

Sonderdruck aus

Sebastian Hüscher / Sikander Singh (Hg.)

# Literatur als philosophisches Erkenntnismodell

Literarisch-philosophische Diskurse in  
Deutschland und Frankreich

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Titelabbildung: Literaturarchiv Saar-Lor-Lux-Elsass, Saarbrücken

© 2016 · Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG  
Dischingerweg 5 · D-72070 Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Werkdruckpapier.

Internet: [www.francke.de](http://www.francke.de)  
E-Mail: [info@francke.de](mailto:info@francke.de)

Printed in Germany

ISBN 978-3-7720-8587-1

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort und Danksagung.....	7
<i>Asmus Trautsch</i>	
Die Tragödie als Erkenntnismodell für das Problem der Individualität im Ausgang der Aufklärung.....	9
<i>Michiel Rys</i>	
„Lerne begreifen menschliches Geschick aus meinem Loos.“ Robert Hamerlings <i>Danton und Robespierre</i> (1871) als Inszenierung einer mehrschichtigen Erkenntniskritik .....	27
<i>Fabian Schmitz</i>	
Kommunikationsprobleme von Philosophie und Literatur im Brief: Charles de Villers' <i>Lettres Westphaliennes</i> (1797) in Korrespondenz mit den <i>Lettres philosophiques</i> (1743) Voltaires.....	42
<i>Falk Bornmüller</i>	
Erkenntnis in der Kritik oder Versuch über die Möglichkeit, das literarische Fragment als ein philosophisches Erkenntnismodell zu begreifen.....	60
<i>Julian Ernst</i>	
Performativität des Textes – Der Wandel der Darstellungsmethode beim späten Fichte.....	75
<i>Christian Sinn</i>	
Literatur als Erkenntnismodell der Philosophie? Skeptische Anmerkungen zu Chancen und Risiken gegenwärtiger Germanistik als Kulturwissenschaft im Kontext der Lehrerinnen- und Lehrerbildung.....	87
<i>Sebastian Lübcke</i>	
„Unendlicheres Leben“ in der Dichtung. Hölderlins Lebensphilosophie im Rhythmus der <i>Heimkunft</i> -Elegie .....	101
<i>Anja Schwennsen</i>	
Die Frage nach der Wahrheit in Heinrich von Kleists <i>Der Zweikampf</i> .....	120

<i>Sikander Singh</i> Denkfiguren. Zum Verhältnis von literarischer Form und philosophischem Gehalt im lyrischen Spätwerk Johann Wolfgang Goethes .....	133
<i>Martin Mees</i> Une poétique de la connaissance : <i>Aurélia</i> de Gérard de Nerval .....	141
<i>Ralph Häfner</i> Ekphrasis als ästhetisches Erkenntnismodell. Zum Bild des Politikers und Diplomaten Talleyrand um 1830 (Börne, Heine, Lady Morgan, Balzac) .....	153
<i>Kurt Röttgers</i> Die Physiologie der Engel.....	163
<i>Mathis Lessau</i> Ein Gefühl für das Leben entwickeln. Über den Wert der Dichtung im Ausgang von Wilhelm Dilthey .....	177
<i>Erik Schilling</i> Literatur und Philosophie in Nietzsches <i>Dionysos-Dithyramben</i> .....	194
<i>Erik Pesenti Rossi</i> <i>Hæres</i> de Léon Daudet (1893) : une « trahison des clercs » ? .....	206
<i>Giulia Agostini</i> « ... quelque chose d'autre que les calices sus ». Le savoir poétique du <i>non-savoir</i> chez Mallarmé .....	218
<i>Tom Poljanšek</i> Genauigkeit und Seele – Erkenntnisorientierte Literatur als überlegene Philosophie nach Musil und Valéry .....	236
<i>Emanuela Ferragamo</i> À la guerre comme à la guerre – <i>Der Fritzmauthner-Tag</i> Christian Morgensterns: Eine resignierte Zeremonie des Schweigens .....	252
<i>Constanze Fanger</i> Der prismatische Text als Erfahrungsform von Perspektivität.....	266
<i>Sebastian Hüsch</i> Literatur als Philosophie der Möglichkeit.....	290
Verzeichnis der Beiträgerinnen und Beiträger .....	302

Tom Poljanšek, Stuttgart

# Genauigkeit und Seele – Erkenntnisorientierte Literatur als überlegene Philosophie nach Musil und Valéry<sup>1</sup>

Die Form ist flüssig, der „Sinn“ ist es aber noch mehr...<sup>2</sup>  
Friedrich Nietzsche, *Genealogie der Moral*

## I. Vorspann

Im Umgang mit dem, was geschieht, lassen sich grundsätzlich zwei Weisen unterscheiden: Einer offenen, irritationsfreudigen Umgangsweise steht eine Erlebensweise gegenüber, die eher dazu neigt, Erlebtes zu vereindeutigen, mit ihm so schnell wie möglich fertig zu werden, es möglichst schnell möglichst abschließend zu begreifen. Während eine Person, die ersterem zuneigt, etwa einen in alltäglicher Konversation geäußerten Satz daraufhin abklopft, welche Über- und Hintersinne noch mit ihm angespielt und ausgesagt sein könnten, ob das, was sie zu hören meinte, auch wirklich das ist, was gemeint war, weiß jemand, der eher letzterem zugeneigt ist, meist recht schnell recht genau, was sie oder er gehört hat, was das wohl zu bedeuten und wie man damit weiter zu verfahren hat. Während erstere dabei Gefahr läuft, die Welt durch Vervielfachung unnötig zu verkomplizieren, die Geschmeidigkeit der alltäglichen Gesprächs- und Interaktionsmechanik durch unnötige Rückfragen, Fremd- und Selbstirritationen zum Stocken zu bringen, läuft letztere Gefahr, sich – für sich selbst unbemerkt – in einer verarmten Welt einzurichten, an der viele, von anderen registrierte Phänomene durch vorschnelle Vereindeutigung einfach unregistriert vorbeigleiten.

## II. Einleitung

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass sich in den Werken Musils und Valérys zum einen Ansätze einer Kritik des philosophischen Erkenntnisanspruchs finden, die auf die These hinauslaufen, dass Philosophie für gewöhnlich

---

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz wäre in seiner vorliegenden Form nicht denkbar ohne die fortwährenden phänomenologisch-exkursiven Gespräche mit Fabian Erhardt, der gewissermaßen als impliziter Ko-Autor an der Textentstehung beteiligt ist.  
<sup>2</sup> Für den Hinweis auf die entsprechende Nietzsche-Passage danke ich Tobias Endres.

eine abschließende und vereindeutigende Erlebens- und Erkenntnisweise einseitig bevorzugt. Zum anderen entwickeln beide gegen diese Tendenz die Vorstellung eines Weltzugangs, der nicht primär an „Konvergenz zur Eindeutigkeit“ (Musil),<sup>3</sup> an der „Neigung zur einzigen Antwort“ (Valéry),<sup>4</sup> sondern an *Vervielfältigung* der Wirklichkeit interessiert ist. Was sich bei Musil als das Ideal des „Möglichkeitssinns“ adressiert findet, beschreibt Valéry analog als „Ideal des Verstandes“, der „den Dingen nach Belieben jede Bedeutung zuweisen und sie wieder entziehen“ könne.<sup>5</sup> Mag es auch auf den ersten Blick so scheinen, als komme ein solches Ideal eher dem Gegenteil von Erkenntnis gleich – die spätestens seit Descartes vornehmlich mit den sie distinguierenden Prädikaten *Klarheit* und *Deutlichkeit* assoziiert wird –, so zeigt sich doch für einen aufmerksameren Blick, dass in Hinblick auf die objektive Erkenntnis der vom Menschen unabhängigen Gegenstände und Tatsachen Vereindeutigung zwar ein angemessenes Ideal ist, in Bezug auf „jenes merkwürdige Gemisch von Außenwelt, Einbildungskraft und ererbtem Vorurteil“ (Eddington),<sup>6</sup> womit wir es in unserem alltäglichen Erleben primär zu tun haben, Vereindeutigung aber gerade einer Verarmung gleichkommt.

