

Karol Sauerland

Musil i filozofia

Sztuka i Filozofia 25, 46-61

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUSIL I FILOZOFIA

Musil bardzo wcześnie zapoznał się z filozofią swoich czasów i uczynił ją przedmiotem refleksji. Nieomal został uniwersyteckim psychologiem i filozofem. Po udanej obronie pracy doktorskiej *Beiträge zur Beurteilung der Lehren Machs*, napisanej u Carla Stumpfa¹, otrzymał propozycję habilitacji od Alexiusa Meinonga, założyciela pierwszego austriackiego laboratorium eksperymentalnej psychologii w Grazu. Musil nie przyjął jednak oferty. Aż do lat trzydziestych nie wiedział, czy było to dobre posunięcie. Z dzisiejszej perspektywy, możemy jednak przyjąć, że dokonał dobrego wyboru, ponieważ jako Privatdozent, a nawet jako profesor nie mógłby poświęcić swojej energii literackiej twórczości, która miała skądinąd filozoficzny charakter.

Wielu interpretatorów usiłuje odczytywać poglądy Musila zawarte w esejach i rozprawach z pierwszego i drugiego dziesięciolecia w duchu humanistycznym. Z naukami humanistycznymi łączy go dualistyczne myślenie i pozytywna ocena irracjonalności. Musil uwielbia polaryzacje. Na jednym biegunie znajdują się technika, to, co systematyczne, ścisłe, trwałe, powtarzalne, zasada przyczynowo-skutkowa i rozum, a właściwie intelekt, na drugim przeżycie, dusza, to, co niejasne, nietrwałe, jednorazowe, motywacja i doświadczenie życiowe. Naturalnie przychodzą tutaj na myśl tacy filozofowie, jak Dilthey², Spengler, Klages oraz inni, którzy dzielili proces poznawczy na dwa wykluczające się szeregi, przy czym pierwszy łączyli ze społeczeństwem masowym, które myśli mechanicznie i materialistycznie, czyli z cywilizacją, a drugi z autentyczną kulturą, która odpowiada prawdziwej wewnętrznej potrzebie.

Pomimo tego oraz innych podobieństw z poglądami i sposobami postępowania Diltheya oraz tych, którzy podawali się za jego uczniów, wspomniana klasyfikacja nie wydaje się zadowalająca. Na szczęście istnieją też różnice. Prawdopodobnie najważniejsza z nich tkwi w tym, że

¹ Drugim recenzentem był Alois Riehl.

² Robert Musil przytacza dwa razy Diltheya w swoich dziennikach, z tego wynika, że przeczytał jego *Analyse des Menschen im 16. Jahrhundert*. Ale można również wyjść od tego, że Musil znał również inne dzieła Diltheya.

