



---

# Zur Modalstruktur des „Möglichkeitssinns“ in Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*

Michael Makropoulos

---

## 1 I.

Eine literaturwissenschaftliche Legende besagt, dass es in jedem Roman eine Passage gibt, die den Schlüssel zu seiner Bedeutung bildet. In Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ findet sich diese Passage auf einer der ersten Seiten des Textes, und zwar im vierten Kapitel des ersten Buches. Sie lautet in ihren wesentlichen Absätzen:

„Wenn man gut durch geöffnete Türen kommen will, muß man die Tatsache achten, daß sie einen festen Rahmen haben: dieser Grundsatz (...) ist einfach eine Forderung des Wirklichkeitssinns. Wenn es aber Wirklichkeitssinn gibt, und niemand wird bezweifeln, daß er seine Daseinsberechtigung hat, dann muß es auch etwas geben, das man Möglichkeitssinn nennen kann.

Wer ihn besitzt, sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muß geschehen; sondern er erfindet: Hier könnte, sollte oder müßte geschehn; und wenn man ihm von irgend etwas erklärt, daß es so sei, wie es sei, dann denkt er: Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein. So ließe sich der Möglichkeitssinn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist. Man sieht, daß die Folgen solcher schöpferischen Anlage bemerkenswert sein können, und bedauerlicherweise lassen sie nicht selten das, was die Menschen

---

M. Makropoulos (✉)

Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Sozialwissenschaften, Berlin, Deutschland

E-Mail: [makropoulos@gmx.net](mailto:makropoulos@gmx.net)

© Der/die Autor(en), exklusiv lizenziert an Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2025

C. Magerski und C. Steuerwald (Hrsg.), *Zwischen Wirklichkeits- und Möglichkeitssinn*, Literatur und Gesellschaft. Literatursoziologische Studien, [https://doi.org/10.1007/978-3-658-46348-9\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-658-46348-9_1)

bewundern, falsch erscheinen und das, was sie verbieten, als erlaubt oder wohl auch beides als gleichgültig. Solche Möglichkeitsmenschen leben, wie man sagt, in einem feineren Gespinnst, in einem Gespinnst von Dunst, Einbildung, Träumerei und Konjunktiven; Kindern, die diesen Hang haben, treibt man ihn nachdrücklich aus und nennt solche Menschen vor ihnen Phantasten, Träumer, Schwächlinge und Besserwisser oder Krittler.

Wenn man sie loben will, nennt man diese Narren auch Idealisten, aber offenbar ist mit alledem nur ihre schwache Spielart erfaßt, welche die Wirklichkeit nicht begreifen kann oder ihr wehleidig ausweicht, wo also das Fehlen des Wirklichkeitssinns wirklich einen Mangel bedeutet. Das Mögliche umfaßt jedoch nicht nur die Träume nervenschwacher Personen, sondern auch die noch nicht erwachten Absichten Gottes. Ein mögliches Erlebnis oder eine mögliche Wahrheit sind nicht gleich wirklichem Erlebnis und wirklicher Wahrheit weniger dem Werte des Wirklichseins, sondern sie haben, wenigstens nach Ansicht ihrer Anhänger, etwas sehr Göttliches in sich, ein Feuer, einen Flug, einen Bauwillen und bewußten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt. (...) Es ist die Wirklichkeit, welche die Möglichkeiten weckt, und nichts wäre so verkehrt, wie das zu leugnen. Trotzdem werden es in der Summe oder im Durchschnitt immer die gleichen Möglichkeiten bleiben, die sich wiederholen, so lange bis ein Mensch kommt, dem eine wirkliche Sache nicht mehr bedeutet als eine gedachte. Er ist es, der den neuen Möglichkeiten erst ihren Sinn und ihre Bestimmung gibt, und er erweckt sie.“<sup>1</sup>

Man kann diese Passage als zwar umständliche, aber einigermaßen prägnante Beschreibung des modernen Kontingenzbewusstseins lesen – also jenes epochencharakteristischen Bewusstseins, dass das, was ist, auch anders möglich ist, weil es keinen notwendigen Existenzgrund hat. Der „Möglichkeitssinn“ wäre dann die unbegriffliche Bezeichnung für die Habitualisierung dieses Kontingenzbewusstseins. Und Musils Roman wäre neben seinen ästhetischen Qualitäten auch ein gezielter fiktionaler Einsatz im modernitätskritischen Diskurs der Klassischen Moderne, dessen Tiefenstruktur quer durch die politischen Positionierungen auf die Frage nach der Konstitution einer Kultur der Kontingenz konzentriert ist.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften. Roman. Gesammelte Werke*, Bd. I, Hg. v. Adolf Frisé, Reinbek 1978 (1930), S. 16 f.

<sup>2</sup> Vgl. Michael Makropoulos: „Kontingenz – Technisierung – ‚Möglichkeitssinn‘. Über ein Motiv bei Robert Musil“, in: Hans Feger/Hans-Georg Pott/Norbert Christian Wolf (Hg.), *Terror und Erlösung – Robert Musil und der Gewaltdiskurs der Zwischenkriegszeit* (Musil-Studien, Bd. 37), München (2009), S. 279–299, sowie ders., „Krise und Kontingenz. Modernität und Modernitätskritik im Intellektuellendiskurs der Klassischen Moderne“, in: Moritz

Allerdings bleibt diese Lektüre, die den Roman in einen komplexen Zusammenhang historischer, philosophischer, politischer und soziologischer Fragestellungen einbettet, zu sehr auf den Inhalt und zu wenig auf die Form des Textes bezogen. Dass aber gerade die Form dieser Passage entscheidenden Anteil an ihrem Gehalt hat, legt bereits der Text selbst nahe, wenn es über die „Möglichkeitmenschen“ heißt, sie lebten „in einem feineren Gespinst, in einem Gespinst von Dunst, Einbildung, Träumerei und Konjunktiven“. Bei diesen „Konjunktiven“ hat man es schließlich nicht nur mit dem sprachlichen Ausdruck einer bestimmten Geisteshaltung zu tun, sondern auch mit dem Ausdruck der spezifischen Modalstruktur, die dieser Geisteshaltung zugrunde liegt. Wenn der „Möglichkeitssinn“ deshalb tatsächlich die entscheidende semantische Achse des ganzen Romans bildet, wie eingangs behauptet, und wenn seine Modalstruktur als transsubjektive Denk- und Handlungsdisposition den gesamten Romantext durchzieht, weil „der ganze Roman vom Prinzip des *Conjunctivus potentialis* regiert“ wird, wie Albrecht Schöne erklärt hat, dann korrespondiert auch seine Form aufs Engste mit seinem modalstrukturellen Gehalt.<sup>3</sup> Das „Prinzip des *Conjunctivus potentialis*“ bestimmt dann nicht nur die sprachliche Form des Romans, die sich über die Passage zum „Möglichkeitssinn“ hinaus in der leichthin ‚ironisch‘ genannten, eigenartig schwebenden Distanz des Textes zu seinem materialen Inhalt manifestiert; das „Prinzip des *Conjunctivus potentialis*“ bestimmt dann auch nicht nur die offene, eher kumulative statt konsekutive Komposition des Romans; das „Prinzip des *Conjunctivus potentialis*“ bestimmt dann auch das Konzept des fiktiven modaltheoretischen Sachverhalts, von dem in dieser Passage die Rede ist. Denn die Existenz des „Möglichkeitssinns“, die Musils Formulierungen zufolge keineswegs sicher ist, hängt in der zentralen Bestimmung zu Beginn der Passage vollständig an der Existenz des „Wirklichkeitssinns“. Das gibt dem „Möglichkeitssinn“ scheinbar etwas Abgeleitetes, Sekundäres und aus einer bestimmten Perspektive sogar etwas Parasitäres. Allerdings ist auch die Existenz des „Wirklichkeitssinns“, gegen den der „Möglichkeitssinn“ hier allererst eingefordert wird,

