

- Frankfurt/Main: Hain, 1993.
- Meyer, Michael. *Theaterzensur in München 1900-1918: Geschichte und Entwicklung der polizeilichen Zensur und des Theaterzensurbeirates unter besonderer Berücksichtigung Frank Wedekinds*. Munich: Kommissionsverlag UNI-Druck, 1982.
- Midgley, David. "Wedekind's 'Lulu': from 'Schauertragödie' to Social Comedy." *German Life and Letters* 38 (1985): 205-32.
- Nietzsche, Friedrich. "Also sprach Zarathustra." *Kritische Studienausgabe*. Ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Vol. 4. Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- Rothe, Friedrich. *Wedekinds Dramen: Jugendstil und Lebensphilosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1968.
- Tombs, Robert. *France 1814-1914*. London: Longman, 1996.
- Wedekind, Frank. *Werke: Kritische Studienausgabe*. Ed. Hartmut Vinçon. Vol. 3/1. Darmstadt: Häusser, 1996.
- Wright, Nicholas. "Object of Desire." *Daily Telegraph*. 24 February 2001. 13 May 2003 <<http://web.lexis-nexis.com/professional>>.

Zwischen Konstruktivismus und Intuition:
Zum Verhältnis von Ethik und Ästhetik
bei Robert Musil

David Wachter

Bei der Klärung der Frage, in welcher Weise ästhetische Erfahrung eine ethische Dimension entfalten kann, steht das Thema einer künstlerischen Gestaltung der eigenen Existenz an zentraler Stelle. Inwiefern kann eine ästhetische Einstellung zu sich selbst wie zur Welt bei der Selbstgestaltung von Individuum und Gesellschaft eine tragende Rolle spielen? Wie ist diese Selbstgestaltung im Rahmen des Ästhetischen genauer zu denken?

Robert Musils Hauptwerk *Der Mann ohne Eigenschaften* thematisiert diese Frage auf grundlegende Weise. Das in ihm etablierte Ethos eines experimentellen Selbst- und Weltverhältnisses steht einem rein hedonistischen Verständnis des Ästhetischen ebenso entgegen wie der Vorstellung einer bloß kompensatorischen Entlastungsfunktion von Kunst. Denn ästhetische Erfahrung steht für Robert Musil im Zentrum einer konstruktiven Selbsterfindung des von traditionellen moralischen Bindungen befreiten Menschen, der zu einem ergebnisoffenen Experiment mit den eigenen Seinsmöglichkeiten bereit ist. Dieses Ethos der Selbstgestaltung entwickelt Musil in zwei komplementären Perspektiven, die einander zunächst entgegengesetzt werden, deren mögliche Vermittlung jedoch das Hauptanliegen seiner Philosophie darstellt. Die erste Perspektive wird hier mit dem Leitbegriff ‚Konstruktivismus‘ charakterisiert. Sie basiert auf der Vorstellung einer bewußten und rational bestimmten Selbsterfindung eines Menschen, der die Wirklichkeit auf ihre noch unverwirklichten Möglichkeiten hin analysiert und am Leitfaden dieser Möglichkeiten neu konstruiert. Indem der Roman jedoch diese konstruktivistische Disposition an ihre Grenzen führt, weist er auf die Notwendigkeit einer ergänzenden Perspektive hin, der gemäß sich Ethik und Ästhetik nicht im rationalen Konstruktionsprojekt, sondern im Medium der Intuition treffen. In dieser Intuition erfährt sich das Individuum als

integrales Moment einer quasi-mystischen Einheit der Dinge, die Musil begrifflich als ‚anderen Zustand‘ faßt.

In Musils Philosophie kontrastieren diese „utopischen Komplexe“ (Willemsen 160) von Konstruktivismus und Intuition miteinander, schließen sich jedoch nicht notwendigerweise wechselseitig aus. Demgemäß liegt der Fluchtpunkt seiner Überlegungen in der Suche nach einer Ethik des Ästhetischen, die ihre beiden konstitutiven Pole als komplementäre Lösungsperspektiven auf dasselbe Problem versteht und sie miteinander vermittelt. Die Kernthese meines Aufsatzes lautet nun, daß Musil die gesuchte Verbindung nur als ästhetische denken kann: Es ist der Augenblick der künstlerischen Produktion und des ästhetischen Erlebens am Kunstwerk, der den Menschen von moralischen Fixierungen löst und für ein existentielles Experiment mit sich selbst öffnet. Diese These soll anhand einer Rekonstruktion des Musilschen Denkweges plausibel gemacht werden. Bei meinen Überlegungen werde ich mich vor allem auf die theoretischen Passagen im *Mann ohne Eigenschaften*, darüber hinaus aber auch auf ausgewählte Essays aus den *Gesammelten Werken* Robert Musils beziehen.

Kontingenz und problematische Wirklichkeit

In *Der Mann ohne Eigenschaften* nimmt Ethik im Sinne der grundlegenden Frage nach dem „rechte[n] Leben“ (MoE 255) eine Zentralstellung ein. Denn vor dem Hintergrund der als hoffnungslos chaotisch erfahrenen Moderne rückt die Frage nach der Wiedergewinnung einer existentiellen Orientierung für den Einzelnen wie für die Gesellschaft als ganze in den Blick. Ihrer Beantwortung dient die erweiterte Sinnsuche, die der Protagonist Ulrich im ersten Teil des Romans durchläuft.

Das Grundproblem, das der *Mann ohne Eigenschaften* damit in literarischer Aufnahme des zeitgenössischen gesellschaftskritischen Diskurses reflektiert,¹ besteht in einer fundamentalen Veränderung der Wirklichkeitserfahrung in der fortgeschrittenen Moderne (Makropoulos, *Modernität und Kontingenz* 101f.). Wirklichkeit wird nun nicht mehr als transzendent fundiert erfahren, sondern tritt dem Individuum in ihrer irreduziblen Kontingenz entgegen. Sie ist zwar als „unverfügbare“ (Blumenberg 14) real, aber sie „könnte

wahrscheinlich auch anders sein“ (MoE 16), da sie ihre Notwendigkeit verloren hat. Die Grundsituation des *Mann ohne Eigenschaften* ist die der spezifisch modernen Kontingenzerfahrung – Kontingenz verstanden als das, „was auch anders möglich ist [...], weil es keinen notwendigen Existenzgrund hat“ (Makropoulos, *Modernität und Kontingenz* 13). Mit diesem veränderten Status der Wirklichkeit geht die Unmöglichkeit einher, sie weiterhin als homogen zu erfahren und sich in sie zu integrieren. So spricht der Protagonist Ulrich vom „berüchtigte[n] Abstraktwerden des Lebens“ (MoE 649), eine Formel, die die zunehmende Dekomposition vormals kohärenter Wirklichkeitserfahrung reflektiert. Die zunehmende Pluralität und Heterogenität gesellschaftlicher Tendenzen, Diskurse und Weltanschauungen, die „Zusammenhanglosigkeit der Einfälle und ihre Ausbreitung ohne Mittelpunkt, die für die Gegenwart kennzeichnend ist“ (MoE 20), kann dabei vom Individuum nicht mehr als sinnvolles Ganzes erfahren werden (Mackowiak 14f.). Die Zunahme an „Widersprüche[n], Inkonsequenz, Unvollkommenheit des Lebens“ (MoE 27) führt zu dem Gefühl einer „Durcheinanderschüttelung, wo alles von Grund und Boden gelöst wird“ (MoE 597). Diese Orientierungslosigkeit wird verstärkt durch die permanente Dynamik der technologischen und sozialen Veränderungen, die selbst eine nur vorübergehende Anpassung unmöglich macht.