Musil w swoich rozważaniach nad człowiekiem i jego rolą w społeczeństwie zawsze próbował uwzględniać wyniki nauk ścisłych. W końcu nie przez przypadek stworzył postać Ulricha, byłego matematyka, który nie wiedział, co ma począć z matematycznymi formułami w kwestii ludzkiego życia. Jednakże również tutaj musimy wskazać na pewne podobieństwa do poglądów tak zwanych nauk humanistycznych, które utrzymują, że nauki ścisłe nie są w stanie uchwycić historyczno-społecznych zjawisk, a w najlepszym wypadku okazują się pomocne przy ich badaniu. Jednak wierzy się raczej znawcy nauk ścisłych, to jest Musilowi, aniżeli tym, którzy konstatują to bez rzeczywistej wiedzy. Musil, który wiedział o dyletantyzmie humanistów, z zamiłowaniem wykorzystywał przewagę nad nimi, podkreślając swoją matematyczno-przyrodniczą wiedzę, jak możemy to prześledzić przy okazji omówienia poczytnej wówczas książki Oswalda Spenglera *Untergang des Abendlandes*. Musil wskazuje tam między innymi na wiele bezsensownych stwierdzeń dotyczących matematycznych zależności. Mimo to próbuje on poważnie potraktować idee Spenglera. I kiedy na końcu swojej recenzji pisze: „A Oswaldowi Spenglerowi obwieszczę publicznie i jako oznakę miłości, że inni pisarze wyłącznie dlatego nie popełniają tylu błędów, gdyż nie posiadają rozpiętości sięgającej obydwu brzegów”, to nie to jest wyraz ironii. Jednakże Musil nie odmawia sobie ponownego wyłożenia własnej teorii ratioidów i nie-ratioidów. W sferze ratioidów ma się do czynienia z tym, co trwałe, chociaż, jak stwierdza w swoim *Skizze der Erkenntnis des Dichters des Dichters* z 1918 r., również tutaj wszystko chwieje się u samych podstaw: „najgłębsze fundamenty matematyki nie są logicznie pewne, prawa matematyki obowiązują tylko w przybliżeniu, a gwiazdy poruszają się w układzie współrzędnych, który nigdzie nie istnieje”³. Ale ta okoliczność nie niepokoi go szczególnie. Nie stanowi ona dla niego punktu wyjścia dla idei, które mogłyby przypominać współczesną teorię chaosu. Musil jest zafascynowany tym, co sam określa mianem „nie-ratioidu”, którego podstawę istnienia stanowi fakt, że człowiek „nie jest tylko intelektem”, lecz również „wołą, uczuciem, nieświadomością, a często tylko ulotną faktycznością, jak wędrówka chmur po niebie”⁴. Nie-ratioidu nie można przekazać jak normalnej wiedzy, wymaga on bowiem „takiego samego stanu duchowego” pomiędzy nadawcą i odbiorcą, co jednak nie jest możliwe, ponieważ istnieją najwyżej podobne, nigdy zaś identyczne stany duchowe. Z tego powodu ulega on zmianie w przekazie od osoby do osoby, czy z pokolenia na pokolenie. Nie-ratioid jest zatem niestały

³ R. Musil, *Gesammelte Werke*, Reibek bei Hamburg 1978, t. 8, s. 1027.

⁴ *Ibidem*, s. 1057.

nie tylko sam w sobie, lecz na skutek „niestałego, zmiennego przekazu”, niestały jest również w postaci wiedzy.

W sferze nie-ratiooidu zawodzą wszystkie przyrodnicze metody, ponieważ nie ma tam nic takiego, jak trwałe fakty. Musil mówi o przeżyciach, które wykazują fluktuacyjny charakter. Udział intelektu w ich zrozumieniu jest nieznaczny, podczas gdy udział „współodczuwania, współczucia wielki”. W tym kontekście Musil cytuje z uznaniem Spenglera, między innymi stwierdzenie, że „prawdziwy historyk” patrzy „jak coś się staje”. Przeżywa „jeszcze raz powstawanie w rysach patrzącego”. To, co Spengler określił jako różnicę między oglądem i poznaniem, Musil nazywa „różnicą między przyczynowością i motywacją”. Przyczynowość szuka „reguł w regularności”, konstatuje to, „co zawsze czuje się związane”; motywacja czyni „zrozumiałym motyw, kiedy wyzwala impuls do podobnego działania, czucia i myślenia”⁵. Na rozróżnieniu przyczynowości i motywacji ufundowane jest również „rozróżnienie naukowego i życiowego doświadczenia”.