---

Föllmer/Rüdiger Graf (Hg.), *Die „Krise“ der Weimarer Republik, Zur Kritik eines Deutungsmusters*, Frankfurt/Main, New York 2005, S. 45–76. Zum Begriff der „Kontingenz“ vgl. Michael Makropoulos: „Modernität als Kontingenzkultur. Konturen eines Konzepts“, in: Gerhart von Graevenitz/Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz* (Poetik und Hermeneutik 17), München (1998), S. 55–79 bzw. Michael Makropoulos: „Kontingenz. Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne“, in: *Archives Européennes de Sociologie*, 45 (2004), S. 369–399“.

<sup>3</sup> Albrecht Schöne: „Zum Gebrauch des Konjunktivs bei Robert Musil“, in: Jost Schillemeit (Hg.), *Interpretationen, Bd. 3, Deutsche Romane von Grimmelshausen bis Musil*, Frankfurt/Main 1976 (1961), S. 290–318, hier S. 297.

nicht wirklich gesichert, weil nicht sein Vorhandensein als weithin unbezweifelt erklärt wird, sondern nur seine Legitimität: „Wenn es aber Wirklichkeitssinn gibt, und niemand wird bezweifeln, daß er seine Daseinsberechtigung hat, dann muß es auch etwas geben, das man Möglichkeitssinn nennen kann“. Genau das hat allerdings eine bemerkenswerte Konsequenz.

Natürlich könnte die sachliche Nuance dieser Konditionalkonstruktion nebensächlich sein – eine Ungenauigkeit im Ausdruck, wie sie gelegentlich selbst einem Autor, der eigentlich eher zu den Fanatikern der sprachlichen Präzision zählt, unterläuft. Aber es könnte auch sein, dass Musil hier nicht in ungenauen, sondern in Bezug auf seine Absicht in sehr genauen Worten formuliert hat, weil er nicht nur den „Möglichkeitssinn“, sondern auch den „Wirklichkeitssinn“ von Anfang an als Reflexionsprodukt einführen will, das weder eine präreflexive Evidenz noch eine unbezweifelbare Selbstverständlichkeit hat und das deshalb seinerseits kontingent ist. Der „Möglichkeitssinn“ mag zwar auch unter dieser Voraussetzung im Vergleich zum „Wirklichkeitssinn“ etwas Willkürliches, vielleicht Unnötiges und letztlich sogar Überflüssiges haben; aber auch der „Wirklichkeitssinn“ ist keine ontologische oder wenigstens anthropologische Tatsache, die schlechterdings außer Frage stünde. Auch er ist kein ‚natürliches‘ Datum, sondern ein spezifischer Habitus, eine intellektuelle Disposition oder auch nur eine perspektivische Präferenz, also allemal die Manifestation eines bestimmten Weltverhältnisses, dem kein ontologisches Privileg zukommt. Das macht ihn nicht nur genauso haltlos wie den „Möglichkeitssinn“ – es begründet auch seine Statussymmetrie zum „Möglichkeitssinn“ und verweist dadurch auf eine systematische Komplementarität, die überhaupt nur im Horizont einer reflexiven Differenz von Realität und Fiktion möglich ist. Anders gesagt: Es gibt hier keinen ontologischen, sondern allenfalls einen temporalen Vorrang des „Wirklichkeitssinns“ gegenüber dem „Möglichkeitssinn“. Das Wirkliche ist hier tatsächlich nicht wichtiger als das Mögliche. Und vielleicht ist es am Ende diese Deontologisierung des Wirklichen, die mehr noch als der Konjunktiv jenen eigentümlichen Stil der schwebenden Distanz generiert, der den Text prägt und der mit diesem Text vollends jeden Wirklichkeitsbezug des Fiktiven poetisch relativiert.

Auch das mag zunächst nebensächlich sein. Aber spätestens mit der Charakterisierung des „Möglichkeitmenschen“ als jemand, „dem eine wirkliche Sache nicht mehr bedeutet als eine gedachte“, benennt Musil nicht nur das entscheidende operative Kriterium des „Möglichkeitssinns“; er steigert damit auch die systematische Komplementarität von „Wirklichkeitssinn“ und „Möglichkeitssinn“ zur fiktionalen Annahme der ontologischen Gleichwertigkeit von Realität und Fiktion selbst. Diese Gleichwertigkeit bildet ihrerseits erst die ontologische – und nicht nur psychologische – Voraussetzung der intellektuellen Disposition,

die Musil im weiteren Verlauf des Romans nach und nach als genuines Selbst- und Weltverhältnis seines Helden ausfaltet und deren zentrales Moment jene Indifferenz ist, die das Denken und Handeln des „Mannes ohne Eigenschaften“ paradoxerweise leitet. Hätte man es hier mit einer wissenschaftlichen Abhandlung und nicht mit einem Roman zu tun, dann könnte man einwenden, Musils Verschränkung einer sprachlichen Form mit einer philosophischen These und einer moralischen Haltung sei etwas kurzschlüssig. Aber der logische Weg vom Konjunktiv über die Kontingenz zur Indifferenz ist tatsächlich nicht besonders lang, wenn man die Möglichkeitsform in all ihren modalen und temporalen Varianten mit jener Kreativität verbindet, deren Voraussetzung die Abwendung vom Absolutismus des Indikativs, die Missachtung der geltenden sozialen Werte und die Infragestellung der kulturellen Selbstverständlichkeiten samt ihrer perspektivischen Präferenzen ist. Musil hat das vermutlich intendiert und das semantische Gewicht seiner Beschreibung des „Möglichkeitssinns“ deshalb bewusst ironisch gesteigert, rhetorisch geschürt – und abschließend dann geradezu blasphemisch radikalisiert.

Vielleicht ist die gewundene Umständlichkeit seiner Beschreibung wirklich nötig, damit der theologische Paukenschlag, mit dem Musil den „Möglichkeitssinn“ dann fast handstreichartig positiviert, umso nachhaltiger wirkt. Denn der Bezug auf die „Absichten Gottes“ signalisiert nicht nur die theoretische Dimension, um die es ihm geht und die ontologische Etage, die sein Roman anpeilt – er signalisiert auch die existenzielle Ebene, auf der Musil seine Hauptfigur, Ulrich, den „Mann ohne Eigenschaften“ – und ohne Nachnamen –, trotz seiner lebensweltlichen Einbettungen platziert. Schließlich wird der „Möglichkeitssinn“ durch diesen Bezug unweigerlich zu einer Figuration radikaler Freiheit. Und Ulrich wird als „Möglichkeitsemensch“ zum personalen Inbegriff einer geistigen – und sozialen – Unabhängigkeit, die nicht nur etwas Bindungsloses, sondern auch etwas ausgesprochen Bedingungsloses hat. Das ist zumindest der metaphorische Nebensinn der theistischen Outrierung des Potentialis: Er konkretisiert die „schöpferische Anlage“ der „Möglichkeitsemenschen“ als zwar profane, aber dennoch das Gegebene übersteigende und dadurch negierende Kreativität im strikten Sinne einer Disposition, die ebenso negativ wie positiv ist, weil sie an jener funktionellen Verschränkung von Missachtung und Wertschätzung hängt, die die soziale Dimension der modernistischen Dialektik von Destruktion und Konstruktion bildet. Und was sich dadurch wie die modaltheoretische Skizze der demiurgischen Variante eines freigesetzten Konstruktivismus liest, ist die Hinführung zur Exposition eines Entfesselungsdispositivs, für das die Gleichwertigkeit von Realität und Fiktion die objektive und die Indifferenz gegen beide die subjektive Voraussetzung ist. Allerdings geht es hier nicht um irgendwelche Fiktionen,