An die Stelle einer als konsistent erfahrenen Wirklichkeit tritt somit die Dynamik eines komplexen ‚Netzwerk[s],‘ eines „riesigen Apparats von Gesetzen und Beziehungen“ (MoE 156), dessen Funktionsprinzip dem Einzelnen unverständlich bleibt. Es handelt sich dabei um eine Summe heterogener Wechselwirkungen, die vom Individuum als identitätsgefährdend wahrgenommen wird. Denn bei der Zunahme inkompatibler Einzelwirklichkeiten kann das Individuum die verschiedenen Rollen, die es im Gefüge der Interdependenzen einnimmt, nicht mehr zu einer konsistenten Persönlichkeit integrieren. Es entsteht eine „Welt von Eigenschaften ohne Mann,“ die auf der „Auflösung des anthropozentrischen Verhaltens“ beruht (MoE 150). Denn das Individuum diffundiert in eine Vielzahl kontextabhängiger Charaktere, denen der gemeinsame Kern fehlt: „Man ist früher mit besserem Gewissen Person gewesen als heute“ (MoE 150), so konstatiert Ulrich.²

Allerdings erfährt der Protagonist Ulrich die deontologisierte

Wirklichkeit zugleich als eine Situation der Zukunftsoffenheit, in der der Mensch gestalterisch tätig werden kann (Makropoulos, *Modernität und Kontingenz* 108). Wenn etablierte Strukturen der Wirklichkeit den Charakter unbefragbarer Absolutheit verlieren, kann Wirklichkeit überhaupt zum Gegenstand der konstruktiven Tätigkeit des Menschen werden. Und gerade aufgrund dieser Erkenntnis, daß die Krise zugleich eine Chance in sich birgt, werden traditionelle, gar regressiv beantwortete Orientierungsprobleme kategorisch abgelehnt. Eine Vielzahl reduktiver Diskurse wird im *Mann ohne Eigenschaften* auf mehrere Protagonisten verteilt, die, um die Zentralfigur Ulrich herum angeordnet, je partielle Lösungsansätze des Modernitätsproblems unzulässig verabsolutieren (Albertsen 74-93). Ob Arnheims Scheinsynthese von Geist und Kapital, Clarisses hitzige Nietzsche-Begeisterung oder Walters Apotheose reiner Natürlichkeit: Sie alle sind für Ulrich nichts anderes als Symptome einer regressiven Sehnsucht nach dem Absoluten, die die gegenwärtige Situation der Zukunftsoffenheit pauschal ablehnen, statt sie in bewußter Durchdringung als positive Chance wahrzunehmen. Wegen der ‚Ungenauigkeit‘ ihrer Theoriebildung werden sie von Ulrich scharf attackiert: „Es wird ein Teil des Großen für das Ganze genommen, eine entfernte Analogie für die Erfüllung der Wahrheit, und der leergewordene Balg eines großen Worts wird nach der Mode des Tags ausgestopft“ (MoE 458).

Gegen derlei Strategien, hinter die gegenwärtige Zeit zu regredieren, ist Ulrichs eigene Denkbewegung positioniert, die er im Verlauf des Romans einschlägt. Denn er sucht nach einer befriedigenden Antwort auf die Frage, wie in einer als chaotisch erfahrenen Zeit eine verlässliche Orientierung für die individuelle Existenz wie auch für die Gesellschaft als ganze gefunden werden könnte. Diese neue ethische Orientierung zielt dabei ab auf „Kontingenzbegrenzung durch gezielte Kontingenznutzung“ (Makropoulos, *Modernität und Kontingenz* 114) ab. Gesucht wird nach einer Methode, die heterogenen Tendenzen des „babylonische[n] Narrenhaus[es]“ (GW 8, 1088) der Moderne selbst produktiv zu nutzen, mithin deren „Erneuerungskraft und Fruchtbarkeit“ (MoE 458) systematisch zu entfalten. Ausgangspunkt dieses optimistischen Blicks in die Zukunft ist Ulrichs ‚Möglichkeitssinn‘ (MoE 16), eine prinzipiell positive Einstellung gegenüber der

Zukunftsoffenheit seiner Zeit. Dabei kann jedoch von einer unreflektierten Überhöhung der ‚Eigenschaftslosigkeit‘ als solcher keine Rede sein.³ Als Bejahung der völligen Bindungslosigkeit wird diese nämlich von Ulrich von vornherein nur für die begrenzte Zeit des „Urlaub[s] von seinem Leben“ (MoE 47) konzipiert. Und es ist ihm ebenfalls mehr als deutlich, daß es sich bei der ontologischen Kontingenz in der gesellschaftlichen Situation der Zeit um einen zu überwindenden Ausnahmezustand handelt. „Wir leben in einer Durchgangszeit“ (MoE 215): Im Ausgang von dieser Erkenntnis sucht Ulrich nach einer Möglichkeit, aus der kontingenten Situation der offenen Zukunft heraus die Prinzipien einer aktiven Gestaltung von Wirklichkeit zu entwickeln.

Die Ethik eines konstruktiven Selbst- und Weltverhältnisses

Ausgangspunkt der ethischen Suche ist Ulrichs ‚Möglichkeitssinn‘ (MoE 16).⁴ Dieser wird definiert als die Fähigkeit, „alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist“ (MoE 16). Er zielt somit auf die Kultivierung des Konjunktivs, der gegenüber dem Indikativ der Wirklichkeit eine eigenständige Stellung beansprucht.⁵ Während der ‚Wirklichkeitssinn‘ die in seiner Perspektive gegebene Wirklichkeit als die einzig mögliche und damit als unveränderbar begreift, sucht der ‚Möglichkeitssinn‘ nach Ansatzpunkten für alternative Wirklichkeitsperspektiven. Das aus dieser Haltung resultierende gedankliche Durchspielen von Möglichkeiten dient jedoch nicht dem Ausweichen vor der Wirklichkeit in ein irreales Reich phantastischer Beliebigkeit (Schöne 25). Vielmehr zielt der Möglichkeitssinn darauf, „noch nicht geborene Wirklichkeiten“ (MoE 17) zu erfinden, mithin die bestehende Wirklichkeit kreativ zu transformieren (Willemsen 208). Als „schöpferische Anlage“ (Willemsen 208) stellt er die Grundlage dar für jenen „Bauwillen und bewußten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt“ (Rasch 86). ‚Die Wirklichkeit als Erfindung behandeln‘ meint dabei eine produktive Indienstnahme der schöpferischen Phantasie, die neue Möglichkeiten des Menschseins erforschen soll (Schöne 25) und sich dabei als zukunftsoffenen ‚Optimismus‘

(GW 8, 1082) begreift. Eine solche kreative Einstellung zur Wirklichkeit entdeckt konkrete Möglichkeiten des Andersseins an der Wirklichkeit selbst: „Es ist die Wirklichkeit, welche die Möglichkeiten weckt“ (MoE 17). In diesem radikalen Versuch einer Öffnung der Wirklichkeit für die Potentiale gestalterischer Phantasie liegt die utopische Dimension des Möglichkeitssinns.

Bei dieser kreativen Einstellung zur Wirklichkeit verbindet sich der Möglichkeitssinn mit einer „konstruktiven Gesinnung“ (MoE 305), die den Möglichkeitssinn an entscheidender Stelle modifiziert. Verfolgt nämlich der Möglichkeitssinn in seiner zunächst unbegrenzt gehaltenen Phantasie alle Formen des Denkbaren, die zur Wirklichkeit hinzuerfunden werden können, so stellt die konstruktive Gesinnung ein selektives Prinzip zur Verfügung, das bestimmte Möglichkeiten zur weiteren Kultivierung auswählt, andere hingegen vernachlässigt. Die konstruktive Gesinnung stellt somit in einer Situation, in der Wirklichkeit zur kontingenten Erscheinung deontologisiert ist, eine entscheidende Intervention dar. Denn die moderne Wirklichkeit, die bislang als ordnungslos und diffus erfahren wurde, soll nun in ein selbstbestimmtes Projekt des Menschen transformiert werden. Als „Aufgabe und Erfindung“ (MoE 17) wird sie zum Gegenstand einer Formung, in der der Mensch seine verlorene Autonomie zumindest partiell wiedergewinnt. In Ulrichs Utopie von einer konstruktiven Neuerfindung der Wirklichkeit ist diesem gestalterischen Impuls zunächst keine prinzipielle Grenze gesetzt. In seiner Gerichtetheit auf die Wirklichkeit als ganze markiert dieser Impuls ein aktives Weltverhältnis, das die zunächst heteronom wahrgenommene Realität in eine eigenständige Konstruktion des Menschen zu überführen sucht. Als „Ichbautrieb“ (MoE 252) kann sich diese Aktivität prinzipiell sowohl im Sinne der ästhetischen Existenz auf das einzelne Individuum, als auch im Sinne einer Sozialtechnik auf die ganze Gesellschaft richten.