To rozróżnienie nauk humanistycznych i przyrodniczych znowu przypomina nam szkołę Diltheya. Te ostatnie zajmują się ludzkim życiem, rozumianym jako zjawisko o charakterze społeczno-historycznym, przy czym nie usiłują uchwycić go w abstrakcyjny sposób w formie prawidłowości i reguł, lecz bezpośrednio w relacji do naszych doświadczeń życiowych i przeżyć. W naukach humanistycznych nie próbuje się zatem, jak w naukach przyrodniczych, wykluczać badającego podmiotu, wręcz przeciwnie, podmiot pojmuje historię i społeczeństwo, rozumiejąc własne Ja, własne doświadczenia, ponieważ, według Diltheya, to, co obce, rozumiane jest zawsze poprzez to, co własne, poprzez poszerzenie własnych doświadczeń⁶. Musil widzi rzeczy podobnie. Wprowadza jednak myśl, której Dilthey nie tylko nie akceptuje, lecz zaciekle zwalcza, a mianowicie tę, jaką znajdujemy u Windelbanda⁷: nauki przyrodnicze poszukują prawidłowości, podczas gdy nauki humanistyczne zajmują się tym, co poje-

⁵ Ibidem, s. 1052. „Motywacja czyni motyw zrozumiałym” nie jest zapewne zbyt szczęśliwym sformulowaniem.

⁶ Gadamer polemizuje z Diltheyem: „Poszerzenie naszego Ja, skazanego na zamknięcie w przeżywaniu, nie leży w gestii suwerennego myślenia, jak sądzi Dilthey, lecz wynika ze spotkania tego, co niezrozumiałe”. (*Kleine Schriften I*, Tübingen 1967, s. 9). Odnośnie do tej problematyki porównaj również: K. Sauerland, *Dilthey's Erlebnisbegriff. Entstehung, Glanzzeit und Verkümmern eines literaturhistorischen Begriffs*, Berlin–New York 1972.

⁷ W dziennikach Musila Windelband pojawia się tylko raz. Maż Agaty, czyli profesor Hagauer, cytuje w swojej książce *Mach, Windelband und Wundt* (R. Musil, *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, wyd. A. Frisé, Hamburg 1955, s. 255). Odnosi się wrażenie, że Windelband zaczyna już przynależać do upadłej kultury.

dyncze, jednorazowe, niepowtarzalne. Są one monotetyczne, a nie ideograficzne, nie są naukami prawa lecz wydarzenia⁸.

Dilthey porzucił te myśli, ponieważ sądził, że również nauki humanistyczne poszukują „regularnych form” [Gleichförmigkeiten], jak to nazywał. Również one posługują się ogólnymi pojęciami, takim jak typ, reprezentacja, epoka, etc. Badań dotyczących tego, co jednostkowe, Dilthey nie zaliczał do nauk.

W sporze między Diltheyem i Windelbandem Musil wzięłby prawdopodobnie stronę tego ostatniego, ponieważ jego zdaniem w „społeczno-historycznej rzeczywistości” i życiu nie da się ustalić jakichkolwiek ogólnych reguł i powszechnie obowiązujących prawd, ponadto obszary te są nieprzeniknione. Dlatego też należy szukać również nowych metod. Trzeba iść w kierunku, który on już wskazał: na miejsce „skostniałego pojęcia” musi wkroczyć „pulsujące wyobrażenie”, na miejsce utożsamienia analogie, prawdy – prawdopodobieństwo, własności – nieokreśloność normalnego stanu – to, co inne⁹. Postępowanie nie powinno być już systematyczne, lecz twórcze.

Rzeczą zdumiewającą jest fakt, że Musil pomimo bliskości swych poglądów z założeniami fenomenologii, z którą zetknął się za pośrednictwem swojego nauczyciela Stumpf, utrzymującego ścisły związek z Brentanem, a również dzięki lekturze pism Husserlowskich (przede wszystkim *Badań logicznych*, które zadedykowane są Stumpfowi), problematykę intencjonalności postrzegał jedynie w ograniczonym zakresie¹⁰. Pytanie, w jaki sposób odnoszą się do siebie obydwie obszary faktów, obydwie „stany”, niewiele go interesowało. Dla niego przedstawiały one dwa oddzielne obszary, przy czym, za Stumpfem, usiłował możliwie daleko przesunąć granicę nie-ratioidu¹¹. Ponieważ Musil nie uwzględnia problematyki intencjonalności, może o nie-ratioidzie powiedzieć, że świat nie jest w nim przeżywany jako rezultat przedmiotowych relacji, lecz jako następstwo przeżyć odnoszących się do Ja¹². Znowu brzmi to bardzo

⁸ Porównaj mowę rektorską Wilhelma Windelbanda z 1894 r.