sondern entschieden um jene Fiktionen, die das Vorhandene überbieten, weil sie nicht nur Abwandlungen oder Verbesserungen des Vorhandenen sind, sondern Erfindungen im emphatischen Sinne, also autonome Fiktionen, die das, was ist, für dasjenige hinter sich lassen, was nicht ist, aber sein könnte. Schließlich eröffnen erst autonome Fiktionen die Aussicht, den Menschen zureichend von seinen Bindungen an die Realität zu lösen und die Bedingungen seiner Existenz selbstmächtig zu setzen, um nicht nur „die besten Arten, Mensch zu sein“ durchzuprobieren, sondern auch neue zu „entdecken“, wie Ulrich in seiner Vision der Welt als „Gesamtlaboratorium“ erklärt.<sup>4</sup>

---

## 2 II.

Die fiktionale Gleichwertigkeit von Wirklichkeit und Möglichkeit in Musils Roman korrespondiert mit einer historischen Positivierung des Fiktiven, die es – diesseits der „noch nicht erwachten Absichten Gottes“ – zum entscheidenden Moment macht, das den „Möglichkeitssinn“ bestimmt. Erst dadurch wird er zu einer spezifisch modernen Disposition, das heißt zu einer Disposition, die nicht nur historisch in der Moderne auf den Plan tritt, sondern systematisch auf einer Differenzierung basiert, die für Modernität konstitutiv ist. Schließlich hat das Fiktive erst in der Moderne eine eigene Qualität – und mit dieser allererst eine positive Funktion. „So selbstverständlich es uns erscheinen mag“, hat Hans Robert Jauß erklärt, „das Fiktive als das Nicht-Wirkliche zu bestimmen, es als ein autonomes Gebilde anzusehen und im Gegensatz zur wirklichen Welt zu verstehen, so fern lag der vermeintlich ontologische Gegensatz von Fiktion und Realität noch dem Weltverständnis früherer Epochen.“ Diese gegenwirkliche Autonomie des Fiktiven hat Jauß zwar in einem literaturgeschichtlichen Kontext expliziert, aber er zielt weit über das Ästhetische hinaus auf die Historizität eines allgemeinen „Weltverständnisses“, an dessen Genese die ästhetische Erfahrung allerdings wesentlich beteiligt ist. Vielleicht ist die Rede vom „vermeintlich ontologischen“ Gegensatz von Fiktion und Realität deshalb die entscheidende Spur, die Jauß in dieser Genealogie „der Scheidung von Fiktion und Realität“ legt – eine Spur, die Musils fiktionale Symmetrie von Wirklichkeit und Möglichkeit um einen wichtigen Aspekt erweitert. Denn die systematische Unterscheidung von Fiktion und Realität ist für Jauß trotz der nachgerade kategorialen Selbstverständlichkeit, die sie im neuzeitlichen Weltverständnis erlangt haben mag, zutiefst historisch und alles andere als transhistorisch. „Der literarhistorische Rückblick ergibt, daß

---

<sup>4</sup> Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 152.

für die älteren Literaturen der europäischen Tradition von einer anfänglichen Nichtunterscheidung zwischen Fiktion und Realität, für die Moderne von ihrer etablierten, in mannigfaltiger Hinsicht durchgespielten Trennung auszugehen ist.“ Im Übrigen sei die Nichtunterscheidung von Fiktion und Realität „auf den älteren Literaturstufen“ zugleich „ein Aspekt ihrer für uns befremdlichen Alterität“.<sup>5</sup>

Die Historizität der Differenz von Realität und Fiktion ist allerdings nur das Eine. Ihre konstitutive Reflexivität ist das Andere. Der Begriff der Fiktion wurde nämlich „als Wort und als Sachverhalt unter der Voraussetzung einer Rationalität geläufig, die erst in der modernen Welt freigesetzt worden ist“, wie Dieter Henrich betont hat. „Ob man Fiktionen entlarvte in der Absicht, sie aufzulösen, oder ob man sie rechtfertigte, um ihre Erkenntnis- und Lebenskraft fördernde Leistung zu sichern – beides“, so Henrich, „geschah aus der Bewußtseinsstellung höherer Stufen der Reflexion.“ Was hier entwicklungslogisch klingt – und wie bei Jauß hierarchische Anklänge durch die Stufenmetaphorik nicht vermeidet –, meint freilich eine entschieden transzendentalphilosophische Dimension des Denkens, die eine distanzierte Metareflexion impliziert. Die historische Konstitution des Fiktiven, so könnte man Henrich paraphrasieren, setzt eine Reflexion zweiter Ordnung voraus, in der das Fiktive nicht nur „intern zu voller Deutlichkeit kommen“ und folglich real werden kann, sondern „auch über den Zusammenhang aufgeklärt“ ist, „in dem es“ als Fiktives „eigentlich hervorgeht und fungiert“. Ohne dieses Wissen um die eigene Fiktivität und deren Funktionalität wäre das Fiktive schließlich nicht das kategoriale Andere zum Realen, sondern einfach nur eine andere Realität, deren Evidenz jeden Gedanken daran vereitelt, dass sie das Resultat der Verwirklichung einer Fiktion sein könnte. „Höhere Stufen der Reflektiertheit“, erklärt Henrich in diesem Sinne, „wissen zwischen der inneren Konsequenz eines Verstehenszusammenhangs und dem Kontext ganz anderer Art zu unterscheiden, der ihm vorausliegt und aus dem die Fiktionen hervorgehen, weil sie in ihm einen Funktionswert haben.“<sup>6</sup> Dieser Funktionswert besteht allerdings nicht in den verschiedenen strategischen Bestimmungen, die einzelnen Fiktionen auferlegt werden können, sondern – gleichsam vorgängig – in der schlechterdings unumkehrbaren „Freiheitserfahrung, die dem höheren Wissen, das sich der Rechtfertigung entschlagen hat, zu verdanken ist und der Entlastung aller Formbildung von der Wahrheitsfrage“.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Hans Robert Jauß: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt/Main (1982), S. 294.

<sup>6</sup> Dieter Henrich: „Versuch über Fiktion und Wahrheit“, in: ders., *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999 (1983), S. 139–151, hier S. 139.

<sup>7</sup> Henrich, „Versuch über Fiktion und Wahrheit“, S. 143.

