trennschärfe, Klarheit und Verstand in den Bereich des Einswerdenden, Diffusen und Emotionalen durch eine gedankliche Engführung von «Mathematik und Mystik» (GW I, 770) einzuführen.

Ein Denkmotiv von Platon bis Plotin: das Eine im Vielen

Die großen attischen Philosophen Sokrates, Platon, Aristoteles – und in neuplatonischer Wiederaufnahme später Plotin – prozedieren, sublimieren, differenzieren und systematisieren die für die griechische Antike insgesamt bezeichnende Idee des Einen in seinem Verhältnis zum Vielen. Seit den Vorsokratikern kreiste über Jahrhunderte das ontologische Denken um Theoreme wie ursprüngliche Ganzheit, prinzipielle Einheit, stoffliche oder spekulative Integriertheit. Bei Parmenides etwa wird das vorgestellte Sein gewissermaßen statisch fixiert, in Platons Dialektik entfaltet es sich prozedural, wird zur selbsttragenden Idee des Guten und läuft in Plotins System wiederum auf das in sich bezugslose Eine selbst hinaus. Ideelle Einheit bil-

¹⁶ Vgl. Heydebrand: Reflexionen, S. 148.

¹⁷ Vgl. Aristoteles: Ethik, IX 1168b8-1169a18. Vgl. insgesamt von Heydebrand, Reflexionen, S. 245, Fußnote 25.

¹⁸ Aristoteles: Ethik, IX 116b8.

¹⁹ Aristoteles: Ethik, IX 1166a 11-30.

²⁰ Vgl. von Heydebrand: Reflexionen, S. 245. Siehe dazu auch das Nachlasskapitel «Die Sonne scheint auf Gerechte und Ungerechte» (GW I, 1398-1404).

det – weiterhin vereinfacht gesprochen – den Ausgangs- sowie Fluchtpunkt der antiken Philosophie.

Letztere hebt im 6. Jahrhundert v. Chr. durch die Schulbildungen von Thales von Milet einerseits und Pythagoras andererseits mit naturphilosophisch oder aber abstrakt-ontologischen Fragen nach dem Einen an. Sie bleibt im Folgenden auf das Eine deutlich zurückbezogen, wenn dieses über Entäußerungsformen wie Geist und Seele²¹ oder in Varianten wie das Gute oder das Sein²² in Theogonie, Kosmologie und Ontologie, aber auch in Politik, Ästhetik und Ethik durchdacht wird. Der Einheitsbezug erhält sich voraussetzungslogisch noch und gerade dort, wo griechisches Denken die Welten des Wandels, des Vergehens und des Vielen reflektiert, distanziert oder als Nicht-Sein negiert. Antikes Philosophieren kommt mit der im absoluten Einen gipfelnden, neuplatonischen Stufenmetaphysik samt ihrer ausdifferenzierten Rekurrenzverhältnisse zu einem gewissen historischen Abschluss. Mit ihm löst sich das Eine aus der Vielfalt der Erscheinungen ebenso wie aus der Dialektik des platonischen Denkens. Letzterer entrückt das Eine als das Andere des Denkens, welches nur in Formen von Differenzbildung und Vielheit operiert. Jenseits solcher geistigen Immanenz und über allem Seiendem bildet jenes unteilbare Eine nichts desto weniger den imaginären Gegenstand einer bis heute fortwirkenden Tradition philosophischer Reflexion, theologischer Spekulation und ästhetischer Konzeption.

Plotins spirituelle Wende erleichterte zum einen die Hellenisierung des Christentums durch die Kirchenväter. Zum anderen wurde durch sie der

²¹ Von der Seele, die “das Eine mitteilt” heißt es bei Plotin: «So besitzt denn auch die Seele, obgleich sie verschieden vom Einen ist, das Eine entsprechend ihrem höheren und eigentlichen Sein doch in höherem Grade; jedoch ist sie nicht *das Eine* selber; denn die Seele ist *eine*, das Eine ist für sie nur eine Art Accidens, Seele und Eines sind zweierlei, wie Körper und Eines. [...] sodann ist aber auch die eine Seele doch ein Vieles (auch ohne dass sie aus Teilen bestehen müsste), denn es sind gar viele Kräfte in ihr, Denken, Streben, Wahrnehmen, welche erst durch das Eine so wie durch ein Band zusammen gehalten werden. So führt also die Seele einem andern das Eine zu, wobei sie freilich selbst ein Eines ist; aber ihr widerfährt auch ihrerseits ebendies von einem andern». Dieses letzte “andere” ist das Eine. Zitiert wird aus: Plotins Schriften. 6 Bde. Übers. v. Richard Harder. Hamburg 1956-71. Im Folgenden werden Zitate wie üblich nachgewiesen und abgekürzt nach der Ordnung der “Enneaden” + Bandzahl + arabischer Ziffer für die Abschnitte und Absätze, hier VI 9, 1, 4-6.

²² Plotin denkt das Eine als das «Oberste [...] jenseits des Seins; es ist nur die Kraft (*Potenz*) von allem, erst das Zweite (der *Geist*) ist dann alles; und ist dies alles, so ist Jenes jenseits von allem; götlich auch jenseits des Seins». Plotin: Enneaden V 7, 15.

«negative Weg im Denken des Einen»²³ eröffnet, wodurch die griechische Philosophie am Ende der Antike auch eine negative Theologie beförderte²⁴. In dem seit Plotin *anderen* Zustand der Philosophie ist das Denken des Wahren zur Kontemplation des Einen, Guten und Schönen konvertiert und sein Subjekt disponiert zur mystischen Erfahrung des Göttlichen²⁵. Als Göttliches aber ist das Eine das Ganze des Seienden. Zugleich ist es als «das Unteilbare» selbst nicht eigentlich ein Seiendes, sondern «wird eher aus dem von ihm Gezeugten erkannt, dem Sein»²⁶. An ihm ist Teilhabe der Seele nur durch meditative Versenkung möglich²⁷, wodurch es sich zugleich als der Kraftquell erschließt, aus welchem der Nus sowie alles Seiende entströmt (Emanation) und in welches das Viele der Erscheinungen, Ideen und Seelen zurückkehrt.

Gut 1600 Jahre nach Plotin kann Musils philosophischer Roman, insofern er ein Denken, das an seiner Zeit ist, erzählerisch gestaltet, keineswegs von der Figur des Einen umstandslos ausgehen und weiß sich darin in Gegnerschaft zum «Plotinischen»²⁸. Weder kann er auf ein das Eine mythologisch verbürgendes Narrativ, noch auf ein Philosophem rekurren, wel-

²³ Hans-Georg Gadamer: Denken als Erlösung. Plotin zwischen Platon und Augustin (1980), in: Ders.: Gesammelte Werke Bd. 7. Griechische Philosophie. Tübingen 1991, S. 407-417, hier S. 413.

²⁴ Einen Vergleich negativer Theologie mit dem Denken des “anderen Zustandes” im Rahmen moderner Literatur zieht Martina Wagner-Egelhaaf: *Mystische Diskurse. Mystik, Literatur und Dekonstruktion*, in: *Modern Austrian Literature* 28/2 (1995), S. 91-109. Sie grenzt Ulrichs schriftgestütztes Begehen der «Wege des heiligen Lebens» (GW I, 750) vom ontologischen Denken der negativen Theologie mit Bezug auf Derridas Konzept der *différance* ab (S. 104-106). Siehe ferner Dies.: *Musil und die Mystik der Moderne*, in: Wolfgang Braungart (Hg.): *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden*. Paderborn (u.a.) 1998, S. 195-216.

²⁵ Plotin: *Enneaden* VI 9, 9-10, 62-79.

²⁶ Plotin: *Enneaden* VI 9, 5-6, 36-39.

²⁷ Plotin: *Enneaden* VI 9, 9, 66-67.