Anthropologische Grundlage dieses konstruktiven Selbst- und Weltverhältnisses ist die Auffassung vom Menschen als einer „bildsame[n] Masse“ (GW 8, 1080), die durch keine invariable Substanz festgelegt ist. Damit wird der Umfang einer möglichen Anwendung autokonstruktiver Techniken durch kein apriorisches ‚menschliches Wesen‘ begrenzt. Und auch moralische Hemmschwellen können von der konstruktiven Gesinnung relativ

problemlos überwunden werden, wenn man mit Musil von einem Höchstmaß ethischer Plastizität beim Menschen ausgeht, der „ebenso leicht der Menschenfresserei fähig [ist] wie der Kritik der reinen Vernunft“ (MoE 361; GW 8, 1082). Damit wird Ulrichs Forderung nach einer Haltung der Möglichkeitsoffenheit auch auf anthropologischer Ebene Rechnung getragen. Denn ein Wesen, das durch ein invariables Verhaltensprogramm in seinen Handlungsoptionen eingeschränkt wäre, könnte einen konstruktiven Impuls von der Reichweite, die dem Protagonisten des *Mann ohne Eigenschaften* vorschwebt, kaum realisieren. Möglichkeitsoffenheit und Konstruktion neuer Wirklichkeiten markieren damit Anfangs- und Endpunkt einer Ethik, die die Situation bodenloser Kontingenz in ein selbstbestimmtes Projekt des Menschen umzubilden sucht. Ein solches konstruktives Projekt bedarf allerdings der Anleitung durch eine Methode, die Grundtendenzen und Grenzen des gesamten Verfahrens bestimmt und dem „Ichbautrieb“ (MoE 252) ein rationales Kalkül unterlegt.

Eine erste Leitidee für ein solches methodisches Verfahren ist die Kategorie des wissenschaftlichen Experiments, die dem kreativen Prinzip der ‚Phantasie‘ (MoE 247) ein systematisches Fundament geben soll. Denn der durch den Möglichkeitssinn begründete „potentielle Mensch“ (MoE 251) darf nach Musil nicht mit einem Bewohner irrealer Phantasiewelten verwechselt werden. Im *Mann ohne Eigenschaften* wie in seiner Essayistik – als Beispiel sei hier der Essay „Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste“ (GW 8, 1075-1094) genannt – wendet sich Musil ausdrücklich gegen jenen „unscharfe[n] Typus Mensch, der die Gegenwart beherrscht“ (MoE 249). Ebenso wie das Gefühl einer Durchdringung durch den Intellekt bedarf, so kann auch die kreative Tätigkeit der Phantasie eines methodischen Korrektivs nicht entbehren. Und so versteht Musil die geforderte experimentelle Haltung als eine wissenschaftliche Veranstaltung, die auf einer kreativen Möglichkeitsoffenheit, aber eben auch auf dem Imperativ rationaler Strenge und methodischer Genauigkeit basiert. Wenn Phantasie und „unbestechliche gewollte Kaltblütigkeit“ (MoE 246f.) kombiniert werden, so ergibt sich eine „paradoxe Verbindung von Genauigkeit und Unbestimmtheit“ (MoE 246). Die Forderung, in wissenschaftlicher Distanz zum Gegenstand des Experiments

„gefühllos [zu] bleiben“ (MoE 246), wird dabei von Ulrich zu einer veritablen „Utopie der Exaktheit“ (MoE 247) gesteigert, die den geforderten Experimentalismus wissenschaftlich grundiert.

Voraussetzung einer konsequenten Entfaltung dieses experimentellen Verhältnisses zur Wirklichkeit ist die Auffassung von der Welt als ‚Laboratorium‘ (MoE 152), mithin als offener Raum für die konstruktive Aktivität des Menschen. Das Experiment setzt bei den kleinsten Einheiten der Wirklichkeit an. Diese werden in festgelegtem Rhythmus verändert, wobei „die Wirkungen beobachtet werden, die sie [die Veränderungen des Elements] in jener zusammengesetzten Erscheinung hervorrufen würde, die wir Leben nennen“ (MoE 246). Indem so die Auswirkungen einer Detailveränderung auf den Kontext des untersuchten Elements systematisch erforscht werden, sollen Erkenntnisse über die Wechselwirkung von Element und Kontext gefunden werden, die für eine methodische Veränderung der Wirklichkeit nötig sind. Denn nur wer die Interdependenz von Element und Kontext kennt, so die implizite Logik Ulrichs, kann bei der aktiven Gestaltung der Wirklichkeit erwünschte von unerwünschten Veränderungen trennen und letztere minimieren. Dieses allgemeine Prinzip des Experimentalismus wendet der Protagonist Ulrich auf die Gesellschaft im besonderen an. In einem „sozialen Experimentalversuch“ (MoE 150) gerät die Welt zur „Versuchsstätte, wo die besten Arten, Mensch zu sein, durchgeprobt und neue entdeckt werden müssten“ (MoE 152). Betont Musils Begrifflichkeit des wissenschaftlichen Experiments die Notwendigkeit rationaler Reflexion, geradezu mathematischer Schärfe des Denkens (Schöne 34), so kann doch kein Zweifel daran bestehen, daß die geforderte experimentelle Haltung auch eine große Nähe zur Kunst besitzt. Denn die Anbindung des wissenschaftlichen Verfahrens an die Möglichkeitsoffenheit des „potentiellen Menschen“ (MoE 251) führt zum Konzept der „phantastische[n] Genauigkeit“ (MoE 247), das Kreativität und Präzision zu verbinden sucht (Ego 132; Luserke 149).

Mit dem Konzept einer ‚phantastischen Genauigkeit‘ ist der methodische Kern von Ulrichs konstruktivistischer Ethik benannt. Diese Ethik ist nun aufgrund einer doppelten Bestimmung ästhetisch verfaßt. Zum einen spielen Phantasie und Imagination

im Rahmen der konstruktiven Gesinnung eine entscheidende Rolle. Aus der Verbindung des ergebnisoffenen Möglichkeitssinns mit dem Prinzip methodischer Exaktheit resultiert eine „im Großen experimentierende und dichtende Gesinnung“ (MoE 365). Diese Nähe der Wirklichkeitserfindung zur künstlerischen Produktion wird von Ulrich besonders betont, wenn er fordert, „daß unser Leben ganz und gar aus Literatur bestehen sollte“ (MoE 365). Zudem ist Artifizialität konstitutiv für die aus dem Konstruktionsverfahren hervorgehenden neuen Wirklichkeiten. Da diese weder quasi-natürlich gegeben sind noch Anspruch auf organische Ganzheit erheben können, werden sie einem hergestellten Kunstwerk vergleichbar.⁶ Indem Musil so die Prinzipien von Konstruktion und Artifizialität auf gesamte Wirklichkeit anwendet, entwirft er die Utopie einer von ästhetischen Prinzipien getragenen Existenz des Menschen, die durchaus als eine Form von ‚Lebenskunst‘ verstanden werden kann. Eine Lebenskunst freilich, die statt auf eine Selbsterfindung des Individuums auf Kontextualität und Funktionalismus hin finalisiert ist. Denn wo eine in sich stimmige Gestaltung gesellschaftlicher Wirklichkeit beabsichtigt wird, steht die funktionale Differenzierung sozialer Positionen prinzipiell über der ästhetischen Selbstgestaltung des Individuums. Dementsprechend entwickelt der vom Konstruktivismus begeisterte Ulrich die Vorstellung einer Art „überamerikanische[n] Stadt“ (MoE 31), die in einem sozialtechnologischen Verfahren konstruiert werden soll. In einem solchen ‚Ameisenbau‘ (MoE 31) ist das öffentliche Leben nach horizontalen wie vertikalen Positionen differenziert, Verhaltensweisen werden je nach Kontext bestimmt. Die Selbstverwirklichung des Einzelnen hat dabei gegenüber der Erfüllung einer bestimmten Funktion im Rahmen des Ganzen zurückzustehen. Eines Ganzen wohlgermerkt, das nicht zum statischen System erstarrt, sondern in seiner permanenten dynamischen Entwicklung auch die funktionale Differenzierung variabel erhält. Dementsprechend erkennt Ulrich ganz kollektivistisch, daß „durch nichts so viel von der gemeinsamen Kraft verschleudert wird wie durch die Anmaßung, daß man berufen sei, ein bestimmtes persönliches Ziel nicht locker zu lassen“ (MoE 31). Bei dieser Abkehr vom Prinzip autonomer Individualität beruft sich Ulrich auf die Lehre der ‚Zoologie,‘ daß nämlich „aus einer Summe von reduzierten Individuen sehr wohl ein geniales Ganzes bestehen