Man mag im Wissen um diesen beinahe überemanzipatorischen Funktionswert des Fiktiven, der nicht zuletzt die Freisetzung des Möglichen aus seinen Bindungen an das Wirkliche legitimiert, nicht nur eine ästhetische, sondern auch eine soziale Attraktivitätsbedingung der Unterscheidung zwischen Realität und Fiktion sehen. Schließlich eröffnet sie überhaupt erst Alternativen zu dem, was ist und setzt im Gegenzug das, was ist, irreversibel kontingent. Man kann in diesem Wissen aber auch ein Moment sehen, das eine Binnendifferenz im Fiktiven selbst markiert, die neben seiner Historizität und neben seiner Reflexivität zum entscheidenden Moment für seine Bedeutung in der Moderne wird. Denn gerade unter dem Aspekt der Gegenwirklichkeit gibt es nicht nur autonome, sondern auch heteronome, nämlich strategisch gebundene und damit extern determinierte Fiktionen. Ihr Inbegriff sind religiöse Zukunftsprojektionen und ihre säkularen Derivate. Zwar ließe sich lange darüber diskutieren, ob religiöse Weltbilder überhaupt Fiktionen sind, aber wenn man ihnen ein Moment des Fiktiven im Sinne einer Gegenwirklichkeit zugesteht, wird man feststellen, dass das Fiktive in ihnen keineswegs autonom – und auf der Ebene des Glaubens auch keineswegs reflexiv – ist, sondern a priori in eine kosmologische oder eschatologische Perspektive eingebunden wird. Der Funktionswert des Fiktiven wird in diesem Fall im Verhältnis zu einer vorgängigen und in der Regel präskriptiven Ordnung der Transzendenz bestimmt. Sehr anders dagegen das Fiktive, das in einer performativen Immanenz entsteht und dessen Funktionswert keiner externen Instanz, sondern allein einem internen Verfahren und einer intern generierten Ordnung verpflichtet ist – einer Ordnung sui generis, wie sie sich nicht nur im autonomen Kunstwerk, sondern auch im wissenschaftlichen Experiment oder aber auch in einer technischen Konstruktion manifestiert, die nicht a priori instrumentell bestimmt und zweckrational finalisiert ist, sondern Denkbarkeits- und Machbarkeitspotentiale ausmisst.

Am Ende ist diese Differenz im Fiktiven, die man als Unterschied von ‚gebundener‘ und ‚freier‘ Fiktivität bestimmen kann, vielleicht der entscheidende Ertrag, der sich aus dem Rekurs auf die „höheren Stufen der Reflektiertheit“ ergibt, weil die Metareflexion, einmal in Gang gesetzt, weder eine externe noch eine interne Grenze anerkennen kann, wie sie der Reflexion erster Ordnung durch ihre Realitätsbindung gesetzt ist. Die Ausfaltung des Fiktiven in die Modalformen einer freien gegenüber einer gebundenen Fiktivität, verweist deshalb nicht nur auf dessen Modernität oder Vormodernität; die Ausfaltung des Fiktiven in diese beiden Modalformen verweist auch auf jene prinzipielle Differenz anthropologischer Weltverhältnisse, die, mit einem Wort von Helmuth Plessner, nicht



nur eine Unvereinbarkeit, sondern eine „absolute Feindschaft“ markiert.<sup>8</sup> Es ist die Differenz zwischen Religion und Kultur, zwischen Glaube und Geist, zwischen einer extern finalisierten Fiktivität und einer Fiktivität, die nicht einmal intern verbindlich finalisiert werden kann, weil sie kein definitives Ziel kennt, sondern jedes erreichte oder auch nur erdachte Ziel durch ein anderes wirkliches oder mögliches Ziel relativiert und am Ende eine Disposition im Denken und Handeln generiert, deren Autonomie unumkehrbar ist, weil sie modalstrukturell garantiert wird.

Diese autonome Fiktivität bestimmt auch den „Möglichkeitssinn“ in Musils „Mann ohne Eigenschaften“ – und zwar in einer sehr spezifischen Weise. Denn der „Möglichkeitssinn“ erschöpft sich nicht in existierenden alternativen Wirklichkeiten, sondern generiert allererst unerhört neue Möglichkeiten, die auch die bestehenden anderen Wirklichkeiten überschreiten. „Es ist die Wirklichkeit, welche die Möglichkeiten weckt, und nichts wäre so verkehrt, wie das zu leugnen“, hatte Musil noch einmal in seiner Erläuterung des „Möglichkeitssinns“ angesetzt. Aber „trotzdem werden es in der Summe oder im Durchschnitt immer die gleichen Möglichkeiten bleiben, die sich wiederholen“. Das kann man so verstehen, dass diese Möglichkeiten nur die immer wieder vollzogene Reproduktion des Bestehenden sind. Man kann es aber auch so verstehen, dass diese immer gleichen Möglichkeiten Effekte einer internen Pluralität der Wirklichkeit eines heterogenen politischen Gemeinwesens wie dem „Kakaniens“, also der österreichisch-ungarischen Monarchie, sind. Alle diese sozialen, kulturellen oder politischen Möglichkeiten stehen trotz ihrer Unterschiede prinzipiell im Horizont der einen Wirklichkeit. Denn Pluralität überschreitet die Wirklichkeit nicht, sondern variiert sie nur. Erst dann, wenn die Wirklichkeit reflexiv im Licht der Differenz von Realität und Fiktion gedeutet wird, weil „ein Mensch kommt, dem eine wirkliche Sache nicht mehr bedeutet als eine gedachte“, entstehen jene Möglichkeiten, die allererst Möglichkeiten im strikten Sinne sind – jene „neuen Möglichkeiten“, die durch diesen Menschen „erweckt“ werden und durch ihn „ihren Sinn und ihre Bestimmung“, also ihre Finalität bekommen.<sup>9</sup> Denn dieser Mensch sieht nicht nur die Möglichkeiten der Wirklichkeit, sondern hat etwas Überschießendes – jenes „Feuer“, jenen „Flug“, jenen „Bauwillen und bewußten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt.“

---

<sup>8</sup> Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Gesammelte Schriften, Bd. IV. Frankfurt/Main 1981 (1928), S. 420.

<sup>9</sup> Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 17 bzw. S. 34.

Vielleicht ist das Utopische nicht nur an dieser Stelle des Romans begrifflich etwas irreführend. Denn jede Utopie zielt auf etwas Bestimmtes. Der „Möglichkeitssinn“ entfaltet sich aber gerade nicht im Bestimmten – seine eigentliche Sphäre ist vielmehr das Unbestimmte, das erst noch seiner Konkretisierung harret, die utopisch sein mag oder nicht, und das am Ende nicht einmal einer Konkretisierung bedarf, um ein möglichkeitsoffenes Weltverhältnis zu begründen, das sich nicht zwingend in utopischen Optionen manifestiert. Dadurch steht der „Möglichkeitssinn“ vollends im Horizont einer modalstrukturellen Besonderheit des neuzeitlichen und vor allem des modernen Denkens, die man als asignifikante Möglichkeitsoffenheit beschreiben kann und die Hans Blumenberg am epochenspezifischen Leitbegriff der „Selbsterhaltung“ als prinzipielle Zieloffenheit erschlossen hat.