Ich werde also dafür argumentieren, dass es in Hinblick auf die Gegenstände unseres alltäglichen Erlebens, die man auch als *Sinngegenstände* bezeichnen kann, eine Präzision der Vervielfältigung gibt, die weder mit Willkür noch mit Wirrnis zu verwechseln ist. Die vom Menschen erlebte Welt ist eine Welt aus *Sinn*: ein Wort ist kein bloßes Geräusch, eine Straße nicht bloß eine flache, längliche Teerfläche, ein Verlobungsring nicht einfach ein metallischer Torus. Menschen nehmen Dinge alltäglich nicht nur als Gegenstände mit diesen und jenen deskriptiven Eigenschaften wahr, vielmehr mitvergegenwärtigen, *appäsentieren* (Husserl) sie in ihrem Erleben von Dingen und Ereignissen stets Erwartungs- und Assoziationshorizonte, die historisch, situativ und beobachterabhängig divergieren können. Diese appäsentierten Erwartungs- und Assoziationshorizonte – die die Dinge erst zu denjenigen machen, als die wir sie erleben – werden dabei in wechselseitigen Interaktionen stabilisiert, zugleich aber immer aneinander gebeugt und verschoben. Daher lassen Sinngegenstände stets verschiedene Perspektivierungen zu, sind konstitutiv durch eine gewisse Mehrdeutigkeit und Fluidität ausgezeichnet.<sup>7</sup> Es gibt, um mit dem Phänomenologen Richir zu sprechen, so etwas

<sup>3</sup> Robert Musil: *Gesammelte Werke*. Reinbek bei Hamburg 1978, Bd. VIII, S. 1049.

<sup>4</sup> Paul Valéry: *Cahiers/Hefte*. Hg. von Hartmut Köhler/Jürgen Schmidt-Radefeldt. Frankfurt am Main 1987–1993, Bd. II, S. 45.

<sup>5</sup> Ebd., S. 76.

<sup>6</sup> Arthur Stanley Eddington: *Das Weltbild der Physik und der Versuch seiner philosophischen Deutung*. Braunschweig 1931, S. 4.

<sup>7</sup> Für eine Skizze der Sinngegenständlichkeitskonzeption vgl. Tom Poljanšek: *Sinn und Erwartung – Über den Unterschied von Sinngegenständlichkeit und Referenzialität*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 69 (2015), S. 502–524.

wie eine ursprüngliche „Polysemie“ oder Ambiguität der Sinnphänomene,<sup>8</sup> die sich auf die konstitutive Ergänzungsbedürftigkeit des bloß Wahrgenommenen durch situative und bewusstseinsseitige Appräsentationen zurückführen lässt.<sup>9</sup> Die eingangs erwähnte Tendenz zur *Vereinheitlichung* kommt dann einer Ablenkung oder „Ausschaltung“ (Luhmann) solcher potentiell von anderen Beobachtern mit-aufgeblendeter Sinnhorizonte gleich.<sup>10</sup>

Die von Musil und Valéry favorisierte Vervielfachung bedeutet demgegenüber nun gerade nicht die Erkenntnis dessen, was etwas eigentlich *ist*, sondern eine *Vertiefung* des Sinns für das, was etwas außerdem noch sein *könnte*. Statt also dem „Bedürfnis“ nachzukommen, „präzise, Schritt für Schritt, gedanklich, analytisch, mit einem hoch verfeinerten intellektuellen Begriffs-Instrumentarium vorgehend das aufzuschließen, was einem rätselhaft ist“, versucht Vervielfachung eher poetisch „zu erraten, wie die Dinge sind; es im Offenen zu lassen, schwebend den Worten hinterherlauschend die Welterfahrung zu ordnen“.<sup>11</sup> Vervielfachende Erkenntnis liefert gerade keine einfachen, positiven Ergebnisse im Sinne propositional verfasster Einsichten in dies oder jenes. Im Gegenteil: In thematisch-propositionale Form gebracht wirken ihre Ergebnisse in der Tat meist eher mau, abgegriffen oder trivial. Ziel der Vervielfachung ist letztlich die Ermöglichung einer Art mehrdimensionalen Erlebens, das der eigentlichen Vielstimmigkeit oder „Polykontextualität“ (Günther) der von uns geteilten Sinnwelten angemessener ist als ein „aufs Bescheidwissen und Verfügen zielende[s] Sehen“, welches seine scheinbaren Orientierungsgewinne vor allem durch Ablenkung alternativer Sinnmöglichkeiten erzielt.<sup>12</sup> Sie kommt eher einem Training in ahnender Aufmerksamkeit gleich und findet ihr Ziel daher darin, die Möglichkeit zuvor noch nicht erahnter Möglichkeiten (der Interpretation,

<sup>8</sup> Marc Richir: *Phänomenologische Meditationen. Zur Phänomenologie des Sprachlichen*. Wien 2001, S. 393.

<sup>9</sup> So macht – um das schon erwähnte Beispiel aufzugreifen – ein bloßes Geräusch allein noch kein Wort: der Sinn von Worten muss von Menschen im Erleben appräsentiert werden, sodass „die Benutzung der Worte [...] ohne all diese Hall- und Echoräume praktisch undenkbar, unvorstellbar, unpraktizierbar“ erscheint (Rainald Goetz: *Abfall für Alle. Roman eines Jahres*. Frankfurt am Main 2003, S. 290). Nun verbinden aber nicht alle Wortverwender (vor allem bei Worten der Alltagssprache) mit bestimmten Worten dieselben Bedeutungsnuancen: Während die eine etwa „nett“ durchaus als nicht-hinterhältiges, positives Prädikat verwendet, hört der andere in „nett“ nichts weiter als den kleinen Bruder einer Beleidigung.

<sup>10</sup> Niklas Luhmann: *Weltkunst*. In: ders./Frederick D. Bunsen/Dirk Baecker: *Unbeobachtbare Welt. Über Kunst und Architektur*. Bielefeld 1990, S. 7–45, hier S. 23.

<sup>11</sup> Rainald Goetz: *Das Jahrzehnt der schönen Frauen*. Berlin 2001, S.155.