kann“ (MoE 32). Das Individuum verliert so seinen Eigenwert und wird auf seine Funktion innerhalb des gesellschaftlichen Kontextes reduziert. Dieses Prinzip einer kontextabhängigen Funktionalität dehnt Ulrich auf die Moral aus (Ego 47). Denn in einem „unendliche[n] System von Zusammenhängen“ (MoE 250) kann ebenfalls kein universales moralisches Prinzip Gültigkeit erlangen. Vielmehr erscheinen moralische Kategorien als bloße ‚Funktionswerte‘ (MoE 37), die prinzipiell vom Kontext der Anwendung abhängen: „Dann fanden alle moralischen Ereignisse in einem Kraftfeld statt, dessen Konstellation sie mit Sinn belud, und sie enthielten das Gute und das Böse wie ein Atom chemische Verbindungsmöglichkeiten enthält“ (MoE 250; Pieper 282). Eine Moral, die jene sie treibende „ethischen Kraft“ (MoE 251) nicht verlieren soll, kann in dem von Ulrich anvisierten dynamischen Ganzen nur Bestand haben als „ein bewegliches Gleichgewicht, das in jedem Augenblick Leistungen zu seiner Erneuerung fordert“ (MoE 252). Damit wird der Selbstbestimmung des Einzelnen zugunsten der Realisierung von Kontexten eine Absage erteilt. Die zunächst rein deskriptive Erkenntnis, daß die einzelne Person in der fortgeschrittenen Moderne allein als „imaginärer Treffpunkt des Unpersönlichen“ (MoE 474) fungiert, wird vom Protagonisten zum Prinzip einer konstruktivistischen Ethik jenseits des Individualitätsprinzips erhoben.

Damit wird die endgültige Destruktion individueller Autonomie in Ulrichs Ethik bestätigt. Sie bringt jedoch eine Reihe von Problemen mit sich, die das Projekt einer bewußten Wirklichkeitskonstruktion in erhebliche Schwierigkeiten bringen. Eines dieser unhintergehbaren Probleme scheint in dem Moment auf, in dem Ulrich das Verschwinden des Subjekts mit den Worten konstatiert: „Das Ich verliert die Bedeutung, die es bisher gehabt hat, als ein Souverän, der Regierungsakte erläßt“ (MoE 474). Denn an diesem Punkt wird das Problem virulent, daß kein souveränes Subjekt mehr vorhanden ist, das die Konstruktion von Wirklichkeit durch einen Gesamtüberblick zu organisieren vermag. In der entgrenzten Vorstellung von der Welt als ‚Gesamtlaboratorium‘ ist für ein die Konstruktionsleistung durchführendes Individuum kein Platz mehr, und Ulrich erkennt, „daß die Leiter und Theoretiker des Ganzen fehlten“ (MoE 31). Fehlt jedoch eine souveräne Instanz, die dem

experimentellen Konstruktionsprozeß eine Richtung geben und die funktionelle Differenzierung leiten könnte, so droht der Rückfall in eine Situation von Widersprüchen und Chaos, die ja gerade überwunden werden sollte.

Es ist nicht zuletzt diese Aporie des konstruktivistischen Utopismus, die Ulrich in eine tiefe ethische Krise der ‚Verzweiflung‘ (MoE 257) stürzt. Er kann sich keine unpräzise Weltanschauung zulegen und erkennt doch, „daß er in lauter Exaktheit jahrelang bloß gegen sich selbst gelebt habe“ (MoE 256). Diese Verzweiflung ist das Resultat der Erkenntnis, daß die Verabsolutierung des wissenschaftlich-präzisen Weltzugangs Ulrichs eigentlicher Grundhaltung widerspricht. Denn die bereits eingeführten Begriffe des ‚Möglichkeitssinns‘ und der ‚phantastischen Genauigkeit‘ verweisen auf die Notwendigkeit einer Verbindung von Exaktheit und Phantasie, die Ulrich im entscheidenden Kapitel 62 des *Mann ohne Eigenschaften* mit den Begriffen „hypothetisch leben“ und ‚Essayismus‘ (MoE 250) benennt. Die Forderung des hypothetischen Lebens hat zunächst zum Ziel, bestehende Ordnungsstrukturen durch Betonung des ‚auch anders Möglichen‘ aufzusprengen. Denn „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“ (MoE 250). Diese Konzeption einer nie fixierten Weise zu existieren, wird mit dem Begriff des Essayismus weiter bestimmt. Dieses Konzept betont die perspektivische Gebundenheit jeder Sicht auf die Welt, die immer auch durch andere Perspektiven ersetzt werden kann: „Ungefähr wie ein Essay in der Folge seiner Abschnitte ein Ding von vielen Seiten nimmt, ohne es ganz zu erfassen [...], glaubte er, Welt und eigenes Leben am richtigsten ansehen und behandeln zu können“ (MoE 250). Dementsprechend soll auch der einzelne Mensch dynamisch offen gehalten werden für eine polyperspektivische Sicht der Welt (Willemsen 213), aus der sich neue Formen der Selbstgestaltung ergeben: „[D]er Mensch als Inbegriff seiner Möglichkeiten, der potentielle Mensch, trat dem Mensch als Niederschrift, als Wirklichkeit und Charakter entgegen“ (MoE 251). Ist die „Moral im gewöhnlichen Sinn“ nichts als ein Resultat der „Erstarrung“ dynamischer Bewegungen, so liegt die „ethische Kraft“ eines „bewußten menschlichen Essayismus“ gerade in der Bejahung des permanenten Wandels, der jedoch nicht einfach

passiv hingenommen, sondern aktiv gestaltet werden soll (MoE 251).

Damit macht der Begriff des ‚Essayismus‘ deutlich, was in der ‚Utopie der Exaktheit‘ allenfalls mitgedacht wurde: daß bei aller Bestrebungen nach reflexiver Rationalisierung des Experiments kein letztgültiges ‚System‘ (MoE 253) gefunden werden kann, unter dessen Leitlinie *die* ideale Wirklichkeit zu konstruieren wäre. Nicht nur die theoretische Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern auch deren praktische Gestaltung kommt über den Status eines vorläufigen ‚Versuchs‘ nicht hinaus – und dies nicht aufgrund einer Mangelhaftigkeit des Experiments, sondern aus prinzipiellen Gründen. Für den Menschen, der sich auf der Suche nach einem Prinzip des Handelns befindet, hat dies grundsätzliche Auswirkungen. Kann er nicht darauf hoffen, irgendwann einmal über ein unbezweifelbares System an Handlungsanleitungen zu verfügen, und will er zugleich die Option des Handelns nach einem reduktiven Denkschema vermeiden, so gilt es, das essayistische Weltverhältnis selbst auf Dauer zu stellen. Der Möglichkeitsmensch, der eine definitive Festlegung auf nur eine Wirklichkeitsperspektive unter vielen alternativ denkbaren zu vermeiden sucht, avanciert zum Dauertypus eines „potentiellen Menschen“ (MoE 251). Dieser lehnt die Reduktion eigener Möglichkeiten beim Handeln prinzipiell ab, um „Inbegriff seiner Möglichkeiten“ bleiben zu können (MoE 251).

Der Essayismus korrigiert die ‚Utopie der Exaktheit‘ jedoch noch in einer weiteren Hinsicht. Während das rationale Weltverhältnis zu einer Verabsolutierung des theoretischen Denkens neigt, sucht der Essayismus auch den entgegengesetzten Pol des Gefühls zu integrieren. Denn wenn Musil den Essay definiert als „die einmalige und unabänderliche Gestalt, die das innere Leben eines Menschen in einem entscheidenden Gedanken annimmt“ und den Essayisten einen „Meister des innerlichen schwebenden Lebens [...] zwischen Religion und Wissen“ (MoE 253), gar einen „Heilige[n] mit und ohne Religion“ (MoE 254) nennt, so öffnet sich der Essayismus für eine Lebenshaltung, die mit der Begrifflichkeit wissenschaftlicher Exaktheit nicht mehr zu fassen ist. Der so innerhalb des Essayismus aufscheinende andere Pol – charakterisiert als ‚Gebiet‘ respektive als ‚Zustand‘ – kann nicht intellektuell, sondern nur in einem