„Am Beginn der Neuzeit“, erklärt Blumenberg, „hatte das physikalische Schema der Erhaltung als impersonales *conservari*, als *perseveratio*, sowohl das transitive theologische Modell der scholastischen *conservatio* als auch das organische der *conservatio sui* verdrängt, freilich mit dem schier unüberwindlichen metaphorischen Rest der *vis inertiae*“, dem Beharrungsvermögen, das im Prinzip der Trägheit begründet war. Diese Verdrängung des theologischen und des organischen Erhaltungsmodus habe allerdings nicht nur für die Selbstbegründung, sondern auch für die Selbstkritik der Neuzeit weitreichende Folgen gehabt. Denn „das Resultat dieses Prozesses war seinerseits der Fluchtpunkt neuer Oppositionen geworden“, die das Prinzip der Selbsterhaltung kategorisch ablehnten, weil es weder in den Heilsplan einer „theologischen Eschatologie“ noch in die „organische Gesamtvorstellung“ eines natürlichen Wachstums eingebettet war.<sup>10</sup> Aber das Prinzip der Selbsterhaltung stand nicht nur gegen diese tradierten Finalitäten – das Prinzip der Selbsterhaltung stand vielmehr gegen jede Finalität überhaupt. Und die Provokation bestand nicht nur in seiner theologischen und ontologischen Rückhaltlosigkeit, sondern vor allem in seiner prinzipiellen Unbestimmtheit, aus der eine Finalisierungsoffenheit resultierte, die jede denkbare Finalisierung, die ihm gegeben werden konnte, zuließ und zugleich als kontingente relativierte. Deshalb, so Blumenberg, formulierten weder die theologische Eschatologie noch die romantische Geschichtsphilosophie als Paradigmen der Persistenz traditioneller Erwartungshorizonte die heftigste Kritik der Selbsterhaltung. Erst eine dritte Opposition gegen dieses Prinzip, die aus sich heraus weltanschauliche Epoche machen sollte, weil sie gerade auf selbstmächtige Finalisierungen setzte und

---

<sup>10</sup> Hans Blumenberg: „Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität“, in: Hans Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt/Main 1976 (1970), S. 144–207, hier S. 200 und S. 192.

daher nicht dem Verdacht reaktionärer Retroaktivität ausgesetzt war, sah in der Selbsterhaltung jene „bloße Ökonomie der Resignation am Bestehenden“, die unweigerlich ihre aktiv herbeigeführte, in prinzipieller Negativität begründete kritische „Überbietung“ nach sich ziehen musste.

„Aber aus deren Aspekt“, vor allem aber aus der Radikalität dieser „Opposition zum Prinzip der Selbsterhaltung“, die weder mit einem göttlichen Heilsplan noch mit einer natürlichen Ordnung korrespondiert – auch wenn sie nie ganz mit der funktionellen Struktur dieser Optionen brach – und die mindestens von Nietzsche bis zur Kritischen Theorie reicht, schließt Blumenberg indem er eine neue Fährte legt, „wird nur deutlicher, in welchem Maße intransitive Erhaltungsaussagen der Rationalität der Neuzeit zugrundeliegen.“<sup>11</sup> Das ist die rationalitätsgeschichtliche Pointe, auf die Blumenbergs Argument zusteuert, nämlich der Umstand, dass die „Erhaltungsaussagen“, die die neuzeitliche Rationalität grundieren, im Wesentlichen „intransitiv“, das heißt weder auf bestimmte Objekte noch auf bestimmte Ziele und vielleicht auch nicht auf bestimmte Verfahren ausgerichtet sind. Aussagen sind schließlich genau dann intransitiv, wenn sie kein direktes Objekt haben und wenn sie damit auf abstrakte Denkprozesse und offene Handlungsdispositionen verweisen, in denen es nicht darum geht, bestimmte Zustände herbeizuführen, bestimmte Zwecke zu erfüllen oder bestimmte Ziele zu erreichen, sondern darum, neue Möglichkeiten jenseits bestehender Finalisierungen zu erschließen, zu entfalten und als offene zu sichern.

Blumenberg hat das moralische Problem, das die Zieloffenheit aufwirft, an anderer Stelle am Prozess der Technisierung erläutert. „Unsere ganze Tradition“, erklärt er mit Rekurs bis in die griechische Antike, sei durch die „Forderung“ bestimmt worden, „alles Können im Horizont des Erkennens zu halten, alle Geschicklichkeit nicht aus der begründeten Einsicht zu entlassen, alle Richtigkeit durch die Frage nach der Rechtllichkeit normieren zu lassen“. Skandalös geradezu war deshalb „der Typus der freigesetzten und isolierten ‚Technik‘“, die als reine Fertigkeit und zieloffene Kompetenz, das Resultat „einer Ausbildung“ war, „nach der man nur noch zu wissen brauchte, *wie* man es macht“, nicht aber wozu und warum man es macht.<sup>12</sup> „Technisierung“ wird in dieser technikkritischen Tradition also genau dann zum Problem, wenn sie nicht instrumentell an bestimmte externe Zwecke gebunden ist, wenn sie ihrer eigenen Logik folgt, die eine experimentelle Logik ergebnisoffenen Probedhandelns ist und wenn sie

---

<sup>11</sup> Blumenberg, „Selbsterhaltung und Beharrung“, S. 200.

<sup>12</sup> Hans Blumenberg: „Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie“, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981 (1963/1959), S. 7–54, hier S. 13.

deshalb zur selbstmächtigen Entfaltung menschlicher Fähigkeiten ohne zweckrationale Finalität und ohne außertechnische Kontrolle führt. Das war – und ist noch immer – nicht nur das philosophische, sondern auch das politische und das soziale Problem mit der Technik. Entsprechend lässt sich für das Fiktive sagen, dass es genau dann zum Problem wird, wenn es nicht mehr durch einen sei's auch noch so schwachen Wirklichkeitsbezug kontrolliert wird.

Die Besonderheit neuzeitlicher Selbsterhaltung besteht nun darin, dass sie zwar dem Prinzip der Beharrung gehorcht, dass dieses Prinzip aber dadurch, dass es keine Aktivität präjudiziert, im Gegenzug die dauernde Unruhe endloser Aktivitäten etabliert, die kein verbindliches finales Objekt und keinen verbindlichen finalen Zustand kennen. Das hat Henrich an Thomas Hobbes' politischer Anthropologie erläutert, die das Problem der Selbsterhaltung ins Zentrum der menschlichen Existenz gestellt habe. „Das Wesen des Menschen“, erklärt Henrich den Hobbesschen Gedanken, „ist es, sich der Gefahr der Zerstörung zu widersetzen – es ist Selbsterhaltung. Je mehr der Mensch sich dessen gewiss wird, kräftig sich im Dasein zu behaupten, umso mehr besitzt er, worauf einzig er aus ist. Für dieses Dasein gibt es keinen Ziel- und Ruhepunkt, auf den ein wesentliches Streben gehen könnte“ wie bei Aristoteles, der „von solchen Zielen zu wissen geglaubt“ habe, weil er voraussetzte, dass „jegliches Seiende“ danach strebe, „die ihm eigentümliche Wesensvollkommenheit zu erreichen“, in der „alles Verlangen, alle seine Bewegung zu anderem hin zur Ruhe“ komme. Bei Hobbes sei das Glück dagegen „nicht die Ruhe im Genuß des Zieles, sondern die Freude am stetigen Erfolg, alle gewünschten Dinge zu erlangen“. Das sei überhaupt der Beweis seiner Existenz. Aber das verstetigte Erfolgsverlangen ist ein absolut zieloffenes Moment. Denn die Ziele menschlichen Handelns sind „disparat“. Man kann „sie nicht voraussagen oder nach Rang und Dringlichkeit ordnen. Zum Gefühl seines Lebens gehört es vielmehr, daß immer neue Ziele einander folgen. Denn Leben ist Bewegung, aber nicht Bewegung im Genuß eines Zieles, sondern Bewegung von Ziel zu neuem Ziel.“<sup>13</sup>

Hobbes hat das tatsächlich zu einer Grundlage seiner politischen Philosophie gemacht, indem er die Bewegungsfreiheit zum Kriterium für menschliche Freiheit erklärt hat. Freiheit hat er dabei als „nichts anderes als die Abwesenheit von allem“ bestimmt, „was die Bewegung hindert“. Dem entsprechend habe ein jeder „mehr oder weniger Freiheit, je nachdem er mehr oder weniger Raum zur

---

<sup>13</sup> Dieter Henrich: „Die Grundstruktur der modernen Philosophie“, in: ders., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982 (1976), S. 83–108, hier S. 84.