²⁸ Ulrichs Wertschätzung Platons und Geringschätzung Plotins zeigt sich bei der Erörterung des Problems, wer entscheiden sollte, was Genialität ist: “Ein Senat der Wissenenden!” sagte Agathe lächelnd. Sie kannte ihres Bruders oft recht ideokratische Gesinnung, mit der er sie in manchem Gespräch geplagt hatte, und erinnert ihn durch ihre Worte scheinheilig an die berühmte, aber in zweitausend Jahren nicht befolgte Forderung der Philosophie, daß die Leitung der Welt einer Akademie der Weisesten anvertraut werden sollte. Ulrich nickte. “Das schreibt sich schon von Platon her. Und hätte es verwirklicht werden können, so wäre auf ihn an der Spitze des regierenden Geistes wahrscheinlich ein Platoniker gefolgt, und das so lange, bis eines Tages – Gott weiß warum – die Plotiniker für die wahren Philosophen gegolten hätten. So verhält es sich auch mit dem, was für genial gilt. Und was hätten die Plotiniker mit den Platonikern angefangen, und vorher diese mit

ches dasselbe spekulativ systematisiert vorgibt oder auch nur wahrheitsfähig im Denkhorizont hält. Die geistes- und ideengeschichtliche Situation des 20. Jahrhunderts lässt eine in sich gesicherte Bewusstseinsposition, wie sie sich in der metaphysischen Vorstellung von einer Transzendenz des Einen spiegelt, nicht mehr zu. Gerade dadurch zeichnet sich die moderne Bewusstseinslage für einen Teil der Philosophie und Literatur aus. Diese sind zu offenen Denk- und Darstellungsformen angehalten, welche aus einem freien Reflexionsvollzug heraus operieren. Für sie ist das göttliche Eine – ähnlich wie das ganz Andere für die Theologie – allenfalls über kulturelle Deckbilder wie das undenkbar und unsagbar Andere beziehbar²⁹.

Denn auch ein auf Überwindung von systemisch geschlossenen Ganzheitstheoremen zielendes Philosophieren bleibt noch negativ auf griechische Rationalität im dialektischen Zeichen von Einheit in Vielheit sowie in ihrer vermittelnden Beziehung zu Religion, Mythos und Dichtung zurückbezogen³⁰. Auch mit Blick auf eine Abgrenzung von den ihrerseits von Plotin beeinflussten Systemphilosophien Fichtes, Hegels und Schellings, in denen eine panlogische Identität reflexionslogisch vermittelt bleibt, ist Musil als Denker gefordert, seine Zeit aus dem Gedanken konstitutiver Differenz zu fassen. 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 machen³¹.

Dies zumindest erscheint als Ziel des für Musil sowohl ästhetisch wie auch ethisch relevanten Denkens des “anderen Zustandes”, welches eine

ihnen, wenn nicht das, was jede Wahrheit mit dem Irrtum tut: ihn unerbittlich ausmerzen? Gott hat vorsichtig gehandelt, als er anordnete, daß aus einem Elefanten wieder nur ein Elefant hervorgeht, und aus einer Katze eine Katze: aus einem Philosophen geht aber ein Nachbeter und ein Gegenphilosoph hervor!”». Musil, KA, 2009. Lesetexte Bd. 3. MoE. Die Fortsetzung. Zwischenfortsetzung 1937-39. Zweite Ersetzungsreihe. 48. Eine auf das Bedeutende gerichtete Gesinnung und beginnendes Gespräch darüber.

²⁹ Das Denken von Andersheit – ausgehend von Platon und Plotin – hat für den philosophisch inspirierten Diskurs der deutschen Romantik sowie mit Blick auf Nietzsche geltend gemacht Michael Neumann: *Unterwegs zu den Inseln des Scheins. Kunstbegriff und literarische Form in der Romantik von Novalis bis Nietzsche*. Frankfurt a.M. 1991.

³⁰ Denk- und wirkungsgeschichtlich vermittelt ist dieser makrohistorische Rückbezug vor allem durch den deutschen Idealismus (Schelling, Hegel) wie auch durch die literarische Rezeption (Goethe, Novalis) und allgemein durch Neuübersetzungen ins Lateinische (Ficino) zur Zeit des Humanismus und 1805 ins Deutsche (Creuzer).

³¹ Hierzu ausführlich Stefan Hajduk: *Die Figur des Erhabenen. Robert Musils ästhetische Transgression der Moderne*. Würzburg 2000.

vitale Möglichkeit des Einen mit einer poetischen Sprache umkreist, die der mystikaffinen Sprache Plotins mit ihrer Wendigkeit zwischen logischer Abstraktion und bildhafter Konkretion durchaus ähnelt. Seiner neuzeitlichen Prägung gemäß versucht Musil jedoch ein Ausweichen in die Absolutsetzung von Transzendenz zu vermeiden. Darin sowie in seiner Skepsis gegenüber «Intuition» ist seine Position gegen Plotin gewendet³². Ihre Orientierung an Formeln wie “Genauigkeit und Seele” oder «Mathematik und Mystik» (GW I, 770) ist umso mehr «Plato und Aristoteles in der Nachfolge des Sokrates» verpflichtet. Gadamer sieht deren Leistung darin, «das rationale Erbe des griechischen Geistes bis in die Extreme der radikalen Aufklärung hinein durchdacht und mit der Wahrheitstiefe der religiösen Überlieferung ihrer Kultur wiedervereinigt» zu haben³³. Ein programmatischer Blick auf den möglichen Abschluss seines Romans zeigt, dass es eben diese historische Leistung der griechischen Philosophie ist, welche Musil mit poetischen Mitteln und für seine Zeit noch einmal zu erbringen sich vornimmt. So heißt es von Ulrich, dass er

nach der Reise mit Ag[athe], wo die “Reserveidee” seines Lebens zusammengebrochen ist, sein Leben neu aufbauen muß. Auch von ihm aus ist also die Anknüpfung an die Ideen von Bd I u[nd] ihre neue Zusammenfassung geboten. Das ist, was immer dazwischen auch geschieht, der Hauptinhalt der zweiten Hälfte. Grundidee: Dazu [...] die

³² Auf einem der vielen “Zettel” im Nachlass vergegenwärtigt sich Musil die neuplatonische Position zur Frage der Erkenntnisfähigkeit von “Intuition”: Porphyrios von Tyros, (Schüler und Herausgeber Plotins) “Prinzipien der Theorie vom Intelligiblen”: «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 welchem Zustande bis zu einem gewissen Grade spricht, von dem man aber Kenntnis und Auffassung nur durch den Schlaf erhält. In der Tat wird Ähnliches nur durch Ähnliches erkannt, und die Vorbedingung aller Kenntnis ist, dass das Subjekt dem Objekt ähnlich werde». Plotin: «Es ist nicht recht, nachzuforschen, woher diese intuitive Erkenntnis kommt, gleich als wäre sie ein Ding, das von Ort und Bewegung abhängt, ... dies naht nicht von hier noch scheidet von dort ..; sondern dies erscheint oder erscheint nicht. Weshalb man es nicht verfolgen muss, um seine geheimen Quellen aufzudecken, sondern man warte schweigend ...». Nicht durch Einbildungskraft oder Vernunftschlüsse stellt man nach ihm das Intelligible vor, sondern durch das Vermögen der Anschauung. «Wir sehen das Intelligible also, indem wir hienieden die gleiche Kraft in uns erwecken, die wir in uns erwecken müssen, wenn wir in der intelligiblen Welt sind». Musil, KA, 2009. Transkriptionen & Faksimiles. Nachlaß Hefte. Heft 24. “Heft mit wiss. Notizen”. Heft 24/24. Siehe hier auch zum Stichwort “Intuition” Musils Annäherung an Plotin über Maeterlincks Auseinandersetzung mit demselben.

³³ Gadamer: Denken als Erlösung, S. 411.

Übereinstimmung der heutigen Geisteslage mit der zur Zeit des Aristoteles. Damals hat man Naturerkenntnis u[nd] religiöses Gefühl, Kausalität u[nd] Liebe vereinen wollen. Bei Aristotel[es] hat es sich gespalten; da setzt die Forschung ein. So sehr dann das 4. Jhdt. Vorbild geworden ist, dieses Problem ist nicht rezipiert worden. In gewissem Sinn sind alle Philosophien von der Scholastik bis Kant mit ihren Systemen Zwischenspiel gewesen. Das ist die historische Situation.³⁴

Um diese problemgeschichtliche Konstellation, die für Musil das 20. Jahrhundert mit dem 4. Jahrhundert v.Chr. verbindet, nicht zu hinterschreiten, muss sein Denken des "anderen Zustandes" sich konfessionalen, schwärmerischen oder irrationalistischen Gebärden mit oppositioneller Entschlossenheit enthalten. In Richtung einer Problemlösung entwickelt er die depotenzierte Subjekthaltung einer ironischen Souveränität, welche sich der Abgründigkeit bewusst ist, die sie mit ihren pseudoromantischen Gegnern bei allen ideologischen, ethischen und intellektuellen Unterschieden doch teilt.