Diskurs der ‚Ergriffenheit‘ zugänglich gemacht werden (MoE 255). Die eigentlich ethische Aufgabe besteht für Ulrich nun darin, die rationale Disposition des Konstruktivismus mit dieser inneren Zuständlichkeit zu vermitteln, mithin ‚Genauigkeit‘ und ‚Seele‘ (MoE 583) miteinander zu verbinden (Pieper 272; Schöne 34; Hochstätter 187f.). Daß diese Verbindung auch im Essayismus nicht automatisch gegeben ist, betont das zentrale Kapitel 116 des *Mann ohne Eigenschaften* – „Die beiden Bäume des Lebens und die Forderung eines Generalsekretariats der Genauigkeit und Seele“ – in dem Ulrich über die bisherige Trennung und Unverbundenheit der beiden konstitutiven Bereiche reflektiert. Dabei erkennt er, daß sein bisheriges Leben in zwei voneinander getrennten Bahnen verlaufen ist und er selbst zwischen den beiden Bereichen gefangen war (Hochstätter 187). Während bislang die konstruktivistische Haltung zur Welt vorherrschte, die Ulrich selbst als „Drang zum Angriff auf das Leben und zur Herrschaft darüber“ versteht, so entdeckt Ulrich doch „auf der sanften Schattenseite seines Wesens“ einen anderen Zustand (MoE 592), den er mit Begriffen wie ‚Gleichnis‘, ‚Traum‘ oder „gleitende Logik der Seele“ umschreibt. Eine solche kontemplative Gesinnung mit ihrer Sensibilität für „die Verwandtschaft der Dinge in den Ahnungen der Kunst und Religion“ betrachtet die Welt nicht als Gegenstand aktiver Gestaltung, sondern hält sich in einem ‚anderen Zustand‘, in dem sie sich von der Welt ansprechen läßt (MoE 593).

Es ist nach Ulrichs Auffassung die eigentliche Aufgabe eines bewußten Essayismus, diese beiden Haltungen zur Welt miteinander zu vereinen. Und da er erkennt, daß er alleine „nicht imstande [war], das Auseinandergefallene von neuem zusammen zu bringen“ (MoE 594), fordert er ein „Generalsekretariat der Genauigkeit und Seele“ (MoE 583). Doch der erste Teil des Romans endet, ohne daß die in der Parallelaktion repräsentierte Gesellschaft auf seinen Vorschlag eingegangen wäre. Und da er selbst erkennt, daß eine Verbindung der beiden Bereiche nur gelingen kann, „indem man sie zuvor vorsichtig trennt“ (MoE 593), begibt er sich im zweiten Teil des Romans auf eine Reise in den ‚anderen Zustand‘, in der er eine kontemplative Haltung zur Welt entwickelt.⁷

Kontemplation und ‚anderer Zustand‘

Es ist zunächst zu betonen, daß der ‚andere Zustand‘ aus der essayistischen Haltung selbst entspringt. So ist von Ulrichs inneren Vorbehalten gegen eine Verabsolutierung des „logische[n] Ordnen[s]“ die Rede, und er hält dem „eindeutigen Willen“ der konstruktiven Gesinnung andere Gesetze entgegen, „die nicht weniger streng sind, als sie zart und unaussprechlich erscheinen“ (MoE 253). Bevor jedoch die Möglichkeit einer gelingenden Synthese ins Blickfeld des Romans gelangen kann, wird der ‚Zustand‘ genauer entwickelt, in den Ulrich nach dem Scheitern seiner bloß konstruktivistischen Haltung zur Welt gerät und der im Wechsel von der Parallelaktion zur Schwesterbeziehung seinen Ausdruck auch auf der Erzählebene findet. Dieser „andere Zustand“ erscheint Ulrich zunächst als ein ‚Gebiet‘, das nicht mit alltäglichen Begriffsrastern zu beurteilen ist, „kein Denken mehr [...] und auch kein Fühlen,“ sondern „ein ganz Begreifen“ (MoE 255). Das Ergriffensein durch ein „geheimnisvolles zweites Leben“ (MoE 752) zeigt sich in Form sinnlicher Extase oder in Form einer kontemplativen Gemütsstimmung, die vornehmlich in der Natur oder an naturähnlichen Orten wie dem ‚Garten‘ (MoE 749) auftritt.

Obwohl Ulrich selbst bereits in Zeiten seiner essayistischen Weltsicht einen inneren Hang zum ‚anderen Zustand‘ zeigte, gelingt ihm erst mit der Bekanntschaft Agathes ein wirklicher Zugang zu diesem Gebiet. Nur als gemeinsames Erlebnis zusammen mit der Schwester, die den rational reflektierten Ulrich um ein emotionales Moment ergänzt, ist der Weg zur „taghellen Mystik (MoE 1088) gangbar (Brosthaus 410). Die Gemeinsamkeit der verschiedenen Zustände, in die Ulrich und seine Schwester Agathe geraten, liegt dabei in einer permanenten Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt (Meister 240). Es ist die Empfindung einer „schwebenden ‚Einheit‘ aller Dinge und Seelenkräfte“ (MoE 753), die euphorisch als glücksbringend wahrgenommen wird. So ist die Rede von einem „wunderbare[n] Gefühl der Entgrenzung und Grenzenlosigkeit des Äußeren wie des Inneren“ (MoE 765), das in quasi-mystischen Termini als „ein Überströmen und Auslöschen, ein Aus- und Einschwingen“ (MoE 751) beschrieben wird. Dieses

Gefühl der Überwindung normaler Wahrnehmungsgrenzen vermittelt den Geschwistern die Ahnung einer Verbundenheit mit der Welt, die dem Zustand „etwas unendlich Ruhendes und Umfassendes“ (MoE 763) verleiht. Vermittelt wird dieses Gefühl einer grenzüberwindenden Harmonie mit der Welt durch eine ungewöhnliche Sensibilität, eine „gesteigerte Empfänglichkeit und Empfindlichkeit“ (MoE 764). Als „grenzenloses sich Verschenken und Verschränken“ (MoE 765) erinnert dieses Vereinigungsgefühl an das mystische Prinzip einer „höhere[n] Selbstlosigkeit“ (MoE 1234).

In allen diesen Formulierungen erhält der ‚andere Zustand‘ den Charakter einer ästhetisch verfaßten Ethik par excellence, die dem Prinzip des Konstruktivismus gegenübertritt. Als Verbindung von „Liebe und Mystik“ (MoE 1234) markiert er einen Zustand, den das Subjekt nicht willkürlich herbeiführen kann, den es aber durchaus bewußt auf sich wirken lassen und in dem es sich halten kann. Es ist ein Zustand kontemplativer Offenheit gegenüber der Welt, der eine ungeheure Steigerung der Rezeptivität mit sich bringt. Als „Gewoge von Empfindungen“ (MoE 762) ist er ästhetisch im Sinne der *aisthesis*, des sinnlichen Wahrnehmens in seiner ganzen Intensität. Es wäre jedoch voreilig zu glauben, Musil habe im ‚anderen Zustand‘ die Lösung aller verhandelten ethischen Probleme erblickt. Denn der ‚andere Zustand‘ leidet an einem Mangel an Dynamik, die für jede Form von Entwicklung unabdingbar ist – wie Ulrich selbst, noch im kontemplativen Zustand befindlich, erkennt: „Dem appetitartigen Teil der Gefühle verdankt die Welt alle Werke und alle Schönheit, allen Fortschritt, aber auch alle Unruhe“ (MoE 1237). Zudem kann der ‚Traumzustand‘ (MoE 762) des anderen Erlebens in hohem Maße asozial und realitätsfern werden, wenn er zur einzigen Form des Umgangs mit der Welt avanciert (Mackowiak 93). So ziehen sich die Geschwister im zweiten Buch des *Mann ohne Eigenschaften* zunehmend in ihr Heim fernab jeder Gesellschaft zurück und unterbrechen sämtliche Aktivitäten, denen sie sich zuvor widmeten (Rasch 119).