⁹ R. Musil, *Gesammelte Werke*, op. cit., t. 8, s. 1050, jak s. 1153 f.

¹⁰ Por.: H.-W. Schaffnit, *Mimesis als Problem. Studien zu einem ästhetischen Begriff der Dichtung aus Anlaß Robert Musils*, Berlin 1971, s. 70.

¹¹ „Jeśli uczucie miałooby gdziekolwiek zająć miejsce zimnego badania, to jedynie na granicach wiedzy, a granice te, podobnie jak każde inne, powinny zostać możliwie daleko przesunięte”, pisze Stumpf w swojej berlińskiej mowie rektorskiej z 1907 r. (w:) C. Stumpf, *Philosophische Reden und Vorträge*, Leipzig 1910.

¹² Tb 682.

w duchu Diltheya, jakkolwiek nie znajdziemy u niego przymiotnika „odnoszący się do Ja”[ichhaft]. „Ja” nie było wówczas jeszcze pojęciem wątpliwym.

Ze zrozumiałych względów Musil postrzega w poezji dziedzinę w szczególności predestynowaną, jak sam to określa, do opisu nie-ratioïdu, tego, co jednorazowe, wyjątkowe¹³. Poza tym można wykazać w niej możliwości, które stoją lub stały przed każdym z nas. Rzeczywistość nigdy nie jest dana jako coś stałego, lecz zawsze jako coś, co zostało przez nas ukształtowane. Na marginesie należy zauważyć, że to, co Musil formułuje jako *positivum*, Lyotard określa jako *negativum*, pisząc, iż wraz z każdym podjętym działaniem skazujemy niezliczone możliwości na bycie nie-możliwościami lub już-nie-możliwościami. Lyotard łączy to z niesprawiedliwością, jakiej doznaje to, co wypędzone, co już jest nieistniejące¹⁴. Musil nie zna jednakże myślenia, które interesuje się przede wszystkim ofiarami, względnie przedmiotem ofiary. On sądzi ponadto, że wszystko mogłoby przebiegać również inaczej. Nic nie musi być takie, jakie jest. Jak wiadomo, Musil radykalizuje tę ideę do twierdzenia, które nazywa *conjunctivus potentialis*: Bóg, tworząc świat, pomyślał, że równie dobrze może stworzyć inną jego postać.

Ktoś, kto posiada wiedzę o możliwościach, nie powinien tak długo jak to możliwe podejmować decyzji, aby nie blokować dalszej drogi otwartej w różnych kierunkach. Opowiadanie się za odpuszczeniem sobie [Seinlassen] brzmi bardzo nowocześnie, a jeśli kto woli – ponowocześnie. Dzisiaj liczba Ulrichów, tzn. tych, którzy nie chcą być ludźmi rzeczywistości [Wirklichkeitsmenschen], którzy biorą urlop lub quasi-urlop od życia, z pewnością wzrosła, ale przyczyną tego nie jest już prawdopodobnie beztraska radość z eksperymentowania, jak miało to miejsce w przypadku Ulricha, a w znacznej mierze również Musila, lecz głębokie przeżalenie z powodu następstw, jakie pociągały lub pociągają za sobą działania rzeczywistych ludzi.

Zainteresowanie Musila eksperymentowaniem w życiu wiązano słusznie z Nietzschem, ale nikt w znanej mi literaturze nie wskazał na to, że

¹³ Również Windelband konstatuje pokrewieństwo humanisty i poety. W swojej mowie rektorskiej mówi, co następuje: „historyk ma za zadanie ożywić dla idealnej terażniejszości jakiś twór przeszłości w całym jego indywidualnym ukształtowaniu. Odnośnie tego, co było rzeczywiste ma wykonać podobne zadanie jak poeta wobec tego, co istnieje w jego fantazji. W tym tkwi pokrewieństwo historycznej i estetycznej twórczości oraz dyscyplin historycznych i tych, które przynależą do belles lettres”.