Ulrichs Denkeexperimente zielen nämlich auf ihrer Suche nach einem «andere[n] Leben» (GW I, 562) auf ein partizipatorisches Selbst-Welt-Verhältnis, welches die Erfahrung von Ganzheit innerhalb der Sphäre dynamischer Partikularität ermöglichen soll. Wo Teile bloß differenziell bestimmt wären, d.h. sie sich untereinander schon durch ihr Anderssein als andere Teile hinreichend bestimmten, ergäbe sich allenfalls ein Ganzes als Summe seiner Teile. Bei Plotin indes wird ein «aus vielen Teilen» Bestehendes «erst durch jenes Eine zusammengehalten», welches selber «unteilbar ist» und über das Geistige die Kohärenz des Vielen im Einen stiftet³⁵. Ähnlich macht Musils anderer Zustand durch emotionale, ästhetische und ethische Ganzheitserfahrungen eine integrale Struktur erlebbar, deren Einheit sich nicht summativ aus ihren Elementen ergibt, sondern deren Verbindungen etwas qualitativ Anderes, «etwas Größeres» (GW I, 874) hervorbringen.

Diese höhere "Gestalt" eines Anderen ist schon bei Platon dem Differenzspiel der Urbilder entrückt als ein denselben Vorgängiges und zugleich

³⁴ Musil: KA, 2009. Transkriptionen & Faksimiles. Nachlass Mappen. Mappengruppe II. Mappe II/8. "II R FR". Fragen zur Reinschrift von Bd. II. II/8/61. II R FR. 1 Blge 8 1.

³⁵ Plotin: *Enneaden* VI 9, 2, 9. Vgl. «Denn das Geistige ist Vieles und ist doch Eines, es ist Eines und ist doch vermöge seiner Grenzenlosigkeit Vieles, es ist Vieles in Einem und Eines an Vielem und alles zusamt; es wirkt auf das Ganze mit dem Teil und wirkt auf den Teil wiederum mit der Ganzheit. Es nimmt der Teil die Wirkung anfänglich als die eines Teiles in sich auf, es folgt aber das Ganze hinterdrein» (VI 6, 31-32).

ontologisch Transzendentes (Idee des Guten)³⁶. Bei Plotin wird es zum ganz Anderen, zum ewigen «Urgrund [...] vor allen Dingen», zum selbst nicht seienden «Ausgangspunkt» der «Dinge» und noch dem «Geist» (Nus) vorausliegenden «Guten»³⁷. Solches «schlechthin Einfache, das Erste von allen Dingen»³⁸ wird in absoluter Transzendenz dennoch philosophisch gedacht, d.h. noch im Jenseits des Intelligiblen seiner mystischen Entzogenheit systemisch als das Eine erfasst. Dennoch sei dieses absolute Eine logisch notwendig für das relative Viele. Jenes wird für Plotin von diesem nicht substantiell kontaminiert. Denn es geht nicht in die «Zusammensetzung» der «Vielheit» über, sondern wird als jenseitige Quelle der im diesseitigen Vielen waltenden «Wirkungskräfte» postuliert³⁹.

Ähnlich denkt Ulrich immer wieder das dem Denken inkommensurable Eine⁴⁰ als jenseitigen Konstitutionsgrund des Vielen, der von diesem her über das Gefühl erlebt wird. Zwar habe man etwa tatsächlich «mehr Gelegenheit [...], Pfützen zu erleben, als Ozeane», jedoch denkt Ulrich Gefühle nicht nur funktional: «Gefühle müssen entweder dienen oder einem bis in Letzte reichenden, noch keineswegs beschriebenen Zustand angehören, der groß wie das küstenlose Meer ist. Sollte man das eine Idee, sollte man es eine Sehnsucht nennen?» (GW I, 869f.). Wie Plotin seine mystischen Diskurse über das Eine und über Platons Ideenwelt mit dem Eros als dem der Psyche eingeborenes Verlangen nach dem Guten⁴¹ sowie mit Ekstasen des Gottschauens⁴² verbindet, so thematisieren unzählige Stellen in Musils Werk eine “ozeanische Sehnsucht” nach dem anderen Einheitszustand. Sie zeigen das Denken desselben im Verbund mit Erotik, als Übergang in Ekstasen oder wie eine «unendliche Spiegelung der eremitischen Liebe» (GW I, 1026).

Die poetische Verknüpfung von Differenzdenken und Einheitsgefühl anhand von Zwei-einigkeitsmotiven wie «Die Ungetrennten und Nichtver-einten» (GW I, 1351), dem «Bildsein ohne Ähnlichkeit» (GW I, 1342), dem

³⁶ Zum Zusammenhang des anderen Zustandes mit Platon siehe: Musil, KA, 2009. Lesetexte Bd. 14. Gedichte, Aphorismen, Selbstkommentare. Aphorismen aus dem Nachlass. Rapial oder Aufzeichnungen eines Schriftstellers. Ausführung.

³⁷ Plotin: Enneaden V 3, 11; vgl. VI 9, 2, 11-18, 33.

³⁸ Plotin: Enneaden V 3, 11; vgl. VI 9, 2, 12.

³⁹ Plotin: Enneaden V 3, 12; vgl. V 7, 13.

⁴⁰ Inkommensurabel deshalb, weil nach Plotin «das Denkende ein in sich Unterschiedenes ergreifen und das Gedachte, da es im Denken erfaßt wird, ein in sich Differenziertes sein» muss. Plotin: Enneaden V 3, 10, 40-43.

⁴¹ Plotin: Enneaden VI 9, 9, 64; VI 9, 4, 27; vgl. VI 7, 32-34.

⁴² Plotin: Enneaden VI 9, 9, 75-79.

«Eros» (GW I, 1225) oder der «geteilt-einigen Bewegung d[er] Welt» (GW I, 1346) markiert die Ränder ihrer eigenen Möglichkeit. Denn sie bewegt sich auf die mystische Versuchung zu, die – dann schon transzendente – Einung in einem Undarstellbaren zu finden, welches nur indirekt durch poetische Bildlichkeit dargestellt werden kann. Die auf paradoxe Weise zu metaphysischer Bedeutsamkeit überhöhte Geschwisterliebe soll schließlich als utopischer Gegenhalt zur sinngeschichtlich leer laufenden Betriebsamkeit einer Gegenwartsmoderne verstanden werden können, die im Kakaien des *Seinesgleichen geschieht* sich als Scheinzusammenhang eines schlechten Vielen produziert.

Dennoch führen die mystischen «Spuren» in der Beziehung der Geschwister sie nur ansatzweise in das moderne «Abenteuer» einer «Reise an den Rand des Möglichen» (GW I, 761). Deren «Gefahren des Unmöglichen und Unnatürlichen, ja des Abstoßenden» (GW I, 761; vgl. 1535) lauern nicht nur im anstehenden und dann doch ausgesparten Inzest (vgl. GW I, 1083) oder im zu erwartenden Scheitern einer Liebe im Außerhalb der Gesellschaft⁴³. Für Ulrich handelt es sich nicht um einen moralischen Grenzfall. Vielmehr um einen epistemologisch konnotierten «Grenzfall [...] von eingeschränkter und besonderer Gültigkeit, an die Freiheit erinnernd, mit der sich die Mathematik zuweilen des Absurden bedient, um zur Wahrheit zu gelangen» (GW I, 761)⁴⁴.

Dieses an die Verwirrungen des jungen Törleß erinnernde Gleichnis deutet zwar auf die bis auf Plotin und dahinter zurückreichende mystische Tradition des Unaussprechlichen, welches das Eine dem nur in Differenzen denken könnenden Geist ins Numinose entzieht. Es artikuliert indes – wie auch Ulrichs «Forderung „exakter Gesichte“ – die Ambivalenz eines anachronistischen Gefühls, welches das Denken in der Moderne erfasst, wenn es etwas wissen will, was es seinen geschichtlichen Voraussetzungen nach nicht in Erfahrung bringen kann: «Er und Agathe gerieten auf einen 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» (GW I, 761).

⁴³ Vgl. «Zwischen zwei Menschen gibt es keine Liebe». Musil: KA, 2009. Bd. 3, MoE. Die Fortsetzung, Fortsetzungsreihen 1932-1936. Eine Art Ende. 12. Agathe Ulrich Schluß.