<sup>12</sup> Gotthard Günther: *Life as Polycontextuality*. In: ders., *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik II*. Hamburg 1979, S.283–306; Eva Schürmann: *Sehen als Praxis. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht*. Frankfurt am Main 2008, S. 211.

des Sehens, des Hörens) experientiell freizulegen, welche anderweitig in der Latenz des Erlebens verschlossen geblieben wäre.<sup>13</sup>

Das Valéry und Musil zufolge vor allem in und durch Literatur und Kunst zu realisierende Ideal einer *vervieldeutigenden Erkenntnis* – welches ich im Folgenden *spekulativ* rekonstruieren möchte –<sup>14</sup> ermöglicht somit eine *Vertiefung des Weltbezugs*, die Menschen dazu in die Lage versetzt, mit größerer Tiefenschärfe in stets vieldeutigen Sinnwelten zu navigieren.<sup>15</sup> Der vorliegende Aufsatz gliedert sich ab hier in drei Teile. Zunächst werde ich die Position Musils etwas ausführlicher, die Valéry's etwas prägnanter umreißen, um anschließend die Ergebnisse im Kontext meiner eigenen Überlegungen knapp zu rekapitulieren.

### III. Erkenntnisorientierte Literatur als überlegene Philosophie

#### III.1 Situierete Ideen I: Musils Konzeption des Nicht-Ratioïden

In einem kurzen Essay mit dem Titel *Skizze der Erkenntnis des Dichters* (1917) erläutert Musil eine Unterscheidung, die sein Denken sein gesamtes Werk hindurch hinter- und vordergründig prägt. Was ihn in diesem Text beschäftigt ist die Frage nach der Legitimität der Dichtung als solcher, Musil versucht sich also an einer erkenntnistheoretischen Apologie der Dichtung als Beruf.

Dabei bestimmt er den Dichter zunächst als einen „in einer bestimmten Weise und auf einem bestimmten Gebiete Erkennenden“.<sup>16</sup> Dichter seien eine besondere Gattung Mensch, die sowohl Schreibende als auch Nicht-Schreibende umfasse. Diese zeichnet sich Musil zufolge durch eine „bestimmte Erkenntnishaltung und Erkenntniserfahrung“ sowie auch eine „dieser entsprechende Objektwelt“ aus, die er mit einem Kunstwort als „nicht-ratioïd“ bezeichnet.<sup>17</sup> Die dichterischen Menschen lassen sich, wie im Laufe der

---

<sup>13</sup> Zur Dimension der Ahnung bei Musil Wolfram Högbe: *Ahnung und Erkenntnis. Brouillon zu einer Theorie des natürlichen Erkennens*. Frankfurt am Main 1996, S. 86–89.

<sup>14</sup> Mit „spekulativ“ meine ich hier, dass die Ansätze dieser Kritik bei beiden Autoren ihrerseits in einer Weise ergänzungsbedürftig sind, die einen Spielraum möglicher Explikationen offen lässt, dem ich hier mit einem positiven Vorschlag entgegenkomme.

<sup>15</sup> Habermas spricht in ähnlichem Kontext von einer der „Abstraktion“ als „Weg zur Objektivität der wissenschaftlichen Betrachtung“ entgegengesetzte „Vertiefung“ als Spezifikum humanwissenschaftlicher Erkenntnis. Vgl. Jürgen Habermas: *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*. In: ders.: *Kritik der Vernunft. Philosophische Texte*. Band V. Frankfurt am Main 2009, S. 203–270, hier S. 260.

<sup>16</sup> Ebd., S. 1026.

<sup>17</sup> Ebd. Der Begriff „nicht-ratioïd“ taucht, wenn ich richtig sehe, im Umkreis des *Mann ohne Eigenschaften* nur an einer Stelle in den Studienblättern und Notizen zum zweiten Band auf. Dort wird er im Zusammenhang mit den drei Utopien gebraucht, die Musil als mögliche Resultate der „Auseinandersetzung des Möglichkeitsmenschen mit der



Überlegungen noch deutlicher wird, dabei mit dem identifizieren, was im Stück *Die Schwärmer* als Gattung der „vulkanischen Menschen“ charakterisiert wird, über die es heißt, dass in ihnen „ein Rest von der Schöpfung her noch nicht fest geworden“ sei.<sup>18</sup> Entgegengesetzt kann man diesem Typus den „Menschen ohne Resonanz“, auf den die nicht-ratioide Objektwelt mitunter „völlig wirr und unverständlich“ wirke.<sup>19</sup>

Was genau hiermit gemeint ist wird deutlicher, wenn man die Gattung der nicht-ratioiden Menschen zunächst von ihrem Gegenteil aus zu charakterisieren versucht: Der ratioide Mensch, das ist der „Mensch mit dem festen Punkte *a*, der rationale Mensch auf ratioidem Gebiet.“<sup>20</sup> Das ratioide Gebiet umfasst dabei nun all diejenigen Gegenstände, die sich mithilfe rationaler Methoden objektiv beschreiben lassen: „roh umgrenzt – alles Systematisierbare, in Gesetzen und Regeln zusammenfaßbare, vor allem also die physische Natur“.<sup>21</sup> Es zeichnet sich aus „durch eine gewisse Monotonie der Tatsachen, durch das Vorwiegen der Wiederholung, durch eine relative Unabhängigkeit der Tatsachen voneinander“.<sup>22</sup> Vor allen Dingen aber dadurch, „daß sich die Tatsachen auf diesem Gebiet eindeutig beschreiben und vermitteln lassen.“<sup>23</sup> Insofern umfasst das Ratioide also alles, was „man wie in der Schule lernen“, alles, was wie ein „wohlgekanteter, sauber abgeschliffener Würfel in uns hineingestellt werden oder wieder herausgenommen“ werden kann.<sup>24</sup>

Was die spezifische Erkenntnishaltung angeht, die mit dem ratioiden Gebiet korreliert ist, finden sich im Text nur ein paar wenige, aber charakteristische Aussagen. Zum einen stellt Musil fest, dass das ratioide Gebiet vom „Begriff des Festen“ als einer „fictio cum fundamentum in re“ beherrscht sei –<sup>25</sup> einer Fiktion also, die sich auf ein gewisses Entgegenkommen der ratioiden Tatsachen gegenüber der rationalen Methode gründe. Er kritisiert nun aber die „menschliche Taktlosigkeit“, die darin bestehe, das „unverdienter Entgegenkommen der Natur“ innerhalb des ratioiden Gebiets „in allen

---

Wirklichkeit“ präsentiert, wobei diese Auseinandersetzung für ihn ein „Hauptthema fürs Ganze“ des Romans darstellt. Neben der „Utopie der induktiven Gesinnung“ und der Utopie des „reinen a[nderen] Z[ustands]“ ist hier die Rede von der „Utopie des anderen (nicht ratioiden, motivierten usw.) Lebens in Liebe. Auch Utopie des Ess[ayismus] II“ (Robert Musil: *Mann ohne Eigenschaften*. Roman / II. Aus dem Nachlass. Reinbek bei Hamburg 1987, S. 1881f.).

<sup>18</sup> Robert Musil: *Die Schwärmer*. Schauspiel in drei Aufzügen. Reinbek bei Hamburg 1976, S. 75.

<sup>19</sup> Musil: *Gesammelte Werke* (Anm. 3), Bd. VIII, S. 1336.

<sup>20</sup> Ebd., S. 1026.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd., S. 1027.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd., S. 1051.

<sup>25</sup> Ebd., S. 1027.