Allerdings stellt der ‚andere Zustand‘ auch keine bloß illusionistische Distanzierung von der Realität, gar einen unkritischen Harmonismus dar. Vielmehr sind bereits in seine scheinbar unvermittelte Darstellung zahlreiche Formen der kritischen Reflexion eingebaut. So wird der ‚andere Zustand‘ kaum

je narrativ evoziert, sondern meist im Gespräch zwischen Ulrich und Agathe diskursiv verhandelt (Arntzen 135f.). Und wenn das Gespräch in euphorische Exaltationen auszuarten droht, erhebt Ulrich die Forderung nach einer „überlegten Nachprüfung“ (MoE 765), nach kritischer Reflexion und Skepsis gegenüber einer distanzlosen Hingabe an die Einheitserfahrung (Rasch 98). Und auch die Vorstellung vom ‚anderen Zustand‘ als einer „mystische[n] Variante des utopischen Möglichkeitssinnes“ (Bohrer 204) trifft den Sachverhalt m.E. nicht. Denn der ‚andere Zustand‘ ist nicht, wie etwa Karthaus meint, mit einer vollständigen „Aufhebung der Person“ (Karthaus 131) gleichzusetzen. Vielmehr verharrt er in einer irreduziblen und nach keiner der beiden Pole auflösbaren Spannung zwischen Entgrenzung und Neubildung des Selbst: Dem ‚Verlieren‘ korrespondiert gleichursprünglich eine ‚Steigerung‘ (MoE 751). Der ‚andere Zustand‘ markiert somit keine vollkommene Entgrenzung, sondern ein „unsichere[s] Zittern der Grenze“ (MoE 765; Albertsen 107). Es erscheint daher plausibler, ihn nicht als Zustand einer Selbstaufgabe des Individuums zu verstehen, sondern als einen erweiterten Bewußtseinsraum für Gefühle und Stimmungen, in dem das Selbst sich entfalten kann – ein Selbst freilich, das nicht mehr substantiell und fixiert gedacht wird (Albertsen 41). Und folgerichtig lehnt auch Ulrich selbst die Interpretation des ‚anderen Zustands‘ als „göttliche Erleuchtung“ oder ‚Intuition‘ (MoE 765) strikt ab, da dieser auf keine Anbindung an eine transzendente Instanz verweist, sondern als Transformation der Realitätswahrnehmung von „Menschen dieser Welt“ (MoE 761) zu verstehen ist. Beim ‚anderen Zustand‘ geht es, so formuliert Agathe treffend, darum, „daß man für einen Augenblick zu sich gekommen ist“ (MoE 751).

Somit verweist schon die innere Beschaffenheit des ‚anderen Zustands‘ auf die Notwendigkeit, diese veränderte Realitätswahrnehmung auch in der Gegenwart einer radikalisierten Modernität umsetzen zu können. „[I]ch sehe mir den heiligen Weg mit der Frage an, ob man wohl auch mit einem Kraftwagen auf ihm fahren könnte“ (MoE 751; Brosthaus 396): Mit dieser Forderung einer nüchternen Betrachtungsweise des ‚anderen Zustands‘, einer „vorsichtigen Haltung“ (MoE 753), spricht Ulrich erneut das Thema einer Verbindung von Exaktheit und Kontemplation an, die den Kern von Musils Essayismus markiert (Hochstätter 238f.).

Und so wendet sich Musil deutlich gegen ein irrationales Verständnis mystischer Zuständlichkeit, das in der konservativen Kulturkritik seiner Zeit weit verbreitet war: „Wir haben nicht zuviel Verstand und zuwenig Seele, sondern zuwenig Verstand in den Fragen der Seele“, wie Musil in seinem Essay „Das hilflose Europa“ betont (GW 8, 1092).

Genau an dieser Unfähigkeit der wesentlichen intellektuellen Strömungen, die von Ulrich geforderte Verbindung von Genauigkeit und Seele zu realisieren, ja überhaupt erst deren Notwendigkeit einzusehen, scheitert Ulrichs Projekt. Denn es liegt in der Tendenz der Zeit, Scheinverbindungen von Gefühl und Verstand zu propagieren, die „das Denken verachten“ (MoE 596). Gegen diese populären Weltanschauungen kommt Ulrich mit seiner Forderung nach einer „geistigen Generalinventur“ (MoE 597) nicht an. Und so muß er zuletzt erkennen, daß Menschen wie er „heute offenbar geboren [werden], aber sie bleiben noch allein, und allein war er nicht imstande, das Auseinandergefallene von neuem zusammenzubringen“ (MoE 594). Und so scheint der Übergang zum ‚anderen Zustand‘ zwar einen Zuwachs an existentiellen Erfahrungen für Ulrich und seine Schwester zu bringen, jene ‚Verzweiflung‘ Ulrichs, den „Notstand seines Lebens“ (MoE 257), an dem er vor der Wende des Romans hin zur Schwesterhandlung litt, jedoch nicht völlig auflösen zu können. Denn eine dauerhaft gelingende Synthese zwischen ‚Genauigkeit‘ und ‚Seele‘ ist auch nach dem Durchgang durch den ‚anderen Zustand‘ nicht in Sicht.

Ästhetik als Möglichkeit einer Verbindung von Konstruktivismus und Kontemplation

Im *Mann ohne Eigenschaften* scheint die Utopie einer Verbindung der beiden ethisch-ästhetischen Grundprinzipien im „Generalsekretariat der Genauigkeit und Seele“ (MoE 586) an Grenzen zu stoßen. Eine Synthese wird zwar theoretisch anvisiert, kann aber *in praxi* nicht in einer beständigen Selbstkonstruktion verwirklicht werden. Daß das Utopische nicht dauerhaft realisiert werden kann, bedeutet jedoch keineswegs, daß es damit desavouiert würde. Denn im Rahmen einer Diskussion der existentiellen Bedeutung von *Kunst* denkt Musil eine je augenblicksgebundene Synthese von Exaktheit und

Kontemplation im künstlerischen Schaffen wie in der ästhetischen Erfahrung mit dem Kunstwerk.

Dementsprechend konzipiert er in seinem Essay „Ansätze zu neuer Ästhetik. Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films“ die Kunst als Verbindungsraum zwischen gewöhnlichem Weltverhältnis und ‚anderem Zustand.⁴⁸ In dieser Vorstellung erscheint das ästhetische Weltverhältnis als eine Möglichkeit, die Utopie einer Verbindung von Genauigkeit und Seele zumindest im Augenblick des ästhetischen Erlebens einzulösen. Grundlegend für diesen Aufsatz ist die Auffassung vom Kunsterleben als einer ganz anderen Form der Wirklichkeitserfahrung, die dem alltäglichen bewußten Weltverhältnis entgegengesetzt ist (Meister 242). Als „seltsame Abspaltung vom vollen Leben“ (GW 8, 1139) stellt sie nicht nur eine Alternative, sondern geradezu einen „Gegensatz zur normalen Welthaltung“ (GW 8, 1141) dar. Es bleibt jedoch zu fragen, ob diese Differenz eine völlige Inkompatibilität der beiden Zustände impliziert, oder ob in Musils Ästhetik nicht doch ein Moment der Anschlußfähigkeit mitgedacht wird, durch welches das Kunsterleben als Zwischenbereich zwischen normalem Weltverhältnis und ‚anderem Zustand‘ fungieren kann (Meister 244).

Einer ersten Perspektive zufolge steht das Erleben von Kunst tatsächlich in einer grundsätzlichen Opposition zur Alltagserfahrung. Diese Opposition wird im Modus der Negation wie dem der radikalen Differenz realisiert. Als Negation kann das Kunsterleben charakterisiert werden, weil es eine ‚Störung‘ (GW 8, 1140) des normalen Zustands herbeiführt und das für selbstverständlich erachtete bewußte Weltverhältnis ins Wanken bringt. Diese „Verneinung des wirklichen Lebens“ wird möglich, weil die Kunst dem Menschen eine zur Normalität differente Welt präsentiert, die dennoch entscheidende Züge der bekannten Realität trägt. Das „Staunen vor Kunstwerken“ ist Staunen vor einer mit „komplizierten, unpraktischen, geradezu grotesken Gebilden“ bevölkerten, artifiziell konstruierten Welt, die die gewöhnliche Auffassung von ‚der‘ unmittelbar evidenten Wirklichkeit fundamental irritiert (GW 8, 1140). Mehr noch: Deren Totalität wird in einem Verfahren der ‚Sprengung‘ (GW 8, 1145) destruiert (Mae 141).

Das Kunsterlebnis besteht jedoch nicht nur in Negation und

Irritation. Vielmehr wird, so betont Musil, dieses Gefühl durch die Erfahrung eines „anderen Seelengleichgewichts“ (GW 8, 1145) ergänzt.⁹ In der Kunst scheint die Erfahrung eines „neuen Ganzen“ (GW 8, 1145) auf, dessen Alterität weniger in einer Negation der normalen Realität, als vielmehr in einer unüberbrückbaren Differenz zu ihr besteht. Dementsprechend wird das ästhetische Erleben von Musil als ein „andres Verhalten zur Welt“ (GW 8, 1141) bestimmt. Entscheidendes Merkmal dieses Zustandes ist eine Intensität der Sinnlichkeit, die die Grenzen gewöhnlicher Rezeptivität weit übersteigt. Damit denkt Musil das Kunsterlebnis in direkter Analogie zum ‚anderen Zustand‘, dessen Grundcharakteristika bereits dargelegt wurden. Als „unmittelbares Erlebnis“ (GW 8, 1151) stellt die Kunstwahrnehmung ein „zuständliche[s] Verhalten“ (GW 8, 1152) dar, ein Verhalten, „das sich in einer andern Dimension erstreckt als das der Erfahrung“ (GW 8, 1153; Meister 238). In seinem Aufsatz „Der Dichter und diese Zeit. Oder: Der Dichter und seine Zeit“ bestimmt Musil die Kunst dementsprechend als ein anderes Verhalten zur Welt (Mae 139), mithin als eine mit der Alltagswirklichkeit kontrastierende „Form zu leben“ (GW 8, 1351; Mae 141).