⁴⁴ Vgl. dazu Ulrichs Gedanke vom «Suchen des Gefühls», ähnlich dem Suchen der Wahrheit, nur daß es da nicht auf Wahrheit ankam» (GW I, 1039).

Die subjekttheoretischen Konsequenzen aus der historischen Bewusstseinslage dieser ungläubigen «Gottergriffenen» (GW I, 761) und dem ihnen gemäßen Differenzdenken zu ziehen, gehört bereits zum erzählerischen Programm des Ersten Buches. Es präsentiert einen «Mann ohne Eigenschaften als Eigenschaften ohne Mann», der sich in «passiver Resistenz» (GW I, 470) gegen «die kalte Auskrystallisation [...] des Geistes der Allgemeinheit» (GW I, 1601) positioniert. Das mit dieser widerständigen Rückzugsbewegung einhergehende Streben nach Autarkie und Kritikfähigkeit verbindet die Stellung selbstsatirischer Eigenschaftslosigkeit mit dem antiken Kynismus in seiner gesellschaftlichen Oppositionsrolle und aggressionsbereiten Nonchalance. Ulrichs äußerlich schamloses und innerlich distanzierendes Mitmachen im erotischen Betrieb der urbanen Moderne, der über die Geliebten Leona und Bonadea mit dem Theaterbetrieb assoziiert ist⁴⁵, gehört ebenso zu seiner kynischen Charakternuance wie die intellektuelle Reserve gegenüber der repräsentativen Integrität von Hochkultur, Nationalstaat, Religion und Wissenschaft, wie sie in Diotimas Salon inszeniert wird. Schon sein Urlaubnehmen vom bislang bürgerlichen Standards gemäßen Leben lässt sich als Rückzug in eine kynische Weltentfernung auffassen.

Mit der drohenden Auflösung von personaler Identität im anonymen Spiel der strukturalen Kräfte des Verschiedenen schwindet jedoch auch die Ausgangsbasis der durch Sokrates etablierten philosophischen Ethik: nämlich jenes der Sorge um die Seele, jenes der Selbst- und Freundesliebe und dem wahrnehmenden Handeln zu Grunde liegende Subjekt. Deshalb richtet der von Diotima als «eigentlich asozial» (GW I, 471) kritisierte Ulrich seinen permanenten «Widerspruch» gegen den eine integrale Subjektivität aufblendenden Arnheim, der wie ein *Sophist* in Platons Kritik die Kunst des Scheinherstellens beherrscht. Während Ulrich im Eindruck des Vielen und Verschiedenen das mit sich Entzweite und Nichtidentische im Phantasma der Eigenschaftslosigkeit subjektiviert, fühlt er sich provoziert durch die scheinbare Leichtigkeit, mit der sein Gegenspieler das Viele und Verschiedene zur Einheit seiner Person zu vereinen weiß und so das Identische als existenziale Form seines Daseins zelebriert.

⁴⁵ Hinsichtlich des Verhältnisses mit Bonadea stellt dies heraus Ulrich Karthaus: Musils Theaterbegriff, in: Josef Strutz, Johann Strutz (Hg.): Robert Musil – Theater, Bildung, Kritik (Musil-Studien 13). München 1985, S. 10-23, hier S. 10. Karthaus stellt an den Beginn seines Beitrages die These «Musil ist Aristoteliker» (S. 10). Diese durch Bezüge zur Affekttheorie in der Poetik bestimmte These sei indes nur sehr begrenzt haltbar, da ihr die moralischen Ziele der Nikomachischen Ethik entgegen stehen. Denn Musil sei «nicht das rechte Verhalten des Bürgers in der Polis [...] wichtig, sondern die Steigerung des Lebenszustandes» (S. 12).

Arnheims universale, "vielköpfige" Intellektualität mit ihrem mimetischen Hang zum Alleswissen und Aufschneiderischen ist bis in ihre Amalgamierung mit Machtansprüchen hinein sophistisch charakterisiert: «Was alle getrennt sind, ist Arnheim in einer Person» (GW I, 188-90). Die nur scheinbar rational umkreiste Einheit, für die dieser moderne Sophist steht und der wie sein Urvater Protagoras von Abdera (481-411 v. Chr.) rasch Zugang findet in höchste Kreise der Politik, ist die propagandistische Einheit einer schlechten Wirklichkeit. Aus dieser ist jenes Gute im philosophischen Sinne Platons als Garant für die Identität von Ideen *überhaupt* nicht nur verschwunden, sondern es hat auch keinen zuweisbaren Platz in ihr. Denn zuletzt gehen alle Ideen im Schein von Identität auf, wie die Sitzungen der pseudo-idealistischen Parallelaktion zeigen.

* * *

Ein weiteres Grundthema griechischen Philosophierens⁴⁶, die schon angedeutete «Frage des rechten Lebens», ist für Ulrich gar die einzige Frage, «die das Denken wirklich lohne» (GW I, 255). Sie ist freilich im individual-ethischen Sinne erstrebter Glückseligkeit unbeantwortbar und auch in der Verantwortungsperspektive sittlicher Vernunft nicht einmal sinnvoll zu stellen, wenn es keine intakten Subjekte mit gelebten Werten und nur eine Welt ohne moralische Eigenschaften gibt. Da in dieser selbstbezugslosen Welt zudem der Wandel richtungslos, das Viele kontingent und Wirkliches immer nur sinnlos oder eben «Seinesgleichen geschieht», ist Ulrichs Dauerbereitschaft, «immer auf dem Sprung ins Unmögliche» (GW I, 471) zu sein, letztlich ethisch wider besseres Wissen motiviert. Und zwar in dem nur scheinbar paradoxalen Sinne, dass sie als Verweigerungshaltung angesichts der ruinösen Anteile der Wirklichkeitsbedingungen der Moderne Ulrich gerade vor einer Resignation diesen gegenüber zu bewahren trachtet. Denn es ist die Erfahrung der realen Wirklichkeit als eine Art unbelebter Un-Ort oder "Atopie", die ihn in das Denken der Utopien des Essayismus, des Hypothetisch-Seienden, des exakten Lebens und des anderen Zustandes führt. In ihnen werden alternative Erfahrungs- als Wirklichkeitsmöglichkeiten entworfen und später auch ausprobiert. Hierzu zählen schließlich die Versuche eines «berauschende[n] Einssein[s] in der Heiligkeit» (GW I, 246), wie sie seit der Antike von der Orphik bis zur Gnosis, von den Pythagoreern bis zu den Neuplatonikern oder von Platon bis Plotin bekannt sind.

⁴⁶ Siehe bei Platon etwa im Thrasymachos, Hippias II, Philebos, Politikos; bei Aristoteles in der Ethik und in der Stoa z.B. in Marc Aurels Selbstbetrachtungen.

Die in verwirklichter «Utopie des exakten Lebens» analog zur platonischen Urbild-Abbildtheorie gedachten «faden Abzugbilder [...], die aus der blassen Ähnlichkeit entstehen, welche die Handlungen mit den Tugenden haben, würden aus dem Bild des Lebens verschwinden» (GW I, 246). In der «Utopie des Essayismus» und wiederum analog zu Platons Konzept einer höheren und niederen Seelensphäre tritt bei Musil nun «der Mensch als Inbegriff seiner Möglichkeiten, der potentielle Mensch, das ungeschriebene Gedicht seines Daseins [...] dem Menschen als Niederschrift, als Wirklichkeit und Charakter entgegen» (GW I, 251). Damit folgt er seiner an Aristoteles *Poetik*⁴⁷ angelehnten Programmatik, dass die Dichtung nicht die Aufgabe habe, «das zu schildern, was ist, sondern das was sein soll; oder das, was sein könnte, als eine Teillösung dessen, was sein soll. Mit anderen Worten: Dichtung gibt Sinnbilder. Sie ist Sinngebung. Sie ist Ausdeutung des Lebens. Die Realität ist für sie Material»⁴⁸.