Fällen zu verlangen“.<sup>26</sup> Der Erfolg der rationalen Methode in einem sehr spezifischen Gebiet menschlicher Erkenntnis begünstigt also eine Art erkenntnistheoretischer Übersprungshandlung, die darin besteht, alle Gegenstände möglicher Erkenntnis von vornherein totalisierend als unter die Herrschaft des Begriffs des Festen fallend aufzufassen. Der – exemplarisch an den Naturwissenschaften ablesbare – Erfolg der rationalen Methode legt also den Eindruck nahe, dass die Welt durch und durch ratioid verfasst sei.

Die eigentliche poetologische Pointe von Musils Entgegensetzung dieser beiden Erkenntnisgebiete besteht nun aber darin, jenseits des eindeutig Beschreib- und Vermittelbaren einen Bereich von Gegenständen anzusetzen, die zwar ebenfalls erkennbar, aber nicht eindeutig und direkt beschreib- und vermittelbar sind. Der Dichtung nun kommt die Aufgabe zu, diesen Bereich poetisch zu erschließen. Sie setzt, wie es in einem anderen Textfragment heißt, „nicht nur Erkenntnis voraus, sondern setzt die Erkenntnis über sich hinaus fort, in das Grenzgebiet der Ahnung, Mehrdeutigkeit, der Singularitäten, das bloß mit den Mitteln des Verstandes nicht mehr zu fassen ist“.<sup>27</sup>

Während die Gegenstände des ratioiden Gebiets sich vor allem durch ihre bewusstseins-unabhängige Geltung auszeichnen, werden die Gegenstände des nicht-ratioiden Gebiets wesentlich durch menschliche Subjekte konstituiert. Musil bestimmt es daher auch als das „Gebiet der Reaktivität des Individuums gegen die Welt und die anderen Individuen [...], das Gebiet der Werte und Bewertungen, das der ethischen und ästhetischen Beziehungen, das Gebiet der Idee“.<sup>28</sup>

Die Gegenstände des nicht-ratioiden Gebiets, die „Ideen“, sind also konstitutiv an situierte Erkenntnissubjekte und ihr jeweiliges Erleben gebunden. Ideen nun „lassen sich nicht übergeben wie Wissen“, sondern „erfordern gleichen seelischen Zustand“ und sind daher historisch „ständig der Veränderung unterworfen“.<sup>29</sup> Während ein „Begriff, ein Urteil [...] im hohen Grade von der Art ihrer Anwendung und von der Person“ unabhängig sind, ist eine Idee in ihrer Bedeutung „in hohem Grad von beiden abhängig“, „sie hat immer eine nur occasionell bestimmte Bedeutung und erlischt, wenn man sie aus ihren Umständen loslöst“.<sup>30</sup>

Was genau dabei unter einer *Idee* – im Gegensatz zu einem *Begriff* oder einem *Urteil* – zu verstehen ist, wird deutlicher, wenn man eine Passage aus dem *Mann ohne Eigenschaften* zur Erläuterung hinzuzieht. In einem Gespräch mit seiner Jugendfreundin Clarisse gibt Ulrich dieser Folgendes zu bedenken:

---

<sup>26</sup> Ebd., S. 1026.

<sup>27</sup> Ebd., S. 1327.

<sup>28</sup> Ebd., S. 1028.

<sup>29</sup> Ebd., S. 1055.

<sup>30</sup> Ebd., S. 1028.

„Du möchtest nach deiner Idee leben“ hatte er begonnen „und möchtest wissen, wie man das kann. Aber eine Idee, das ist das Paradoxeste von der Welt. Das Fleisch verbindet sich mit Ideen wie ein Fetisch. Es wird zauberhaft, wenn eine Idee dabei ist. Eine gemeine Ohrfeige kann durch die Idee von Ehre, Strafe und dergleichen tödlich werden. Und doch können sich Ideen niemals in dem Zustand, wo sie am stärksten sind, erhalten; sie gleichen jenen Stoffen, die sich sofort an der Luft in eine dauerhaftere andere, aber verdorbene Form umsetzen. Das hast du oft mitgemacht. Denn eine Idee: das bist du; in einem bestimmten Zustand.“<sup>31</sup>

Eine Ohrfeige ist nicht einfach ein physisches Ereignis, bei dem die Handfläche einer Person die Wange eines anderen trifft: Sie wird zu dem, was sie ist, erst durch die Verbindung mit einer *Idee*, die ihr eine jeweils situativ bestimmte Bedeutung verleiht. Ideen konstituieren – sofern man Musils/Ulrichs Position an dieser Stelle nur ein wenig spekulativ erweitert – also die suggestiv-appellative („motivierende“) Sinnschicht der erlebten Welt. Ideen bilden den Stoff, aus dem die Sinnwelten sind, indem sie sich mit dem, was im zitierten Absatz das „Fleisch“ heißt – Musil spricht an anderer Stelle auch von der „Form“ im Gegensatz zur „Idee“ –,<sup>32</sup> „wie ein Fetisch“ verbinden. Die Ideen sind also, um es mit Nietzsche zu formulieren, „den Dingen übergeworfen wie ein Kleid“, welches die „wesenhaft geltende Welt“ erst konstituiert, in der Menschen sich alltäglich und selbstverständlich bewegen.<sup>33</sup>

Wie eingangs bereits erwähnt kann man in diesem Zusammenhang auch von *Sinngegenständen* als den primären Bezugsgrößen unseres alltäglichen Erlebens sprechen, welche durch subjektseitige Appräsentation von Erwartungs- und Assoziationshorizonten konstituiert werden. Diese Appräsentationen nun lassen sich mit Musil als *Ideen* charakterisieren.

Dabei kann man noch einmal zwei Arten oder Aggregatzustände von Ideen unterscheiden: *geronnene Ideen*, jene Ideen also, die durch De-Situierung in eine „dauerhaftere, aber verdorbene Form“ übergegangen sind und solche, die ihrer situativen Lebendigkeit und Flüssigkeit noch nicht beraubt sind.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften* / I. Erstes und zweites Buch. Reinbek bei Hamburg 1987, S. 354.

<sup>32</sup> Musil: *Gesammelte Werke* (Anm. 3), Bd. VIII, S. 1055.

<sup>33</sup> Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Einzelbänden. Hg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari. München 1988, Bd. III, S. 422. Nietzsche spricht hier auch von einer „Nebelhülle des Wahns“, durch welche die geltende Welt konstituiert sei (Ebd.). Auch bei Husserl findet sich die Vorstellung eines über die Welt geworfenen „Ideenkleids“ (Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag 1952, S. 52).

<sup>34</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung ausführlicher Olav Krämer: *Denken erzählen. Repräsentationen des Intellekts bei Robert Musil und Paul Valéry*. Berlin 2009, insbesondere S. 119–133.