Bewegung hat“.<sup>14</sup> Hobbes hat die Bewegungsfreiheit als Voraussetzung der bürgerlichen Freiheit unter der Herrschaft des Souveräns konzipiert. Denn dadurch war es möglich, „ein Leben als freier Mensch zu führen, obwohl man in Unterwerfung unter die absolute Souveränität lebt“, wie Quentin Skinner Hobbes’ „Recht auf Freizügigkeit“ erläutert hat.<sup>15</sup> Das Neue an dieser Bestimmung, die Hobbes – ohne die vitalistische Tönung, die Henrich ins Spiel bringt – als absolute Grenze der Herrschaft konzipiert hat, ist ein Freiheitsbegriff, der in der intrinsischen Beweglichkeit des Menschen fundiert ist und mit dem Konzept einer menschlichen Selbstentfaltung korrespondiert, das die staatlichen Maßnahmen der „Sicherheit und Selbsterhaltung“ auf die wirkliche Möglichkeit ausrichtet, „so angenehm zu leben, als es die menschliche Wesensart gestattet“.<sup>16</sup> Die Fülle der anthropologischen Möglichkeiten wird auf diese Weise zum Maßstab eines institutionalisierten politischen Handelns, das seinen allgemeinen Orientierungsrahmen in einer Konzeption der Selbsterhaltung hat, die sich gerade nicht in zielbestimmter Selbstverwirklichung, sondern in zieloffener Selbstentfaltung realisiert.

Gerade dort, wo sich zieloffene Selbstentfaltung prinzipiell von einer zielbestimmten Selbstverwirklichung unterscheidet, wird Intransitivität daher zu einem wesentlichen Moment des modernen Selbst- und Weltverhältnisses. Das ist nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil damit die klassische Konzeption der Möglichkeitsgenese, die im Wesentlichen auf konkrete Pluralisierungseffekte rekurriert, modalstrukturell überstiegen wird. Konkrete Ziel- oder Objektbindungen werden dann nämlich nicht nur durch andere konkrete Ziel- oder Objektbindungen, mit denen sie zugleich konkurrieren, ersetzt und relativiert; sie werden vielmehr gerade durch ihre objektive Austauschbarkeit in einer offenen und gleichsam ungerichteten Disposition der Erwartung abstrahiert. Denn in der Abstraktion, die gleichsam den Phänotyp des Intransitiven bildet, löst sich Pluralität in Asignifikanz auf. Und vielleicht ist es genau diese Asignifikanz, die für die spezifische Dynamik der Moderne, nämlich für ihren experimentellen Produktivismus und zugleich für die kritisch-negatorischen Tendenzen, die sich diesem Produktivismus entgegenstellen, von essenzieller Bedeutung ist. Was man auf diesem Hintergrund als intransitive Fiktivität bezeichnen kann, generiert jedenfalls Fiktionen, die nicht nur die bisherigen religiösen, politischen und sozialen

---

<sup>14</sup> Thomas Hobbes: *Vom Menschen/Vom Bürger* (Elemente der Philosophie II/III). Hamburg 1959 (1642/1658), S. 170.

<sup>15</sup> Quentin Skinner: *Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes’ politische Theorie*. Frankfurt/Main 2008, S. 105.

<sup>16</sup> Hobbes, *Vom Menschen/Vom Bürger*, S. 124 bzw. 206.



Grenzen überschreiten, die dem Fiktiven bis dahin gesetzt wurden – intransitive Fiktivität löst über diese Freisetzung der Fiktion aus ihren bisherigen Bindungen hinaus auch ihre Bindung an das Konkrete, sei dies nun ein Objekt, ein Zweck oder ein Ziel. Intransitive Fiktivität impliziert deshalb immer Abstraktion. Diese Abstraktion ist aber nicht – wie etwa in der abstrakten Malerei der Klassischen Moderne, die dem Prinzip der Repräsentation entspricht – reduktionistisch, sondern maximalistisch, weil sie gerade aus der Asignifikanz jenen Funken neuer Möglichkeiten schlägt, dem das Erreichte nie genug ist und dem das Erlebte nie alles gewesen sein kann, weil es prinzipiell immer den einen Schritt gibt, der über beides hinausführen könnte.

## 2.1 III.

Auch die intransitive Fiktivität artikuliert sich im *Conjunctivus potentialis*. Das führt in Musils Roman dazu, dass seine Handlung – falls hier überhaupt von einer Handlung im narrativen Sinne die Rede sein kann – auf eine endlose Kumulation von Reflexionen reduziert ist, die von rudimentären äußeren Anlässen angestoßen werden. Jede dieser Reflexionen ist das mehr oder weniger ausgearbeitete Modell einer möglichen Wirklichkeit – so, wie „Kakanien“, Musils Konzept der österreichisch-ungarischen Monarchie, Claudio Magris zufolge gerade „kein Mythos war, sondern ein Modell: ein Versuchsmodell des Möglichen und des Verschiedenen“.<sup>17</sup> Jedem dieser Modelle des Möglichen entspricht im Roman ein mehr oder weniger ausführlicher Essay. Diese Essays sind deshalb nicht nur Reflexionen von Gedanken, Sachverhalten und Ereignissen; sie sind auch Experimentalstücke möglicher Wirklichkeiten. Gleichzeitig sind sie aber auch Experimentalstücke, die sich zu einer Theorie des Essays zusammenfügen lassen. Und diese ist wiederum eine Probe auf den Essayismus als Lebensform. Die Disposition der intransitiven Fiktivität bestimmt auf diese Weise nicht nur das tragende Konzept des „Möglichkeitssinns“ in Musils Roman, sie bestimmt auch dessen Prinzip einer nichthierarchischen, gleichsam indifferenten Multiperspektivität, auch wenn sich fast alle diese Perspektiven in Ulrich, dem Mann ohne Eigenschaften, kreuzen, verschränken oder nur aufeinandertreffen. Das erklärt sich nicht zuletzt aus der lebensweltlichen Situation, in der sich Ulrich befindet. Denn sein ausgeprägter „Möglichkeitssinn“ nötigt ihn geradezu, wenigstens probenhalber ein Leben im *Potentialis* zu führen und den „Möglichkeitssinn“

---

<sup>17</sup> Claudio Magris: *Der unauffindbare Sinn. Zur österreichischen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Klagenfurt (1978), S. 12. Vgl. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 34 ff.

zumindest vorübergehend – nämlich während des einen Jahres, für das er sich dank eines kleinen Vermögens „Urlaub von seinem Leben“ genommen hatte, „um eine angemessene Anwendung seiner Fähigkeiten zu suchen“ – zum „Modus der Existenz“ zu machen, also „die eigene Existenz in den Konjunktiv zu transponieren“, wie Schöne erklärt hat.<sup>18</sup>