Die gleichsam unter negativem Vorzeichen entwickelten Utopien sind allerdings eingebettet in ein Denken, welches sich zunächst als ein von idealistischen und essentialistischen Beständen entledigendes zu präsentieren weiß. Für dieses Möglichkeitsdenken im Stil säkularisierter Eigenschaftslosigkeit ist die erste und letzte Realität das plurale Feld der Erscheinungen, wäre ein Rückgang auf ein diesen vielen Erscheinungen eingelagertes ideelles Wesen abwegig. Ein solches kommt indes durch ironische Ausschilderung zur Darstellung, wie im komischen “Fall der Liebe” zwischen Arnheim und Diotima. Hier wird die «Höherbewegung der Liebe bei Platon, in der das Geliebte immer das Ziel des Begehrens ist um eines noch höheren Zielles willen»⁴⁹, satirisch auf die Spitze des antiken Ideals getrieben. So stellt «Diotima, diese Antike mit einem wienerischen Plus» (GW I, 187), in ihrer Attraktivität auch für ihren Cousin Ulrich eine Provokation dar.

Denn in ihrem Verhältnis zu Arnheim hängt sie einem Liebesideal an, welches durch seine Verwandtschaft zum Liebesideal der Geschwister deren Beziehung zu karikieren droht. Das überlegene Selbstverständnis Ulrichs wird in seiner Ambivalenz zwischen messerscharfer Rationalität und bindungslos-unbedingter Leidenschaft in den Auseinandersetzungen mit

⁴⁷ Aristoteles: *Poetik*, 1451a,b.

⁴⁸ Robert Musil: *Gesammelte Werke Bd. II, Prosa und Stücke, Kleine Prosa, Aphorismen, Autobiographisches, Essays und Reden, Kritik*. Hgg. v. Adolf Frisé. Reinbek b. Hamburg 1978, S. 970. Fortan zitiert im Text als (GW II, + Seitenzahl).

⁴⁹ Michiko Mae: *Motivation und Liebe. Zum Strukturprinzip der Vereinigung bei Robert Musil*. München, S. 292.

seiner Kusine auf die Probe gestellt. Dabei ist die platonische Namensgebung "Diotima" als Ironisierung bildungsbürgerlicher Liebesmetaphysik samt repräsentativer Antikisierung zu lesen. Nämlich insofern gerade jene Sokrates beratende Priesterin erotischer Weisheit schließlich in Sachen Liebe in unbeholfener Schönheit erstarrt, ohne sich dem dauerhaften Guten auch nur zu nähern.

Aufs Ganze ihrer patriotischen Mission gesehen, für eine Wiedergeburt der Weltseele aus dem Geiste österreichischer Kultur zu sorgen, bleibt ihre «Schönheit» unfruchtbar, namentlich im platonischen Sinne als «eine einführende und geburtshelfende Göttin [...] für die Erzeugung»⁵⁰ der erlösenden Idee. Im Privaten wird Diotimas erstes Alleinsein mit dem angehimmelten Arnheim als letztlich auch bloß «schweigende Begegnung zweier Berggipfel» (GW I, 182) beschrieben oder damit schon ironisch überschrieben. Deren Verliebtheit trotz oder wegen Beziehungsunfähigkeit wird ins Komische verzerrt, indem sie narrativ begleitet wird von einer essayistischen Aufhebung von phänomenaler Differenz am Beispiel der Seele: «Ideale und Moral sind das beste Mittel, um das große Loch zu füllen, das man Seele nennt». (GW I, 185)

Ein anderes Beispiel solch essayistischer Ironisierung des Idealen ist die semantische Entkernung des Begriffes Idee, welche im Ersten Buch den sozialen sowie subjektiven Mangel an Sinn und Kohärenz markiert. Bei Platon kommt der Idee bekanntlich zentrale Bedeutung zu, insofern die Idee in der dialektischen Explikation des Seins eigentlich dessen Stelle einnimmt. Als «invariable Sinngestalt» ist Platons Idee – in Werner Beierwaltes Worten – «das zeitfrei Identische des in der Zeit erscheinenden Differenten, von dem her das je Einzelne überhaupt erst verstanden, in seinem Bezug zu einem Allgemeinen "identifiziert" werden kann»⁵¹. Musil lässt im Kapitel «Wesen und Inhalt einer großen Idee» (GW I, 110) letztere in platonisierender Metaphorik zunächst als Kommunikationsmedium zwischen dem allgemeinen «Unendlichen» der «Weiten der Welten» und den individuellen «Weiten» des Ich erscheinen (GW I, 110). In ironischer Pointierung aber löst sich ihre Bedeutung in Analogie zur «ewigen Seele» des Menschen «in nichts» auf, der «tote Wortleib der Idee» wird zum Grab ihrer «ewigen Seele». (GW I, 110)

In publizistischer Konkurrenz mit «Arnheim als Freund der Journalisten» – so der Titel von Kapitel 77 (GW I, 325-28) – würde Platon nach

⁵⁰ Platon: Symposion 206 d.

⁵¹ Werner Beierwaltes: Identität und Differenz. Frankfurt a.M. 1980, S. 9.

publizistischer Verwertung seiner sensationellen «Wiederkehr» in der kakanischen Moderne jedoch rasch das Nachsehen haben: «Er würde in einer Zeitungsredaktion jenen Topos uranios, den himmlischen Ort der Ideen vermutet haben, dessen Vorhandensein er so eindringlich beschrieben hat, daß noch heute alle besseren Menschen, wenn sie zu ihren Kindern oder Angestellten sprechen, Idealisten sind» (GW I, 325). Hingegen würden der «Chefredakteur» und der «Feuilletonredakteur» seine «bekannten Ideen» schon bald nur noch sporadisch und marginal berücksichtigen können; im Wettstreit des täglich zunehmenden Vielen und Neuen um mediale Aufmerksamkeit mangle es ihnen an Aktualität, Realisierbarkeit und «Gebrauchswert» (GW I, 325f.).

Seit der Moderne: das Viele ohne Einheit

Was auch in Plotins Ideen-Metaphysik als Materie schlechthin nichtig ist, nämlich Vielheit ohne Einheitsbezug, bildet in moderner Poetik oft den Fluchtpunkt des Darstellens. «Alle Linien münden in den Krieg» (GW I, 1902), ist in den Nachlasspapieren des *Mann ohne Eigenschaften* notiert. Der Erste Weltkrieg selber ist bekanntlich nicht mehr Gegenstand der Darstellung. Er bildet deren Hintergrund und bedeutet als archaische Gewaltmechanik nicht nur kulturelle Verwüstung, sondern stellt auch die Negation jener einigenden Idee dar, welche die konservativ gemeinte Parallelaktion unter der geistigen Führung durch das pseudoplatonische Paar Diotima und Arnheim sucht und nicht findet. Nicht gefunden werden kann «die krönende Idee» (GW I, 174), welche den Einheitsgrund des Vielvölkerstaats bildet und das Viele, was in der Zeit einer 70jährigen Regierung namenlos Geschichte geworden ist, als *geeinte* Vielheit symbolisieren könnte, ja den «Friedenskaiser» (GW I, 178) selbst zur metaphysischen Figur eines «Weltösterreich» (GW I, 174) transzendieren sollte.

Im ontologischen System Plotins ist solche dem Vielen Einheit verleihende Transzendenz als denknotwendig gesetzt und ist ihrerseits doch frei von jeder Differenzspur. Diese über der Welt der Vielheit waltende und dieselbe integrierende Einheit ist der platonische Ideenkosmos, der im Absoluten die Idee des Einen nurmehr als mit sich identisch figuriert. Dieses reine (Über-)Sein liegt also – neuplatonisch gedacht – noch einmal jenseits der Totalität des Seienden und fungiert als solche Transzendenz dennoch als deren Einheitsgrund. Der Mangel solch grundgebender Transzendenz wird von Musil und seinen Zeitgenossen in der Nachfolge der Romantik als Krisensymptom der Moderne verstanden. Der exemplarische Versuch seiner *Behebung* in dem mit seiner «geheimnisvollen Zeitkrankheit» (GW I, 56)

für die zivilisatorische Moderne insgesamt stehenden Staat Kakanien wird indes durch die satirische Darstellung seines Scheiterns als die *eigentliche Katastrophe* gedeutet.