Eine solche Beraubung findet statt, wenn man die Ideen, statt sie als das zu nehmen, was sie sind – nämlich: je nur situativ und subjektiv bedeutsamen Appräsentationen –, zu vereindeutigen und trans-situativ (in „Einrichtungen und Lebensformen“ beispielsweise)<sup>35</sup> zu fixieren versucht, sie im Sinne des ratioïden Gebiets zu einem „festen Punkte a“ hypostasiert. Tatsächlich scheint Musil davon auszugehen, dass die gewöhnliche Welt, die Welt der „Wirklichkeitsmenschen“, bereits eine Schwundform darstellt, die einer Seditimentierung, Verhärtung, Gerinnung ursprünglich fluider Ideen gleichkommt. Und so ergänzt Ulrich in dem bereits anzitierten Gespräch, nachdem er die Wirkung erläutert, die eine Idee situativ entfalten kann:

Aber nach einer Weile wird sie allen anderen Ideen, die du schon gehabt hast, ähnlich, sie ordnet sich ihnen unter, sie wird ein Teil deiner Anschauungen und deines Charakters, deiner Grundsätze oder deiner Stimmungen, sie hat die Flügel verloren und eine geheimnislose Festigkeit angenommen.<sup>36</sup>

Die geronnenen Ideen verlieren ihre Fluidität, sie bilden „symbolische Stiftungen“ im Sinne Richirs, Fixierungen, die etwa auch das jeweilige „Ich“ einer Person zu einem „Kristall“ werden lassen, „der sich aus einer Flüssigkeit loslöst“.<sup>37</sup> Eine solchermaßen geronnenen Idee verliert ihren „Umfang und schmilzt zu einem Begriff ein“,<sup>38</sup> sofern sie von der spezifischen Situation ihrer Anwendung und der sie anwendenden Person unabhängig wird. Begriffe erscheinen aus dieser Perspektive also als geronnene Ideen. Dabei beruht die Möglichkeit von Begriffen und Urteilen, die das wesentliche Werkzeug zur Erfassung des ratioïden Gebiets darstellen, stets auf objekt- oder weltseitigen Wiederholungen und Stabilitäten – ein „Würfel wäre kein Würfel, wenn er nicht um neun Uhr so rechteckig wäre wie um sieben“ –,<sup>39</sup> während Ideen durch ihr subjektive Verfasstheit konstitutiv einen „fluktuierenden Charakter“ besitzen.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Musil: Gesammelte Werke (Anm. 3), Bd. VIII, S. 1055.

<sup>36</sup> Musil: Der Mann ohne Eigenschaften / I. Erstes und zweites Buch (Anm. 31), S. 354.

<sup>37</sup> Robert Musil: Klagenfurter Ausgabe. Kommentierte Edition sämtlicher Werke, Briefe und nachgelassener Schriften; mit Transkriptionen und Faksimiles aller Handschriften. Hg. von Walter Fanta / Klaus Amann / Karl Corino. Klagenfurt 2008, hier: Transkriptionen. Nachlass. Mappe VII/9, S.136.

<sup>38</sup> Musil: Der Mann ohne Eigenschaften / I. Erstes und zweites Buch (Anm. 31), S. 250.

<sup>39</sup> Ebd., S. 377.

<sup>40</sup> Musil: Gesammelte Werke (Anm. 3), Bd. VIII, S. 1051. Man sieht an dieser Stelle, wie eng Musils Vorstellung von der erkenntnistheoretischen Aufgabe der Dichtung mit der von ihm im *Mann ohne Eigenschaften* entfalteteten „Utopie des Essayismus“ verknüpft ist. So heißt es in einem kurzen Essay über den Essay, dass dieser „das Strengste des Erreichbaren auf einem Gebiet“ sei, „wo man eben nicht genau arbeiten kann“ (Ebd., S. 1334). Ein Essay nimmt, wie es im *Mann ohne Eigenschaften* heißt, „in der Folge seiner Abschnitte ein Ding von vielen Seiten [...], ohne es ganz zu erfassen, – denn ein ganz

Musils Kritik an der Philosophie lässt sich vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen prägnant auf den Punkt bringen: Was er an der Philosophie kritisiert ist ihr Absehen von der eigentümlichen Fluidität des nicht-ratioïden Gebiets, derer sie vorzugsweise mit ratioïden Mitteln, d. h. mit vereindeutigenden Begriffen und Urteilen habhaft zu werden versucht. „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.“<sup>41</sup> In einer Tagebuchnotiz bemerkt Musil hierzu: „Die in logische Bahnen geleiteten Gedankensysteme werden bettelarm u kurzlebig.“<sup>42</sup>

Statt also nach einer teilbaren Sinnwelten angemessenen Methode der Explikation zu suchen, neigen die Philosophen dazu, der „Konvergenz zur Eindeutigkeit“ methodisch den Vorzug zu geben. Über die Gründe für dieses Vorgehen schweigt sich Musil weitestgehend aus. Man kann aber solche Gründe durchaus rekonstruieren: Die angemessene Darstellung des Nicht-Ratioïden erscheint als besonders problematisch oder schwierig, sofern sie sich nicht in derselben Weise operationalisieren und in methodische Kochrezepte fassen lässt wie die Darstellung und Begründung bewusstseinsunabhängig gültiger Tatsachen oder die Überprüfung der Korrektheit logischer Argumentationen.

Die angemessene Darstellung des Nicht-Ratioïden erfordert vielmehr mindestens zweierlei: Zum einen überhaupt eine *Sensibilität für den „fluktuierenden Charakter“ des Nicht-Ratioïden* (Resonanzbedingung), zum anderen und darüber hinaus auch noch die Fähigkeit zu dessen ästhetischer Artikulation: *poetisches Vermögen* (Darstellungsbedingung). Sie erfordert also zwei spezifisch an das jeweilige Subjekt gebundenen Kompetenzen, die zum einen bereits den epistemischen Zugang zur Erfassung nicht-ratioïder Gegenstände beschränkt, zum anderen deren Darstellung auch noch von einem Vermögen abhängig macht, zu welchem „dem Philosophen“ – wie Musil in einer Tagebuchnotiz bemerkt – meistens „das Talent“ fehle.<sup>43</sup> Auf dem nicht-ratioïden Gebiet „erweist sich die logische Methodik als entthront.“<sup>44</sup>

---

erfaßtes Ding verliert mit einem Male seinen Umfang und schmilzt zu einem Begriff ein“ (Musil: Der Mann ohne Eigenschaften / I. Erstes und zweites Buch [Anm. 31], S. 250).

<sup>41</sup> Ebd., S. 253.

<sup>42</sup> Robert Musil: Tagebücher. Reinbek bei Hamburg 1976, S. 158.

<sup>43</sup> Ebd., S. 150. Somit verstößt Musils erkenntnistheoretische Konzeption gegen eine etablierte, meta-philosophische Regel, die ich als „Erkenntnis-Demokratismus“ beschreiben würde: Jedes Subjekt muss als grundsätzlich dazu in der Lage angesehen werden, eine bestimmte Erkenntnis nachzuvollziehen. In Foucaults Spätwerk findet sich in ähnlicher Weise die Idee einer zugangsbeschränkten Wahrheit unter dem Titel „Geistigkeit“ verhandelt, „die dem Subjekt nie selbstverständlich gegeben ist“, die vielmehr voraussetzt, „daß sich das Subjekt verändert, wandelt [...] und bis zu einem gewissen Punkt ein anderes wird, um ein Anrecht auf [den] Zugang zur Wahrheit“ zu erhalten (Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France [1981/82]. Frankfurt am Main 2009, S. 32).

<sup>44</sup> Musil: Gesammelte Werke (Anm. 3), Bd. VIII, S. 1049.