Sprachlich manifestiert sich der „Möglichkeitssinn“ in Musils Roman auch aus diesem Grund im Modus des Konjunktivs. Methodisch hingegen manifestiert sich der „Möglichkeitssinn“ in der Form des Essays, wodurch seine tentative Bestimmung gerade keine stilistische Spielerei ist, sondern die adäquate rhetorische Figur für die sprachliche Repräsentation dieser intellektuellen Disposition in ihren modellhaften Vergegenwärtigungen. Die Sorgfalt, mit der Musil die einzelnen Facetten dieser Probe auf den Konjunktiv als Lebensform ausfaltet, wird damit zur exemplarischen Realisierung des besonderen Erkenntnismodus, dessen spezifische Form wiederum der Essay bildet. Weil er „in der Folge seiner Abschnitte ein Ding von vielen Seiten nimmt, ohne es ganz zu erfassen“, wie Musil im weiteren Verlauf des Romans in einer Passage über die „Utopie des Essayismus“ erklärt hat, gibt es in ihm nichts Definitives.<sup>19</sup> Die systematische Unvollständigkeit des essayistischen Objektverhältnisses verweist eben auf das Provisorische, Probierende, Modellhafte – und am Ende prinzipiell nur unvollständig Bestimmbare. Das hatte für Ulrich, den „Möglichkeitmenschen“, aber keineswegs etwas Defizitäres, sondern vielmehr etwas überaus Erstrebenswertes: Der Essay konnte nämlich gerade dadurch zum Modell eines experimentellen Objektverhältnisses und vielleicht sogar zur Blaupause einer experimentellen Lebensform werden, dass seine Offenheit nicht für die Vagheit des Ungefähren oder für die Nachlässigkeit des Ungenauen stand, sondern für die relative Exaktheit des prinzipiell nur unscharf Bestimmbaren, das von mehreren und durchaus widerstreitenden Variablen abhängig ist. Ein Essay, hat Musil erklärt, war deshalb „die einmalige und unabänderliche Gestalt, die das innere Leben eines Menschen in einem entscheidenden Gedanken annimmt. Nichts ist dem fremder als die Unverantwortlichkeit und Halfertigkeit der Einfälle, die man Subjektivität nennt, aber auch wahr und falsch, klug und unklug sind keine Begriffe, die sich auf solche Gedanken anwenden lassen, die dennoch Gesetzen unterstehn, die nicht weniger streng sind, als sie zart und unaussprechlich erscheinen“.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Schöne, „Zum Gebrauch des Konjunktivs bei Robert Musil“, S. 296. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 47 und S. 255.

<sup>19</sup> Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 250.

<sup>20</sup> Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 253.

Der Essay wird damit zum Modell einer wünschbaren – und vielleicht idealisierten – Lebensführung in einer Situation, deren historisch-metaphysische Signatur Georg Lukács als „transzendente Obdachlosigkeit“ beschrieben hat und in der der Roman, Lucien Goldmann zufolge, „die Geschichte eines degradierten Suchens (Lukács nennt es ‚dämonisch‘) nach authentischen Werten innerhalb einer Welt“ war, „die ebenfalls, aber in viel größerem Maße und auf ganz andere Weise degradiert ist“.<sup>21</sup> Das trifft zwar auch für Musils Roman zu. Aber die Suche nach „authentischen Werten“ verläuft sich hier buchstäblich im offenen Horizont irreduzibler lebensweltlicher Komplexität. „Alles könnte anders sein – und fast nichts kann ich ändern“, hätte sich Ulrich mit einer pointierten Sentenz von Niklas Luhmann sagen können, dessen Gesellschaftstheorie sich über weite Strecken wie die wissenschaftliche Ausarbeitung von Musils Roman liest.<sup>22</sup> Schließlich lebte der „Mann ohne Eigenschaften“ in einer „Welt von Eigenschaften ohne Mann“, einer Welt „von Erlebnissen, ohne den, der sie erlebt, und es sieht beinahe aus, als ob im Idealfall der Mensch überhaupt nichts mehr privat erleben werde und die freundliche Schwere der persönlichen Verantwortung sich in ein Formelsystem von möglichen Bedeutungen auflösen solle.“ Authentizität konnte es deshalb allenfalls „im ironischen und klaren Bewußtsein“ geben, „im Unauthentischen zu leben“, wie Magris erklärt hat.<sup>23</sup> Aber damit nicht genug: „Wahrscheinlich ist die Auflösung des anthropozentrischen Verhaltens, das den Menschen so lange für den Mittelpunkt des Weltalls gehalten hat, aber nun schon seit Jahrhunderten im Schwenden ist, endlich beim Ich selbst angelangt, denn der Glaube, am Erleben sei das wichtigste, daß man es erlebe, und am Tun, daß man es tue, fängt an, den meisten Menschen als eine Naivität zu erscheinen.“ Musils

---

<sup>21</sup> Georg Lukács: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Darmstadt/Neuwied 1971 (1920), S. 32. Das ist zumindest die eine, die modernistische, auf das individuelle Orientierungsproblem gemünzte Metapher. Lukács war allerdings virtuos genug, auch eine traditionalistische, auf das individuelle Zugehörigkeitsproblem gemünzte Metapher, nämlich „transzendente Heimatlosigkeit“, zu verwenden, wodurch seine These für geradezu entgegengesetzte modernitätskritische Tendenzen angeschlossen wurde (S. 52). Zum mehrfachen modernitätskritischen Kontext von Lukács' These vgl. Makropoulos, „Krise und Kontingenz“, S. 55 ff. Lucien Goldmann: „Einführung in die Probleme einer Soziologie des Romans“, in: ders., *Soziologie des Romans*, Frankfurt/Main 1984 (1964), S. 15–40, hier S. 18.

<sup>22</sup> Niklas Luhmann: „Komplexität und Demokratie“, in: ders., *Politische Planung, Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, Opladen 1971, S. 35–45, hier S. 44.

<sup>23</sup> Magris, *Der unauffindbare Sinn*, S. 13.

Romanheld wusste deshalb, „daß er es gleich nah und weit zu allen Eigenschaften hätte und daß sie ihm alle, ob sie nun die seinen geworden sind oder nicht, in einer sonderbaren Weise gleichgültig sind“.<sup>24</sup>

Man könnte diese Haltung von Ulrich als Blasiertheit in dem Sinne verstehen, den Georg Simmel dem Begriff gegeben hat, nämlich als „Abstumpfung gegen die Unterschiede der Dinge, nicht in dem Sinne, daß sie nicht wahrgenommen würden, wie von dem Stumpfsinnigen, sondern so, daß die Bedeutung und der Wert der Unterschiede der Dinge und damit die Dinge selbst als nichtig empfunden wird. Sie erscheinen dem Blasierten in einer gleichmäßig matten und grauen Tönung, keines wert, dem anderen vorgezogen zu werden.“<sup>25</sup> Aber es ist nicht wirklich Blasiertheit, was Ulrichs Haltung charakterisiert, sondern jene Indifferenz, die angesichts einer komplexen Wirklichkeit zwar lebensweltlich evoziert sein mag, aber am Ende im Wesentlichen eine zutiefst intellektuelle, hochgradig reflektierte Haltung ist. Trotz aller Einsicht in die allmähliche „Auflösung des anthropozentrischen Verhaltens“ und trotz aller Einsicht in die scheinbare Wahllosigkeit möglicher Eigenschaften, hatte er nämlich immerhin den Plan, „ein bedeutender Mensch zu werden“.<sup>26</sup> Allerdings war er „es gewohnt, sich aus natürlichem Trieb und ohne Eitelkeit für das Werkzeug zu einem nicht unbedeutenden Zweck zu halten, den er schon noch rechtzeitig zu erfahren gedachte, und selbst jetzt, in diesem begonnenen Jahr der suchenden Unruhe, nachdem er das steuerlose Treiben seines Lebens eingesehen hatte, stellte sich bald wieder das Gefühl ein, auf dem Wege zu sein, und er gab sich mit seinem Plan gar keine besondere Mühe.“<sup>27</sup>