Bevor das 1918 anstehende Friedensjubiläum der Doppelmonarchie ins Metaphysische theatralisiert werden kann, kommt es zum Krieg, deren Ausbruch bekanntlich auch Musil als religiöses Erlebnis empfunden und benannt hat⁵². Die mit der Parallelaktion auf symbolpolitischer Ebene versuchte Retranszendierung der Moderne schlägt um in ihr Gegenteil, die industrialisierten Materialschlachten mit ihren sinnlosen Menschenopfern enden mit der Delegitimierung des österreichischen Gottesgnadentums. Die «Befreiung der Seele von der Zivilisation, nur ins Große und Staatliche projiziert» – so nennt der Romantext die ursprüngliche Intention der «maßgebenden Kreise» in Wien – verkehrt sich gewissermaßen zum humanistischen Bankrott durch “Befreiung der Zivilisation von der Seele”. (GW I, 109)

Diotimas emphatische «Behauptung [...], das wahre Österreich sei die ganze Welt» und diese «Welt, erläuterte sie, werde nicht eher Beruhigung finden, als die Nationen in ihr so in höherer Einheit leben wie die österreichischen Stämme in ihrem Vaterland» (GW I, 174). Diesem platonisch inspirierten, schließlich aber – figuriert durch General Stumm von Bordwehr – militärisch «flammenden Idealismus» entgegengesetzt, versucht Ulrich die Ideensuche auf den Wert der niederen Sphäre des ungeeint Vielen zu lenken:

Es gibt mehrere tausend Berufe, in denen die Menschen aufgehen; dort steckt ihre Klugheit. Wenn man aber das allgemein Menschliche und allen Gemeinsame von ihnen verlangt, so kann eigentlich nur dreierlei übrig bleiben: die Dummheit, das Geld oder höchstens ein wenig religiöse Erinnerung! (GW I, 175)

Ulrich übernimmt hier wie im Ersten Buch insgesamt die kritische Oppositionsrolle. Einmal gegenüber dem elitären Garanten der Weltordnung und Träger des «Geheimnis[s]es] des Ganzen», dem “Großschriftsteller” und “Königskaufmann” Arnheim; sodann gegenüber Diotima, welche als

⁵² In den Essays versucht er das Sommererlebnis 1914 als nationales Ereignis und zugleich religiöses Erlebnis zu erklären: «Darin war auch das berauschte Gefühl enthalten, zum erstenmal mit jedem Deutschen etwas gemeinsam zu haben. Man war plötzlich Teilchen geworden, demütig aufgelöst in ein überpersönliches Geschehen, und spürte, von ihr eingeschlossen, die Nation geradezu leibhaft; es war, als ob mystische Ureigenschaften, welche in einem Wort eingeschlossen die Jahrhunderte verschlafen hatten, plötzlich so real erwachten wie die Fabriken und Kontore am Morgen» (GW II, 1060).

ganzheitliche Schönheit an Geist, Seele und Körper einen überkommenen Vulgärplatonismus namhaft macht. Deren Rede balanciert durchgängig auf der Grenze zum Lächerlichen, wenn sie auf der Suche nach der «das Herz der Welt ergreifen[den]» Idee von «großen Zeichen», einem «Markstein», vom «erlösenden Aufschwung», von Symbolen der «wiederzufinden[den] [...] menschliche[n] Einheit» spricht und die Frage aufwirft, «ob die gegenwärtige Zeit und die Völker von heute überhaupt solcher ganz großer gemeinsamer Ideen noch fähig seien?» (GW I, 178f.). Was fehle, so Diotimas Zeitdiagnose, sei «die vereinheitlichende Kraft, auf die es ankomme!» (GW I, 178). Es geht ihrer Idee, den Preußen Arnheim, der für sie «ein großer Fall des heutigen Menschen» (GW I, 471) ist, an die Spitze der österreichischen Aktion zu stellen, im Prinzip darum, «Ideen in Machtsphären [zu] tragen» (109), um damit modellhaft eine platonische Art von Philosophenherrschaft zu etablieren.

Die satirische Darstellung Kakaniens insgesamt, die sich einer Karikatur des philosophischen Idealismus im Sinne eines dort allgegenwärtigen «rachitischen Idealismus» (GW II, 1028) bedient, lässt auf eine Ablehnung der vulgärplatonischen Ideenwelt schließen. Eine solche Ablehnung kannte Musil von Nietzsche, der in der Götzendämmerung schreibt: «Plato ist ein Feigling vor der Realität – *folglich* flüchtet er ins Ideal»⁵³. Der allgemein anti-idealistische Grundton der Gesellschaftssatire im *Mann ohne Eigenschaften* und insbesondere Ulrichs spöttische Spiegelfunktion in derselben zumal gegenüber Diotima sollten jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Musils Held zugleich und in all seiner gewitzten Souveränität sich «im schlimmsten Notstand seines Lebens» (GW I, 257) befindet. Ulrich leidet auch an dem, worüber er sich lustig macht⁵⁴.

Die geistige Atmosphäre in Diotimas Salon ist für ihn abstoßend, weniger weil sie idealistisch ist, sondern eher weil ihr Idealismus intellektuell diskreditiert ist. Und zwar in seiner maskenhaften Kontiguität mit gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Interessen, welche idealistisches Denken durch elitäres Gerede in bildungspopulären Floskeln wie denen des «Wahren, Guten und Schönen» erst historisch diskreditiert haben. Ulrichs intellektueller Widerwille führt in eine produktive Ambivalenz, welche ihn einerseits sich über die Inhaltsleere eines Begriffes wie «Seele» mokieren

⁵³ Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). Bd. 6. Hgg. v. Giorgio Colli, Mazzino Montinari. München, Berlin, New York 1988, S. 150.

⁵⁴ In den Heiligen Gesprächen mit Agathe gesteht er: «Ich spotte nur, weil ich es liebe» (GW I, 752).

lässt. Andererseits versucht er diesen kategoriell zu retten, indem er ihn mit einem Begriff des wissenschaftlichen Methodenideals kombiniert, wenn er dem Grafen Leinsdorf⁵⁵ ein «Generalsekretariat für Genauigkeit und Seele» (GW I, 741) vorschlägt oder von der «gleitende[n] Logik der Seele» (GW I, 593) spricht.

Zwar arbeitet das Satirische des Textes über weite Strecken daran, keinen Zweifel an der Antiquiertheit eines idealistischen Weltbildes zu lassen, indem etwa beiläufig witzige Vorstellungen lanciert werden wie: «Thomas von Aquin beim Anblick einer Straßenbahn» oder «Plato in einer Zeitungsredaktion»⁵⁶. Sie sind im Ersten Buch des *Mann ohne Eigenschaften* Ausdruck eines grundlegenden Zweifels daran, dass der im platonischen Denken etablierte Bezug auf ideelle Transzendenz auch unter modernen Weltverhältnissen Einheit *in* der Vielheit zu stiften vermag. Dennoch und deshalb unterrichtet sich Ulrich dann über die «Wege des heiligen Lebens» und erklärt seiner darüber lachenden Schwester: «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!» (GW I, 751). Ausgerechnet der «Mann funktionalen Verstehens» (GW I, 684) möchte die im Heiligen lauernde Lebensmöglichkeit des ganz Anderen – freilich aus neuzeitlichem Selbstverständnis heraus⁵⁷ – ohne die Konzession eines transzendent vorausgesetzten Absoluten aufspüren. Die nüchtern gehaltene Orientierung an gleichsam physischer Belastbarkeit des Metaphysischen führt die Geschwister zunächst

⁵⁵ Graf Leinsdorf könnte in seiner Vermittlung durch Ulrichs Vater, der ihn dadurch zu einer *vita activa* animieren zu wollen scheint, als Repräsentant eines Stoikers gesehen werden. Danach stünde Leinsdorf für Ideale wie Bescheidenheit, Tugendhaftigkeit, Natürlichkeit, Objektivität, Selbstlosigkeit und für einen religiösen sowie politischen Sinn von Weltordnung ein.

⁵⁶ Zit. n. Ulrich Karthaus: *Der andere Zustand. Zeitstrukturen im Werk Robert Musils*. Berlin 1965, S. 143. Diese Zitatstellen sind so in der Klagenfurter Ausgabe nicht nachweisbar.

⁵⁷ Das damit verbundene und in seiner modernen Gebrochenheit allenfalls ironisch zu fassende Verhältnis zur Antike fasst Musil einmal so: «Ich wüßte nicht, was bei unserer Bewunderung für die Antike einen angehenden Philosophen vor dem Selbstmord schützen könnte, wenn nicht der Umstand, daß Platon und Aristoteles keine Hosen trugen; die Hosen haben, mehr {}, als man denkt, zum geistigen Aufbau Europas beigetragen, das ohne sie seinen klassisch-humanistischen Minderwertigkeitskomplex gegenüber der Antike wahrscheinlich niemals losgeworden wäre. So ist es unser tiefstes Zeitgefühl, daß wir mit niemand tauschen möchten, der in unmodernen Kleidern lebt» Musil, KA, 2009. Lesetexte Bd. 3. Nachlaß zu Lebzeiten. Einzelveröffentlichungen. Einige Schwierigkeiten der schönen Künste.

heraus aus der in (In-)Differenzerfahrungen zerfallenen Welt des Seinesgleichen unter der Donaumonarchie.