Ob die poetische Explikation einer Idee stimmig ist oder nicht, ist keine Tatsache, die unabhängig von menschlicher Bezugnahme als gültig zu erweisen ist oder nicht. Im Gegensatz zur logischen korrekten Argumentation, von der man gemeinhin annimmt, dass sie mithilfe eines „zwanglosen Zwangs“ (Habermas) Erkenntnissubjekte gewissermaßen wider Willen zur Einsicht nötigen kann, ist, ob sich jemandem eine poetische Explikation erschließt oder nicht, immer von subjektiven Sensibilitäten und der Fähigkeit zum Nachvollzug des jeweils anvisierten Erlebens abhängig.<sup>45</sup>

Die dichterisch-vulkanischen Menschen werden von Musil gegenüber den ratioïden Wirklichkeitsmenschen also erkenntnistheoretisch privilegiert. Man kann eine poetische Explikation je nur insofern nachvollziehen, „als man sich ähnlicher [sic] erinnert.“<sup>46</sup> Poetische Explikationen verfahren also indirekt und zugleich *evokativ*, sie versuchen „mehr oder minder individuelle Erlebnisse“ im Einzelnen hervorzurufen, die „jeweils wiedererlebt werden“ müssen und die zugleich „immer nur teilweise wiedererlebt und keineswegs ein für allemal verstanden“ werden.<sup>47</sup> Wenn Philosophie sich auf diesen Bereich einlässt, kommt sie also kaum darum herum, poetisch-evokativer zu verfahren als ihre szientifische Schwesterdisziplin, die unter demselben Namen registriert ist. Es ist daher nur folgerichtig, dass Musil in den Tagebüchern als Beispiele für Philosophen, die dem nicht-ratioïden Gebiet mit nicht-ratioïden Mitteln beizukommen versuchen, unter anderen „Kung-fu-tse“, „Lao-Tse“, „Nietzsche“ und „die Essayisten“ nennt, die er allesamt als „verwandt mit dem Dichter“ charakterisiert.<sup>48</sup>

Die vulkanischen Menschen sind es also, die resonanten Kontakt zur konstitutiven Fluidität der Welt halten, während die ratioïden Menschen wie geronnene Sozial-Skulpturen auf ihrem jeweiligen „festen Punkte a“ in der Welt stehen, ohne von dieser eigentümlichen Fluidität Notiz zu nehmen. Letztere haben daher „wohl nie Gelegenheit das [Nicht-Ratioïde] zu erleben.“<sup>49</sup> „Die Wahrheit ist eben kein Kristall, den man in die Tasche stecken kann, sondern eine unendliche Flüssigkeit, in die man hineinfällt.“<sup>50</sup>

Die Überlegungen zu Musil abschließend bleibt festzuhalten, dass die poetische Evokation von Ideen für sie empfängliche Individuen nie unbeührt lässt: Keine Evokation von Ideen ohne die Provokation von Impulsen und Handlungstendenzen. So erklärt sich auch, weshalb Musil die Dichtung

<sup>45</sup> In seiner Vorlesung zur *Einführung in die Systemtheorie* spricht Luhmann hier von einer spezifisch phänomenologischen Methode der „Evidenzbeschaffung“: „Methodisch gesehen ist es eine Beschreibung, die sich vorstellt, und sich dann testen lässt an Eigentümlichkeiten subjektiver, subjektbezogener Sinnverarbeitung“ (Niklas Luhmann: *Einführung in die Systemtheorie*. Autobahnuniversität. Heidelberg 1991, Kassette 10A, Minute 37).

<sup>46</sup> Musil: *Gesammelte Werke* (Anm. 3), Bd. VIII, S. 1049.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Musil: *Tagebücher* (Anm. 42), S. 645.

<sup>49</sup> Musil: *Gesammelte Werke* (Anm. 3), Bd. VIII, S.1051.

<sup>50</sup> Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften* / I. Erstes und zweites Buch (Anm. 31), S. 133f.

als „Morallaboratorium“ auffasst,<sup>51</sup> dessen Aufgabe es ist, „immer neue Lösungen, Zusammenhänge, Konstellationen, Variable zu entdecken, Prototypen von Geschehensabläufen hinzustellen, lockende Vorbilder, wie man Mensch sein kann“.<sup>52</sup> Aufgabe der Dichtung ist also zum einen, Ideen als situierte, motivierende und verlockende Appräsentationen im flüssigen Medium ihrer Bedeutsamkeit zu evozieren.<sup>53</sup> Zum anderen hat erkenntnisorientierte Dichtung die Aufgabe, unseren Weltbezug vervieldeutigend zu vertiefen, indem sie den Sinn für die Möglichkeit anderer Sinnmöglichkeiten und -perspektivierungen verfeinert, welche sich auf die konstitutive Fluidität und Mehrdeutigkeit der Sinngegenstände gründet.<sup>54</sup> Damit komme ich nun zu Valéry.

### III.2 Situierte Ideen II: Die Vervielfältigung der Sichtweisen nach Valéry

In Valérys Dialog *Eupalinos* (1921) trifft Phaidros zu Beginn einen etwas verlassen und deprimiert an einem Fluss stehenden Sokrates. Phaidros hatte sich auf die Suche nach ihm begeben, um mit dem alten Idol etwas zu plaudern, ihn aber unter den versammelten Schatten nicht angetroffen. Als er Sokrates schließlich abseits der anderen Schatten antrifft, macht dieser ihn zunächst auf den vor ihnen fließenden Fluss aufmerksam. Diesen fixierend bemerkt Sokrates' Gesprächspartner, dass er dort zwar beginne, etwas zu sehen, jedoch nichts Einzelnes zu unterscheiden vermöge. Sokrates erklärt ihm daraufhin, dass das undeutlich vor ihm dahinfließende Gewimmel aus all den Dingen bestehe, die sein Gegenüber in seinem Leben gekannt hat oder die es hätte kennen können. Und er fügt hinzu, dass, solange er noch unter den Sterblichen weilte, ebendieser Anblick das Ideal der von ihm ersehnten philosophischen Erkenntnis gewesen sei: „Ich verlegte die Weisheit in die ewige Lage, in der wir uns befinden. Aber von hier aus ist alles verkennbar. Die Wahrheit ist vor uns, und wir verstehen nichts mehr.“<sup>55</sup> Was die Philosophie, hier in Gestalt des Sokrates, zu Lebzeiten erstrebte, war eine vollständige Erkenntnis der unabhängig vom Menschen und seiner Situation gültigen Ideen – dies Ersehnte jedoch erweist sich in seiner konkreten Realisierung als reinste Enttäuschung: Der Philosoph, der in Platons *Phaidon* noch

<sup>51</sup> Musil: Gesammelte Werke (Anm. 3), Bd. VIII, S. 135f.

<sup>52</sup> Ebd., S. 1029.

<sup>53</sup> Man kann diese Dimension der Ideen mit dem identifizieren, was bei Deleuze und Guattari auch das „produktive Unbewusste“, bzw. präziser die Ebene der „Produktion der Aufzeichnung“ heißt. Das „Schaffen von Begriffen“ als Aufgabe der Philosophie erscheint dann als eine Umformulierung derjenigen Aufgabe, die Musil dem Dichter als Stifter von Ideen zuweist. Vgl. Gilles Deleuze / Felix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt am Main 1977, S. 52f.

<sup>54</sup> Vgl. hierzu Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften / I. Erstes und zweites Buch* (Anm. 31), S. 17.