Wahrscheinlich bohrte genau deshalb manchmal der „Wirklichkeitssinn“ in ihm: „Warum lebte er also unklar und unentschieden“, fragte sich Ulrich, wenn er einmal nicht die Perspektive des „Möglichkeitsmenschen“ einnahm und sein Leben folglich als „steuerloses Treiben“ bezeichnete? „Ohne Zweifel, – sagte er sich – was ihn in eine abgeschiedene und unbenannte Daseinsform bannte, war nichts als der Zwang zu jenem Lösen und Binden der Welt, das man mit einem Wort, dem man nicht gerne allein begegnet, Geist nennt.“ Denn der Geist „bringt durcheinander, löst auf und hängt neu zusammen. Gut und böse, oben und unten sind für ihn nicht skeptisch-relative Vorstellungen, wohl aber Glieder einer Funktion, Werte, die von dem Zusammenhang abhängen, in dem sie sich befinden“.

---

<sup>24</sup> Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 150.

<sup>25</sup> Georg Simmel: „Die Großstädte und das Geistesleben“, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Frankfurt/Main 1995 (1903), S. 116–131, hier S. 121.

<sup>26</sup> Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 35.

<sup>27</sup> Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 151.

Der Geist, so Musil, „anerkennt nichts Unerlaubtes und nichts Erlaubtes, denn alles kann eine Eigenschaft haben, durch die es eines Tages teil hat an einem großen, neuen Zusammenhang. Er haßt heimlich wie den Tod alles, was so tut, als stünde es ein für allemal fest, die großen Ideale und Gesetze und ihren kleinen versteinerten Abdruck, den gefriedeten Charakter. Er hält kein Ding für fest, kein Ich, keine Ordnung; weil unsere Kenntnisse sich mit jedem Tag ändern können, glaubt er an keine Bindung, und alles besitzt den Wert, den es hat, nur bis zum nächsten Akt der Schöpfung, wie ein Gesicht, zu dem man spricht, während es sich mit den Worten verändert.“<sup>28</sup>

Vielleicht ist diese Beschreibung des Geistes und seiner Tätigkeit die entschiedenste Begründung des „Möglichkeitssinns“, weil sie dessen subjektive Voraussetzung, eben die Indifferenz, die nicht nur Ulrichs intellektuellen, sondern weithin auch seinen sozialen Habitus bestimmte, aus einer Distanziertheit herleitet, die keine persönliche Attitüde ist, sondern ein geradezu überpersönlicher „Zwang“. Dieser Zwang ist „der Zwang zu jenem Lösen und Binden der Welt“, durch den die Ordnung der Dinge ein für alle Mal ihre Verbindlichkeit verliert und die „Werte, die von dem Zusammenhang abhängen, in dem sie sich befinden“, vollends zu Konsensformeln für Präferenzen werden, mit denen „nur das Wünschenswerte außer Frage gestellt“ werden soll, wie man mit einer Bemerkung von Luhmann sagen kann.<sup>29</sup> Auf jeden Fall ist diese Beschreibung des Geistes und seiner Tätigkeit aber eine Manifestation der profanen Immanenz so autonomer wie intransitiver Fiktivität, deren destruktiv/konstruktive Funktionslogik, die selbst die dialektischen Einhebungsversuche unterminiert, nichts Unantastbares kennt.

Man kann wahrscheinlich sämtliche Motive in Musils Roman, in denen der „Möglichkeitssinn“ am Werk ist, auf die Zieloffenheit dieser Disposition abbilden – und dadurch am Ende selbst die scheinbare Ziellosigkeit seines Helden revidieren. Denn die Tätigkeit des „Geistes“ ist nicht ziellos, wie es das Handeln einer verwirrten Person oder das Verhalten eines ungesteuert treibenden, also im strikten Sinne „außengeleiteten“ Individuums wäre, wie man mit einem Konzept von David Riesman sagen kann.<sup>30</sup> Sie ist vielmehr bewusst zieloffen – und hat damit ihre selbsteigene Positivität. Sie hat kein definitives Objekt und zielt nicht auf eine definitive Ordnung. Die Tätigkeit des „Geistes“ ist aus diesem Grund auch nicht utopisch, sofern der Begriff der Utopie auf einen idealen

---

<sup>28</sup> Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 153 f.

<sup>29</sup> Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt/Main (2000), S. 150.

<sup>30</sup> David Riesman: *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*. Reinbek 1958 (1950), S. 35 f. u. passim.



Zustand verweist, der weder überboten noch infrage gestellt werden kann, weil hier alle Kontingenzen in der neuen, ebenso geschlossenen wie konkreten Totalität einer unübersteigbar definitiven Wirklichkeit aufgehoben wäre. Deshalb hat der „Möglichkeitssinn“ – auch wenn Musil dies gelegentlich so formuliert – nichts mit Utopien zu tun. Sein ontologischer Ort ist vielmehr jene intransitive Modalstruktur, die sich in den modernen Gesellschaften im Zuge von kompetitiven Prozessen der fortschreitenden Überbietung existierender Wirklichkeiten als Dispositiv der permanenten Optimierung etabliert hat.<sup>31</sup> Dass darin allerdings auch eine Realisierung der Idee der Selbsterhaltung durch Selbstentfaltung steckt, die zu einer ausgesprochen problematischen, nämlich weithin rücksichtslosen Selbstermächtigung werden kann, war Musil bewusst und hat vielleicht mehr als anderes den Titel seines Romans bestimmt: Ulrich ist gerade nicht der „Mann mit vielen Eigenschaften“, der deshalb auch alle Möglichkeiten verwirklichen könnte – Ulrich ist vielmehr der „Mann ohne Eigenschaften“, der tatsächlich keine Möglichkeit verwirklichen kann, weil jede Verwirklichung auch anders ausfallen könnte und deshalb irreduzibel kontingent bliebe. Die Zieloffenheit des „Möglichkeitssinns“ erweist sich damit vollends nicht als ethisches, sondern als logisches Problem. Dem entspricht nicht zuletzt die scheinbar fragmentarische Gestalt von Musils Roman. Denn die funktionelle Logik seines Leitmotivs erzwingt geradezu die Unabschließbarkeit – oder aber den willkürlichen Abschluss – seiner Handlung. Dass Musils Roman kein überzeugendes Ende hat, ist deshalb kein Defizit, sondern der metaphysischen Situation, die er ausfaltet, einfach adäquat.

---

<sup>31</sup> Zur systematischen Unterscheidung von Utopie und Optimierung vgl. Michael Makropoulos: „Grenze, Horizont und moderne Gesellschaft“, in: Bärbel Frischmann/Christian Holtorf (Hg.), *Über den Horizont. Standorte, Grenzen und Perspektiven*, Berlin (2018), S. 39–56, bes. S. 48 ff.