In dieser erscheint die antike Frage nach dem absoluten Einem und substanziell Seienden, in welchem das Viele und Verschiedene des irdisch Relativen bis Nichtseienden gründet, obsolet, insofern sie auf den Irrweg zu einer historisch entleerten Transzendenz zurückführt. Hingegen in der kontemplativ-diskursiven Gartenidylle der «Heiligen Gespräche», in welche Ulrich und Agathe als Alternative zu einer *vita activa* hineinfinden, wird jene Frage aus ihrem metaphysikgeschichtlichen Erklärungszusammenhang scheinbar herausgelöst und von allem zeitgeschichtlichen Ballast befreit. Ins Individuelle innerer Erfahrung gewendet ist sie die Frage nach dem Anderen, in welchem das Eine mystisch imaginiert, der persönliche Gott aber anstelle des Schöpfers und Erhalters der Welt *gedacht* werden kann. Das Eine wird zur Negation des Vielen. Es entrückt als das ganz Andere des Denkens – welches sich im Feld von Differenz und Vielheit bewegt – ins Jenseits des Denkens. Dort ist das Eine, welches Plotin auch Gott nennt, allenfalls kraft Sehnsucht nach Vereinigung mit ihm in Ekstasen erfahrbar als «dieses wunderbare Gefühl der Entgrenzung und Grenzenlosigkeit des Äußeren wie des Inneren, das der Liebe und der Mystik gemeinsam ist!» (GW I, 765). Solche und ähnliche unter modernen Versuchsbedingungen des anderen Zustands anvisierten Denkfiguren entwickelt Ulrich angeblich aus seiner Lektüre

christliche[r], jüdische[r], indische[r] und chinesische[r] Zeugnisse; zwischen einzelnen von ihnen liegt mehr als ein Jahrtausend. Trotzdem erkennt man in allen den gleichen vom gewöhnlichen abweichenden, aber in sich einheitlichen Aufbau der inneren Bewegung. Sie unterscheiden sich von einander fast genau nur um das, was von der Verbindung mit einem Lehrgebäude der Theologie und Himmelsweisheit herrührt, unter dessen schützendes Dach sie sich begeben haben. Wir dürfen also einen bestimmten zweiten und ungewöhnlichen Zustand von großer Wichtigkeit voraussetzen, dessen der Mensch fähig ist und der ursprünglicher ist als die Religionen. (GW I, 766)

Die in den Roman eingestreuten Mystikerzitate, welche den anderen Zustand illustrieren, stammen jedoch – bis auf einige wenige von Meister Eckhart – aus Martin Bubers Buch *Ekstatische Konfessionen*, wie die Musilforschung in den 1960er Jahren nachweisen konnte⁵⁸.

⁵⁸ Martin Buber: *Ekstatische Konfessionen*. Jena 1909. Siehe nach den Studien von Elisabeth Albertsen (1968) und von Heydebrand (1969) zusammenfassend Dietmar Golt-

Musils Denken des «anderen Zustandes», der nach eigener Aussage «den Motor [sein]er schriftstellerischen Existenz»⁵⁹ bildet, hat seinen problemgeschichtlichen Herkunftsort allerdings in der Philosophie Plotins. Denn es bewegt sich wie diese durchaus ohne christliche Theologie in unablässiger Reflexionsbewegung um das ganz Andere, welches als relative Identität ins Denken qua Differenzen eingelassen und ihm zugleich als absolute Identität strukturell entzogen bleibt. «Dieses andere zu hypostasieren (Plotin usw.) ist ein alter Fehler», kritisiert Musil und fordert: «Man muß dieses andere Denken in die Ebene unserer Begriffe bringen»⁶⁰. Im Systemdenken Plotins hingegen bildet das numinose Andere die dem begrifflichen Denken prinzipiell übergeordnete Ebene des Ur-Einen.

Dieses steht für alles Eine in der Welt ein. Aus ihm emaniert das heterogene Viele, welches doch zurückgebunden bleibt an jenes einfache «vollkommenste, Erste Gute»⁶¹: «Das Eine ist alles»⁶² und bildet als ein identisches Strukturganzes zugleich den systemischen Bezugspunkt seiner nicht-identischen Teile: «Alles ist aus ihm»⁶³. Trotz seiner Kritik an solcher Hypostasierung des Einen sieht Musil «persönliche Sympathie u[nd] Idiosynkrasie [k]onsequent gestaltet durch ein “System”» bei sich selbst am Werk: «dieses, das Mittelstück u[nd] als Hauptleistung angestrebt ist der Versuch die Mystik, das Antirationale zu rationalisieren»⁶⁴. Musil unterscheidet sein poetisch negativ verfahrenes, unsystemisches “System” im Roman von philosophischen Systemen, indem er die ungeschlossene Form seiner Behandlung des Themas «Seele» wahrt:

Weit ausgedehnter Aperçu. Geheftet wie Kleider bei der ersten Probe. |
[...] Verglichen mit den höchsten Leistungen dieser Abart – Hegel,

schnigg: *Mystische Tradition im Roman Robert Musils*. Martin Bubers “Ekstatische Konfessionen” im “Mann ohne Eigenschaften”. Heidelberg 1974. Um Dimensionen der historischen Semantik erweitert: Jochen Schmidt: *Ohne Eigenschaften. Eine Erläuterung zu Musils Grundbegriff*. Tübingen 1975. Zur Mystik im *Mann ohne Eigenschaften* im Hinblick auf «Perspektiven und Probleme theologischer Ästhetik» (S. 5) siehe die neuere Arbeit von Ursula Reinhardt: *Religion und moderne Kunst in geistiger Verwandtschaft. Robert Musils Roman “Der Mann ohne Eigenschaften” im Spiegel christlicher Mystik*. Marburg 2003.

⁵⁹ Zit. n. Ernst Kaiser, Eithne Wilkins: *Robert Musil. Eine Einführung in das Werk*. Stuttgart 1962, S. 297.

⁶⁰ Musil, KA, 2009. *Transkriptionen & Faksimiles. Nachlass Mappen. Mappengruppe IV. Mappe VI/3 Aufsätze Literat und Literatur. VI/3/18 Der Literat – I 1.*

⁶¹ Plotin: *Enneaden V 4, 7, 1-16*, hier 7.

⁶² Plotin: *Enneaden V 4, 1.*

⁶³ Plotin: *Enneaden V 2, 1.*

⁶⁴ Musil: KA, 2009. *Transkriptionen & Faksimiles. Nachlass Hefte. Heft 2 “Rathenau”.* “Anmerkungen zu einer Metapsychik”. Heft II/29.

Plotin, – aphoristisch, kurzatmig, wenn auch manchmal interessant im Ansatz. – Ich fühle manchmal wie [sie] in Ethik u[nd] Ästhetik zu jenen gefährlichen Leichtfertigkeiten führen, an der [!] wir heute kranken. \Solche Urteile haben nur Bedeutung, wenn die absolute Wahrheit des Systems hinter ihnen steht.⁶⁵

Im Anschluss an die historischen Erfahrungen der Neuzeit jedoch bleibt auch Ulrich gegenüber absoluter Wahrheit und philosophischen Systemen skeptisch. Darin bildet sich auch ein differenziertes Verhältnis zur antiken Philosophie ab. Aristoteles erhält aufgrund seiner problembewussten bis oppositionellen Reserve gegenüber transzendenter Einheit den Vorzug gegenüber Platon, wie sich Notizen zu Vorstufen zum Roman entnehmen lässt⁶⁶.

Im publizierten Romantext misstraut Ulrich aller «Weltanschauung» und verhält sich «spöttisch [...] gegen große Stücke Philosophie»: «Er war kein Philosoph. Philosophen sind Gewalttäter, die keine Armee zur Verfügung haben und sich deshalb die Welt in der Weise unterwerfen, daß sie sie in ein System sperren» (GW I, 253). Und auch Musil selbst weiß, dass gerade sokratisch reflektierende Dichtung nicht bis zum philosophischen System vordringen darf oder gar muss. Freilich gelte dies auch umgekehrt: «Zur Dichtung gehört wesentlich das, was man nicht weiß; die Ehrfurcht davor. Eine fertige Weltanschauung verträgt keine Dichtung. [...] Dichtung ist lebendiges Ethos»⁶⁷.