<sup>55</sup> Paul Valéry: *Werke*. Hg. von Jürgen Schmidt-Radefeldt. Frankfurt am Main 1989–1995, Bd. II, S. 9.

das Sterben-Lernen zur Aufgabe der Philosophie erklärte, trauert um seine verlorene Endlichkeit und die mit dieser verbundene Weise des Erkennens. Hierzu heißt es in den *Cahiers*: „'Alles-Wissen' hat keinen Sinn. Das [unbekannte] X ist wesentlich.“<sup>56</sup> Dieses unbekannte X ist für Valéry eine Chiffre für die Situiertheit jeder Beobachtung, für den mit jeder Beobachtung notwendig einhergehenden blinden Fleck. Erst die Subjekte bringen ihm zufolge eine Strukturierung in die Welt der Gegenstände, sie sind es, die den Dingen, die sonst „keinen Namen, keine Grenzen, keine Größe“ haben,<sup>57</sup> „provisorisch“ Struktur verleihen.<sup>58</sup> Und deshalb gehöre zu einer jeden Realität immer auch „gerade das Geheimnis, das man lüften wollte...“.<sup>59</sup> Die Welt ist Valéry zufolge also niemals restlos intelligibel.<sup>60</sup>

Das von der Philosophie erstrebte Ideal vollständiger Erkenntnis dagegen gründet gerade in der spekulativen Voraussetzung der Intelligibilität der Welt im Ganzen, die „als wohlbestimmtes Objekt“ aufgefasst und vorweggenommen wird.<sup>61</sup> Und so charakterisiert Sokrates in *Eupalinos* entsprechend die Philosophen als diejenigen, die „das große Unglück haben, daß sie niemals die Welten, die sie erfinden, zusammenbrechen sehen, weil sie nicht bestehen.“<sup>62</sup> Die Philosophie überzieht also den epistemischen Kredit, den ihr die Welt der Erscheinungen gewährt.<sup>63</sup> Und weil dies so ist, kann der Philosoph seine überzogenen Entwürfe im endlichen Leben nie realisieren, haben die „philosophischen Doktrinen [...] keine nennenswerten Konsequenzen“.<sup>64</sup> Sie sind – um einen Ausdruck aus Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* zu borgen – „nur Luftgebäude“.<sup>65</sup>

Dennoch geht Valéry davon aus, dass die Philosophie einen spezifischen Anlass und Inhalt besitzt. Was sich für gewöhnlich Philosophie nennt, besteht ihm zufolge aber in einer überzogenen und unzureichenden Artikulation von „wirklichen inneren Erfahrungen“,<sup>66</sup> „persönliche[n] Erleuchtungen“, die jedoch nur „in einem kleinen Umkreis hinreichend richtig und einsichtig“

<sup>56</sup> Valéry: *Cahiers / Hefte* (Anm. 4), Bd. II, S. 43.

<sup>57</sup> Ebd., S. 46.

<sup>58</sup> Ebd., S. 44.

<sup>59</sup> Ebd., S. 57.

<sup>60</sup> Ausführlicher hierzu Tom Poljanšek: *Beruhigen und Befremden. Zwei Tendenzen in Kunst und Philosophie*. In: Werner Fitzner (Hg.): *Kunst und Fremderfahrung*. (Der Band erscheint voraussichtlich 2016.)

<sup>61</sup> Valéry: *Cahiers / Hefte* (Anm. 4), Bd. II, S. 93.

<sup>62</sup> Valéry: *Werke* (Anm. 56), Bd. II, S. 14.

<sup>63</sup> Vgl. Valéry: *Cahiers / Hefte* (Anm. 4), Bd. II, S. 60.

<sup>64</sup> Ebd., S. 79.

<sup>65</sup> Die Nähe der späten Überlegungen Wittgenstein zu denen Valérys ist frappierend. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. *Tagebücher 1914–1916*. *Philosophische Untersuchungen*. In: ders.: *Werkausgabe*. Frankfurt am Main 1984f., Bd. I, S. 301.

<sup>66</sup> Valéry: *Cahiers / Hefte* (Anm. 4), Bd. II, S. 34.



seien.<sup>67</sup> Deshalb seien „Berufsphilosophen“ vor allem Menschen, „die eines Tages bei einer überraschenden Gelegenheit der Philosophie gewahr wurden“, als sie dann aber mit ihr fortfahren wollten, „doch schon außerhalb“ standen.<sup>68</sup> Berufsphilosophen sind für Valéry Personen, die eine anfängliche und in ihrem jeweiligen Bezirk gültige Idee über diesen Bezirk hinaus zu fixieren versuchten. Die verschiedenen Philosophien seien daher in Wirklichkeit

bloß schlechte, anmaßende Übersetzungen eines scheinbar hellstichtigen, eines Morgens erreichten Zustandes, den seine Betrachter mit einem halben Dutzend Wörtern meinten erschöpfen zu können. Diese Wörter sind für sie eine Zauberformel – die ihren besten Tag wieder aufleben lässt; für uns sind sie nichtssagend.<sup>69</sup>

Daher sei die Philosophie immer in Gefahr, „Phantombildungen“ und „Abstrakta“ zu erzeugen – von den Kontexten ihrer angemessenen Anwendung abgelöste Ideen. Doch: „Die reinen Abstrakta sind nur mit einem Kontext denkbar – Die Abstrakta sind Unvollständigheiten.“<sup>70</sup>

Diese platzbedingt knappen Erläuterungen fügen sich nahtlos in die zuvor am Beispiel Musils veranschaulichte Kritik des philosophischen Erkenntnisanspruchs: Was Valéry den Philosophen letztlich zum Vorwurf macht ist die Hypostasierung nur lokal gültiger Evidenzen. Philosophische Ideen und Doktrinen gelten nur, sofern sie in spezifischen Kontexten existenziell realisiert sind. Dabei wird das Wahr-Sein oder die Verifikation einer philosophischen Idee von Valéry explizit mit der Möglichkeit ihrer situativen Realisierung gleichgesetzt.<sup>71</sup> Diese Realisierung verschiedener Philosophien bestehe dabei in nichts anderem als dem Einnehmen verschiedener „Schweisen“, deren einseitige und vereindeutigende „Übertreibung“ Valéry als Metaphysik charakterisiert.<sup>72</sup> Eine Philosophie erlange dagegen erst dann Geltung, „wenn sie, der Sprache entledigt, das allgemeine Denken real verändert hat [...]“.<sup>73</sup> Von zentraler Bedeutung ist hierbei, sich die Veränderung der Schweisen nicht als einen bloßen Überzeugungswechsel vorzustellen, sondern sie – wie Valéry selbst dies tut – am Paradigma des Gestaltwechsel zu verdeutlichen. Es geht also um nicht weniger als eine Veränderung der Art und Weise, wie man Gegenstände im Ganzen sieht und erlebt – um eine Veränderung dessen, was bei Musil „Erkenntnishaltung“ heißt. Philosophische Dispute, die eine solche Transformation der Schweisen nicht mehr zum

---

<sup>67</sup> Ebd., S. 54.

<sup>68</sup> Ebd., S. 16.

<sup>69</sup> Ebd., S. 36.

<sup>70</sup> Ebd., S. 34.

<sup>71</sup> Ebd., S. 83.