Als unmittelbare Form des Erlebens wird das Ästhetische somit in eine prinzipielle Distanz zum normalen Weltverhältnis gerückt. Zugleich macht Musil jedoch auch deutlich, daß die Kunst „den Anschluß an das gewöhnliche Verhalten nie ganz verliert“ (GW 8, 1154). Eine Anbindung wird möglich, weil der Umgang mit Kunst nicht ausschließlich in einem „augenblicklichen Erlebnis“ (GW 8, 1151) besteht, sondern auch Bedeutung generiert und somit ein Moment der Reflexion enthält. Dadurch reicht das ästhetische Weltverhältnis in einer ‚Nachwirkung‘ (GW 8, 1150) über das unmittelbare Erlebnis hinaus und entfaltet seine Wirkung auch dann weiter, wenn wieder eine alltägliche Haltung eingenommen worden ist. Es ist das ‚[b]egriffliche‘ Moment des Kunsterlebnisses, das eine „Rückübersetzung“ (GW 8, 1151) des an Kunst Erfahrenen in den gewöhnlichen Bewußtseinszustand ermöglicht (Meister 249) und so der Kunst eine „Berührungsfläche mit dem Normalzustand“ (GW 8, 1151) gibt. Mit dieser Bestimmung verleiht Musil dem ästhetischen Erleben den Charakter einer ‚Brücke‘ (GW 8, 1154) zwischen dem Zustand ungebundener Entrückung und dem des rationalen

Normalbewußtseins (Roth 217). Damit behält es zwar seine genuine Eigenheit einer augenblicksgebundenen Entrückung, wird jedoch durch seine reflexiven Gehalte an das Normalbewußtsein anschlussfähig.

Diese Ausführungen Musils zum Charakter der Kunstwirkung enthalten Implikationen, die auch für das Thema einer ethischen Relevanz der Ästhetik von Bedeutung sind. Denn erst auf der Grundlage dieser Bestimmung ästhetischen Erlebens läßt sich eine Überwindung des Gegensatzes zwischen „konstruktiver Gesinnung“ (MoE 305) und kontemplativem ‚anderen Zustand‘ denken. Wenn die Kunst ein eigentümliches „Zittern der Grenze“ (MoE 765) beim Rezipienten bewirkt, so ruft sie eine ästhetische Stimmung hervor, die weder mit Aktivität noch mit Passivität, weder mit Konstruktivismus noch mit Kontemplation identisch ist, sondern die zwischen beiden konträren Zuständen vermittelt (Roth 230). Diese Vermittlungsleistung kann Kunst ausüben, indem sie die gewohnte und fixierte alltägliche Sicht auf die Welt aufbricht und so einen Raum für neue Sichtweisen eröffnet. Einen solchen Raum zu öffnen war jedoch, wie bereits analysiert, gerade das Ziel der essayistischen Utopie. Und so realisiert ästhetisches Erleben allem Anschein nach für Musil jene Öffnung neuer Möglichkeitshorizonte, die bereits seine Utopie des Essayismus forderte. Denn in der explosiven Durchbrechung gewohnter Wahrnehmungsmuster ermöglicht das ästhetische Erleben die Bildung neuer Perspektiven auf die Welt, deren sich die „konstruktive Gesinnung“ (MoE 305) bedienen kann (Hochstätter 199). Oder wie Musil in seinem Essay „Skizze der Erkenntnis des Dichters“ betont: „Die Aufgabe ist: immer neue Lösungen, Zusammenhänge, Konstellationen, Variable zu entdecken [...], lockende Vorbilder, wie man Mensch sein kann [...]“ (GW 1029). Und da sie weniger einen funktional integrierten Bereich der Realität als eine ganz neue „Form zu leben“ (GW 8, 1351) darstellt, realisiert Kunst jenen experimentellen Umgang mit sich selbst, der die Kernforderung des Musilschen Essayismus darstellte (Mackowiak 94). Sie fungiert somit auch in ihrer kontemplativen Dimension als ein permanenter Stimulus für die „dichtende Gesinnung“ (MoE 365) – als ein Stimulus, der zugleich der Reflexion zugänglich bleibt und so der Gefahr eines Ausbruchs ins Unpräzise und Irrationale entgeht. Denn wie Musil in „Der

Dichter und diese Zeit“ hervorhebt, versteht er Kunst wesentlich ein „Morallaboratorium“ (GW 8, 1351), das am singulären Material „neue Analysen u. Zusammenfassungen probiert“ (ebd.). Indem Kunst sowohl ein Verbindungselement zur intensivierten Sensibilität des ‚anderen Zustands‘ darstellen als auch als ‚Morallaboratorium‘ fungieren kann, realisiert sie in ihrem schöpferischen Prinzip die gesuchte Verbindung von ‚Genauigkeit‘ und ‚Seele‘ (Hochstätter 193). Der Dichter avanciert somit zum Prototyp einer Welthaltung, die den Zugang zum kontemplativen ‚anderen Zustand‘ mit einer experimentellen Gesinnung verbindet und in ihrer unablässig erfinderischen Phantasie ästhetisches Erlebnis mit ethischem Konstruktionswillen vermittelt.

Fazit

Musil formuliert mit den beiden Paradigmen Konstruktion und Intuition zwei einander kontrastierende Ansätze zur Bestimmung einer existentiellen Relevanz ästhetischer Erfahrung formuliert. Zugleich sollte jedoch auch gezeigt werden, daß ästhetische Erfahrung nach Musil eine entscheidende Funktion für die Verbindung dieser beiden Orientierungen einnimmt, die *das* Grundproblem der Musilschen Utopie des Essayismus darstellt. Denn ästhetisches Erleben vereint in sich Verstand und Gefühl, Konkrektion und Abstraktion, und nimmt so eine wichtige Schlüsselposition ein. Gleichwohl ist eine solche Verbindung immer an den konkreten Augenblick ästhetischen Erlebens gebunden und bleibt „ein individuelles, ja anarchisches Erlebnis“ (GW 8, 1151; Mae 141), das sich immer wieder neu in konkreten Situationen ereignen muß. Wie das ästhetische Erlebnis, so begreift Musil auch das „ethische Erlebnis“ (GW 8, 1093) als eines, das sich nur individuell vollziehen kann, daher aber auch nur schwer zu fassen ist. Und so hält er das ethische Erlebnis zwar für möglich, aber bislang nur bruchstückhaft realisiert: „Was es tatsächlich heute an Ethik gibt, lebt sehr unzulänglich in der Kunst, in der Essayistik und im Chaos privater Beziehungen“ (GW 8, 1093).

Anmerkungen

¹ Zur Modernitätsproblematik im kulturkritischen Diskurs der 20er Jahre vgl. Makropoulos, „Tendenzen der Zwanziger Jahre. Zum Diskurs der Klassischen Moderne in Deutschland.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39 (1991): 675-687.

² Zur Auflösung des Ich in der Moderne vgl. Venturelli 221.

³ Diesen Vorwurf erhebt Klaus Laermann in seiner inzwischen klassischen Studie *Eigenschaftslosigkeit. Reflexionen zu Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften.“* Stuttgart: Metzler, 1970.