⁶⁵ Musil: KA, 2009. Transkriptionen & Faksimiles. Nachlass Hefte. Heft 2 “Rathenau”. “Anmerkungen zu einer Metapsychik”. Heft II/29.

⁶⁶ «Das Oppositionelle in U[Ulrich] [...] gleichbedeutend mit Theorein ist Ablehnung [...] des Systems. Das System ist hellenistischen Ursprungs, früher gab es das Wort nicht [...]. Aristoteles hat kein System gegeben, bzw. das offene der Forschung. Dieser Geist drückt sich in U[Ulrich] noch aus, wenn er ihn zu “Verbrechen” treibt. Andererseits sucht U[Ulrich] aber die zeitgemäße Synthese mit der Seele, die nach seiner ursprünglichen Auffassung kein System braucht, dann eines sucht (Moral – aZ), u[und] schließlich ohne eines endet». Parallelen zu Aristoteles (nach Jäger, Werner, A. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin, Weidmann 1923): «Die Metaphysik geht hervor aus der .. Spannung zw. intell. Gewissen u religiösem Weltanschauungstrieb» [...] (Fühlbar schon in der Schilderung der Akademie) Die häufigste Bezeichnung für [...] Metaphysik ist bei A: die gesuchte Wissenschaft [...] «Die oberste Monade, für Platon die exakteste Norm u[nd] der denkgewisseste Gegenstand des Geistes, wird für A[ristoteles] das letzte u[nd] schwierigste der Probleme». Musil: KA, 2009. Transkriptionen & Faksimiles. Nachlass Mappen. Mappengruppe II. Mappe II/4 “AE” Anders-Einzelblätter. II/4/91. AE 20 12 | Moral in II 12. Siehe dort auch die Fortsetzung der zitierten Passage.

⁶⁷ Musil: KA, 2009. Lesetexte. Bd. 14. Gedichte, Aphorismen, Selbstkommentare. Selbstkommentare aus dem Nachlass. Vorwort I-IV. Genuine Philosophien aus dem *Mann*

Dennoch sah er schon früh eine intellektuelle Misere darin, dass ihm dasjenige, was ihn «philosophisch beschäftigt hat, denkerisch und wissenschaftl[ic]h darzustellen [...] unmöglich» erschien (Tb I, 149 f.). Seine Entscheidung, dies denkerisch und *literarisch* zu versuchen, treibt seit den Vereinigungen von 1911 sein Stilideal poetischer Exaktheit hervor und im Roman die «leidenschaftliche Energie des Gedankens» (Tb I, 214) in das rhizomatische Narrativ des *Mann ohne Eigenschaften*. Nicht also erst dessen Fragmentcharakter zeugt von der poetischen Suche nach einer Form des Einen im Vielen. So kann dieser heute zur klassischen Moderne zählende Roman auch als Ausdruck einer “gebrochenen” Fortschreibung griechischen Philosophierens gelesen werden, welche am «Vorbild Aristoteles»⁶⁸ festhält, um einer «taghellen Mystik»⁶⁹ näher zu kommen⁷⁰. Denn wie das Eine im Vielen bei Platon selbst und in verstärktem Maße im Neuplatonismus noch etwas vom Geheimnis orphischer Mysterien gegenwärtig hielt, so

ohne Eigenschaften abzuleiten haben indes versucht vgl. Renate Marschner: Utopie der Möglichkeit: Ästhetische Theorie dargestellt am “Mann ohne Eigenschaften” von Robert Musil. Stuttgart 1981; Matthias Luserke: Wirklichkeit und Möglichkeit. Modaltheoretische Untersuchung zum Werk Robert Musils. Frankfurt a.M. u.a. 1987; Hartmut Cellbrot: Die Bewegung des Sinns. Zur Phänomenologie Robert Musils im Hinblick auf Edmund Husserl. München 1988; Ralf Bohn: Transversale Inversion. Symptomatologie und Genealogie des Denkens in der Philosophie Robert Musils. Würzburg 1988. Zum *Mann ohne Eigenschaften* im Verhältnis zur poststrukturalistischen Philosophie Hans-Joachim Völse: Im Labyrinth des Wissens. Zu Robert Musils Roman “Der Mann ohne Eigenschaften”, Wiesbaden 1990.

⁶⁸ «Und [...] weil es so ist, daß man festeren Boden unter den Füßen zu haben meint, wenn man die Fußstapfen eines Vorgängers erkennen kann [...], und weil er [...] mit der frischen Anmaßung der Jugend [...] das Vorbild Aristoteles bewundert hatte, der nicht nur der größte Logiker und ein großer Naturkenner [...] gewesen ist, [...] sondern eben auch ein Soldat, der um das Leben Bescheid wußte [...]». Musil: KA, 2009. Transkriptionen & Faksimiles. Nachlass Mappen. Mappengruppe V. Mappe V/3 “Korr II”. V/3/40. 63. Versuche, ein Scheusal zu lieben 4.

⁶⁹ Musil: KA, 2009. Transkriptionen & Faksimiles. Nachlass Mappen. Mappengruppe II. Mappe II/3 “NR 1-22” Notizen zur Reinschrift 1-22. II/3/54 NR 14 | Bild u Gleichnis, Studie 2.

⁷⁰ Ein über lange kulturelle Zeiträume sich hinziehendes Überwintern und symptomatisches Wiederauftauchen von archaischen «Gefühlserkenntnissen» und «dionysisch[en]» (GW II, 1075) «Denkerschütterungen» ist für Musil kein ungewöhnlicher Gedanke. Dies zeigt sich u.a. im Essay “Die Nation als Ideal und als Wirklichkeit” (1921), wo zum einen kritisch die Rede vom politisch regressiven Gebrauch des Begriffes «Rasse [...] als ein mystischer Fetisch» (GW II, 1071) ist. Zum anderen versucht Musil dort die kollektive Kriegsbegeisterung vom Sommer 1914 als ein «mystisches Gemeinschaftserlebnis» (GW II, 1070) oder «religiöses Erlebnis» zu analysieren, dessen verheerender Faszination er eine anthropologische Deutung zu geben neigt (GW II, 1060). Vgl. Fußnote 52.

präsentiert es der *Mann ohne Eigenschaften* in seiner mystisch zentrierten Poetik. Deren Signatur ist «dieses unsichere Zittern der Grenze» (GW I, 765), die Denken und Darstellen ebenso trennt wie verbindet, wenn sie «das Fragment eines anderen Lebens» (GW I, 1087)⁷¹ zu erfassen suchen.

Letzteres aber vereint jene «zwei großen Verlockungen zum Irrtum», welchen für Musil «die Künstler unserer Zeit» ausgesetzt sind:

der Hang nach dem Religiösen, Mystischen, nach der heftigen Seelenbewegung, wie sie die Antike, das mystische Christentum – angeblich auszeichnete, und zweitens der Wunsch ein Sohn dieser Zeit der Industrie, des Verkehrs, Hast, Schnoddrigkeit sein zu wollen. Zwischen beiden genau, nicht das eine und nicht das andere liegt das Wesen des großen Künstlers. Alles was seine historische Situation in den Seelen um ihn induziert, wird natürlich auch in ihm sein, aber es charakterisiert ihn wohl auch, daß er mit beiden nichts zu tun hat. Es sind beides keine Werte, sondern nur Zutaten zu solchen.⁷²

Es sind diese «Zutaten» des psychischen Einen und empirischen Vielen, des von der Antike überlieferten «Mystischen» und der modernen «Schnoddrigkeit», aus welchen der *Mann ohne Eigenschaften* die ästhetische Rezeptur eines «großen Künstlers» erhält.

⁷¹ 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)». Musil: KA, 2009. Transkriptionen & Faksimiles. Nachlass Mappen. Mappengruppe II. Mappe II/1 Handmaterial. II/1/74 Studienblatt Oesterreich 1.

⁷² Musil: KA, 2009. Lesetexte. Bd. 14. Gedichte, Aphorismen, Selbstkommentare. Selbstkommentare aus dem Nachlass. Kritiker als Lebensform. Die Ziele der Dichtkunst.