<sup>72</sup> Ebd., S. 46.

<sup>73</sup> Ebd., S. 42.

Ziel haben und metaphysisch werden, gewöhnen demgegenüber „die Leidenschaftlichkeit und das Ergebnis von Schachpartien. Am Ende bleibt nicht mehr übrig, als daß A ein stärkerer Spieler denn B ist – für dieses eine Mal. Aber der morgige Tag oder B können morgen schon B rächen“.<sup>74</sup>

Anders als Musil geht Valéry dabei nicht davon aus, dass es im Wesentlichen zwei polare – wenn auch graduell ineinander übergehende – Sichtweisen gäbe, von denen die eine eine spezifisch *dichterische*, die andere eine spezifisch *wissenschaftliche* sei. Vielmehr lässt er die Anzahl möglicher Sichtweisen bewusst offen, suggeriert sogar, dass tendenziell beliebig viele solcher Sichtweisen möglich seien.<sup>75</sup> Sein eigener philosophischer Gesichtspunkt bestehe daher in der „Vielfalt der Gesichtspunkte“.<sup>76</sup> „Ideal des Verstandes“ ist für ihn, „den Dingen nach Belieben jede Bedeutung zuweisen und wieder entziehen zu können“.<sup>77</sup> Dieses wird der konventionellen, denkökonomisch (Mach) vereindeutigenden Umgangsweise mit der Welt entgegengesetzt:

Jedes „Ding“ ist in Wirklichkeit „mehrere Dinge“ zugleich. Dieser Stein ist eine Waffe. Dieses Lachen ist ein Geräusch. Diese Farbe ist ein Zeichen für Gewinn. [...] Wir betrachten jedoch die Dinge jeweils nur nach einer einzigen Funktionsweise.<sup>78</sup>

Für was Valéry also letztlich votiert ist eine „Geschmeidigkeitsübung“,<sup>79</sup> eine Art Seelengymnastik, deren Ziel darin besteht, verschiedenste, jeweils lokal gültige Sichtweisen von Sinngegenständen nach Möglichkeit gleichzeitig einzuüben und zu realisieren: „Deshalb die Anstrengung auf das Beobachtbare richten und andererseits auf die Gymnastik, das Training des Artisten.“<sup>80</sup>

Um dies aber zu leisten, müsse die Philosophie etwas an die Oberfläche ihrer Explikationen kehren, was in ihr gemeinhin gerade verheimlicht wird: „Die Philosophen verheimlichen uns die Philosophie in statu nascendi, das aber ist im Grunde das einzige, was mich interessiert.“<sup>81</sup> Diesen Gedanken formuliert Richir in der Weise, dass das, was er die „klassische Stiftung der Philosophie“ nennt, „immer mehr oder weniger eine Form des Abbrechens der Phänomenologie [sei], deren Spuren sie allerdings mehr oder weniger

---

<sup>74</sup> Ebd., S. 57.

<sup>75</sup> Man müsste hier näher eingehen auf Valérys Begriff der Relationen, was ich an dieser Stelle aus Platzgründen nicht tun kann. Vgl. etwa ebd., S. 92.

<sup>76</sup> Ebd., S. 32.

<sup>77</sup> Ebd., S. 76.

<sup>78</sup> Ebd., S. 64.

<sup>79</sup> Ebd., S. 36. Bezeichnenderweise verwendet Heidegger an einer Stelle in *Sein und Zeit* „Geschmeidigkeit“ als positives Prädikat für eine mögliche Ontologie (Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 2001, S. 129).

<sup>80</sup> Valéry: *Cahiers / Hefte* (Anm. 4), Bd. II, S. 103.

<sup>81</sup> Ebd., S. 82.

bewahrt“.<sup>82</sup> Was Valéry also die Philosophie *in statu nascendi* nennt, ist nichts anderes als ein Denken, das sich in der Terminologie Richirs im „phänomenologischen Feld“ aufhält und noch nicht in die „logisch-eidetischen Identitäten“ implodiert ist,<sup>83</sup> bzw., um mit Musil zu sprechen, ein Denken, das das nicht-ratioide Gebiet in seiner Eigenständigkeit erkennt und ästhetisch artikuliert, ohne es durch vorschnelle Vereindeutigungen zu verfehlen.

Was Valéry hierbei vorschwebt ist eine Kunst oder „Technik des Denkens“, die er der „Technik des Verses“ für vergleichbar hält.<sup>84</sup> Diese Technik hätten „die Mystiker teilweise erahnt“, ohne sie jedoch „als solche zu erkennen“ – wobei „Dialektik“ und „Mathematik“ zwei eigenständige Teilbereiche dieser Technik seien.<sup>85</sup> Die ideale Philosophie hätte also die Aufgabe, die seelische Spannkraft durch die Erfindung und „Bildung abgegrenzter Begriffe“ so zu steigern,<sup>86</sup> dass diese die Evokation möglichst vieler verschiedener Sichtweisen im jeweiligen Bereich ihrer möglichen Anwendung zu leisten vermögen. Ihre Aufgabe besteht also in einer Vergeschmeidigung ihrer Begriffe, die sich von der Idee eindeutig richtiger und trans-situativ fixierbarer Sehweisen löst. Die Philosophie rückt damit in die Nähe von Rhetorik und Sophistik, sofern für Valéry die „sophistische Analyse [d.h. „alle möglichen Lösungen eines Problems [zu] formulieren“<sup>87</sup> als] das einzige positive Resultat der Philosophie“ erscheint.<sup>88</sup>

#### IV. Schluss

Philosophie muss, wenn sie den „fluiden Charakter“ der Sinngegenstände ernst nehmen will, deren konstitutive Polysemie anerkennen. Eine sich an situativer Realisierbarkeit orientierende Vervielfachung erscheint diesbezüglich als eine Möglichkeit, mit größerer Genauigkeit in intersubjektiv oder „interfaktiziell“ (Richir) konstituierten Sinnwelten zu navigieren. Philosophie erweist sich dann allerdings eher als eine Kunst denn eine ohne weiteres vermittelbare Methode:

Was dem Fortkommen der Philosophie am meisten geschadet hat, war (und ist) die mehr oder weniger willentliche Verkennung der Natur dieser Tätigkeit, die mehr eine Einstellung als eine Tätigkeit ist.

<sup>82</sup> Richir: Phänomenologische Meditationen (Anm. 8), S. 179.

<sup>83</sup> Ebd., vgl. S. 371.

<sup>84</sup> Valéry: Cahiers / Hefte (Anm. 4), Bd. II, S. 114.

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Ebd., S. 102.

<sup>87</sup> Ebd., S. 65.

<sup>88</sup> Ebd., S. 100f.

Man weiß nicht, oder man will nicht, daß die Philosophie eine *Kunst* sei, wie der Tanz oder die Musik.

Da sie überdies in die Hände von Professoren geraten ist oder von politischen oder religiösen Zwecken gesteuert wird, hat sich ihr Kunstcharakter weitgehend verdunkelt, d. h. der Charakter eines bei der Verfertigung eines sinnlichen oder intelligiblen Gegenstandes wesenhaft *freien* Aktes, wobei ich unter *frei* – an dieser Stelle – ‚willkürlich [d. h. willentlich] determiniert‘ verstehe.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Ebd., S. 138f.