⁴ Der Möglichkeitssinn stellt den Ausgangspunkt dar für eine Reihe von utopischen Entwürfen, die je besonders akzentuierte Perspektiven auf Musils Grundfrage nach einer neuen menschlichen Existenz darstellen. Bei diesen Utopien handelt es sich um Versuche, die Implikationen von Ulrichs Projekt einer schöpferischen Transformation von Wirklichkeit durch ein Denken der Möglichkeit radikal auszuloten. Und so definiert Ulrich die Utopie folgendermaßen: „Utopie bedeuten ungefähr so viel wie Möglichkeiten; darin, daß eine Möglichkeit nicht Wirklichkeit ist, drückt sich nichts anderes aus, als daß die Umstände, mit denen sie gegenwärtig verflochten ist, sie daran hindern, denn andernfalls wäre sie ja nur eine Unmöglichkeit; löst man sie nun aus ihrer Bindung und gewährt ihr Entwicklung, so entsteht die Utopie“ (MoE 246). Die vielfachen utopischen Weltzugänge – die Willemsen überzeugend unter die Begriffe „Methodenutopien“ und „Zustandsutopien“ rubriziert (160) – konvergieren im Prinzip des Essayismus, der im Verlauf dieser Arbeit genauer erläutert wird. Auf eine detaillierte und komparative Analyse der Utopien muß hier jedoch verzichtet werden. Sie werden nur insoweit besprochen, als sie für das Leitthema Ethik und Ästhetik von unmittelbarer Relevanz sind.

⁵ Vgl. für die folgenden Überlegungen zu Ulrichs „Möglichkeitssinn“ die grundlegende Studie Albrecht Schönes „Zum Gebrauch des Konjunktivs bei Robert Musil.“ *Robert Musil.* Hrsg. Renate v. Heydebrand. Darmstadt: WBG, 1982. 19-53.

⁶ Makropoulos prägt diesbezüglich den Begriff der ‚Artefaktwelten‘ (*Modernität und Kontingenz* 83).

⁷ Zur Genese der Konzeption vom ‚anderen Zustand‘ im Mann ohne Eigenschaften vgl. die wichtige Studie von Heribert Brosthaus: „Zur Struktur und Entwicklung des ‚anderen Zustands‘ in Robert Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften.““ *Deutsche Vierteljahrsschrift* 39 (1965): 388-440.

⁸ Zur Bedeutung dieses Aufsatzes für die Beziehung des ‚anderen Zustands‘ zur ästhetischen Erfahrung vgl. die Studien von Monika Meister, „Der ‚andere Zustand‘ in der Kunstwirkung“. *Beiträge zur Musil-Kritik.* Hrsg.

Gudrun Brokoph-Mauch. Bern: Lang 1983, 237-255; sowie von Paul Stefanek, „Illusion, Extase, Erfahrung. Zu Robert Musils Essay ‚Ansätze zu neuer Ästhetik.““ *Modern Austrian Literature* 9 (1976): 155ff.

⁹ Vgl. dazu Roth 196. Obwohl sie die Bedeutung der wissenschaftlichen Analyse für Musils Denken betont, fällt Roth jedoch immer wieder in eine romantisch-mystische Auslegung der Musilschen Ästhetik zurück, die mir zu einseitig erscheint.

Literaturverzeichnis

- Albertsen, Elisabeth. *Ratio und ‚Mystik‘ im Werk Robert Musils.* München: Nymphenburger, 1968.
- Arntzen, Helmut. *Musil-Kommentar zu dem Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften.‘* München: Winkler, 1982.
- Blumenberg, Hans. „Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans.“ *Nachahmung und Illusion.* Hrsg. Hans Robert Jauß. München: Fink, 1964. 9-27.
- Bohrer, Karl Heinz. „Utopie des Augenblicks und Fiktionalität. Die Subjektivierung von Zeit in der modernen Literatur.“ *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981. 180-218.
- Brosthaus, Heribert. „Zur Struktur und Entwicklung des ‚anderen Zustands‘ in Robert Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften.““ *Deutsche Vierteljahrsschrift* 39 (1965): 388-440.
- Ego, Werner. *Abschied von der Moral. Eine Rekonstruktion der Ethik Robert Musils.* Freiburg/Schweiz: Univ.-Verlag, 1992.
- Hochstätter, Dietrich. *Sprache des Möglichen. Stilistischer Perspektivismus in Robert Musils ‚Mann ohne Eigenschaften.‘* Frankfurt/Main: Athenäum, 1972.
- Karthaus, Ulrich. *Der andere Zustand. Zeitstrukturen im Werke Robert Musils.* Berlin: Schmidt, 1965.
- Laermann, Klaus. *Eigenschaftslosigkeit. Reflexionen zu Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften.“* Stuttgart: Metzler, 1970.
- Mackowiak, Klaus. *Genauigkeit und Seele. Robert Musils Kunstauffassung als Kritik der instrumentellen Vernunft.* Marburg: Tectum, 1995.
- Mae, Michiko. *Motivation und Liebe. Zum Strukturprinzip der Vereinigung bei Robert Musil.* München: Fink, 1988.
- Makropoulos, Michael. *Modernität und Kontingenz.* München: Fink, 1997.
- . „Tendenzen der Zwanziger Jahre. Zum Diskurs der Klassischen Moderne in Deutschland.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39 (1991): 675-687.
- Meister, Monika: „Der ‚andere Zustand‘ in der Kunstwirkung.“ *Beiträge*

- zur *Musil-Kritik*. Hrsg. Gudrun Brokoph-Mauch. Bern: Lang, 1983. 237-255.
- Musil, Robert. *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hrsg. Adolf Frisé. Reinbek: Rowohlt, 1978.
- . *Gesammelte Werke*. Hrsg. Adolf Frisé. Reinbek: Rowohlt, 1976
- Pieper, Hans-Joachim. „Die Philosophie Robert Musils im Spannungsfeld der Theorien Nietzsches und Machs.“ *Nietzsche Studien* 30 (2001): 267-294.
- Rasch, Wolfdieterich. *Über Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften.“* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- Roth, Marie-Louise. *Robert Musil. Ethik und Ästhetik. Zum theoretischen Werk des Dichters*. München: List, 1972.
- Schöne, Albrecht. „Zum Gebrauch des Konjunktivs bei Robert Musil.“ *Robert Musil*. Hrsg. Renate v. Heydebrand. Darmstadt: WBG, 1982. 19-53.
- Stefanek, Paul. „Illusion, Extase, Erfahrung. Zu Robert Musils Essay „Ansätze zu neuer Ästhetik.““ *Modern Austrian Literature* 9 (1976): 155ff.
- Venturelli, Aldo. *Robert Musil und das Projekt der Moderne*. Frankfurt/Main: Lang, 1988.
- Willemsen, Roger. *Robert Musil. Vom intellektuellen Eros*. München: Piper, 1985.

Selbstkultivierung und Selbstformation:
Zur Frage der weiblichen Subjektivität
in Lessings Trauerspiel *Miß Sara Sampson*

Lanlan Xu

Die Wissenschaft des Feminismus hat die Frage nach den Gründen für die Objektposition der Frauen in der patriarchalischen Gesellschaft immer mehr in den Mittelpunkt der Diskussion über die Stellung der Frau im allgemeinen und in der Literatur im Besonderen gerückt. Die marxistischen bzw. materialistischen Feministen sehen den Grund in der Recht- und Machtlosigkeit der Frauen bzw. in ihrer unselbständigen finanziellen Situation;¹ eine andere Strömung des Feminismus, die vom Poststrukturalismus beeinflusst wird, erkennt das Grundübel im männlichen Diskurs, der anhand von Strategien der Institutionalisierung und Disziplinierung die Frauen objektiviert und dominiert;² diejenigen Feministen, die ihrem Deutungsansatz die Psychoanalyse zugrunde legen, wählen zwar das Individuum als Untersuchungsobjekt, aber ihre Werke konzentrieren sich hauptsächlich auf die Moralsysteme oder sozialen Konstellationen, die den Frauen von männlichen Diskursen aufgedrängt werden und die sie daher internalisiert haben.³ Obwohl diese Interpretationsversuche verschiedene theoretische Hintergründe haben, gehen sie ähnlich vor, indem sie verborgene Machtverhältnisse in der patriarchalischen Gesellschaft enthüllen und die Gründe für die Objektposition der Frauen ausfindig machen wollen. Während diese Vorgehensweisen einsichtig und ergiebig sind, muss man beachten, dass sich die meisten Arbeiten in diesem Bereich bisher nur auf die äußeren Ursachen dieser Problematik konzentrierten und die Frauen lediglich als Opfer der männlichen Diskurse darstellten. Die inneren Ursachen, d.h. die Rolle, die ein Individuum bei seiner Subjektformation spielt, werden in der Diskussion meistens vernachlässigt. Meines Erachtens können die äußeren Ursachen nur gemeinsam mit den inneren Ursachen wirken. Wie Foucault seine Forschungsergebnisse im Vermon Seminar zusammenfassend kommentiert, gibt es neben