¹⁴ Porównaj: J.-F. Lyotard, *Der/das Überlebende*, *Heidelberger Jahrbücher*, t. 33, 1989.

Musil czytał Nietzschego w sposób, który znalazł uznanie dopiero kilka dziesięcioleci później, kiedy normą stało się mówienie o eksperymentalnej filozofii Nietzschego¹⁵. Musil nie odczytałby tak nowatorsko Nietzschego, jeśliby nie miał spojrzenia przyrodoznawcy, które wyraża się w otwartości na eksperyment, w gotowości do innego uporządkowania rzeczy.

Jednocześnie należy tutaj przytoczyć Macha pojęcie eksperymentu myślowego, który przeciwstawia on w *Erkenntnis und Irrtum* fizycznemu eksperymentowi. Mach pisze tam, że eksperyment myślowy dokonywany jest w znacznej mierze na wyższym intelektualnym poziomie.

„Projektant, budowniczy zamków na lodzie, powieściopisarz, poeta społecznych lub technicznych utopii eksperymentuje w myślach. Ale również solidny kupiec, poważny wynalazca lub badacz czynią to samo. Wszyscy wyobrażają sobie okoliczności i z wyobrażeniem tym łączą oczekiwanie, przewidywanie pewnych następstw; dokonują eksperymentu myślowego”¹⁶.

Za pomocą pojęcia eksperymentu myślowego Musil odstępuje znacznie od charakterystycznego dla nauk humanistycznych dualizmu. Pozostaje jednak jego więźniem, kiedy w konstelacjach diskutowanych zgodnie z eksperymentatorskimi punktami widzenia myśli dualistycznie, kiedy przeciwstawia ducha pojedynczemu działaniu, przypadkowi, jakby powiedział Wittgenstein.

Po stronie pojęcia eksperymentu można by jeszcze umieścić pojęcie funkcji, które zaczęło odgrywać ważną rolę w matematyce i fizyce owego czasu. Musil wskazuje na nie w swojej dysertacji. Mach sądził, że dzięki pojęciu funkcji da się lepiej przedstawić wzajemną zależność elementów występujących w zdarzeniu, aniżeli za pomocą takich pojęć, jak przyczynowość lub substancjalność¹⁷. Musil wypróbowuje tę perspektywę w *Człowieku bez właściwości* i dochodzi, jak mi się zdaje, do przekonujących wyników.

¹⁵ Tymczasem idea ta znalazła oddźwięk w tytule. Mam na myśli książkę Friedricha H. Kaulbacha *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln–Wien 1980. Reinhart Maurer dyskutuje tę ideę w odniesieniu do współczesności w swoim artykule „Nietzsche und das Experimentelle” (w:) *Zur Aktualität Nietzsches*, wyd. M. Djurić, J. Simon, t. 1, Würzburg 1984, s. 7–28.

¹⁶ E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig 1917, s. 186.

¹⁷ R. Musil, *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs und Studien zur Technik und Psychotechnik*, Reinbek bei Hamburg 1980, 71 in. Musil powołuje się tutaj przede wszystkim na Macha *Erkenntnis und Irrtum*, op. cit.

Dilthey posługuje się pojęciem struktury, by dokładniej określić relacje pomiędzy faktami, elementami, a całością. Pojęcie to jest jednak mniej dynamiczne i nowatorskie, aniżeli kategoria funkcji, ponieważ zakłada istnienie dojrzałej, skoncentrowanej na sobie całości. Dzięki Machowi Musil nie ufa temu-co-skoncentrowane-na-sobie, chociaż jego dysertacja prezentuje ostre, nieomal opryskliwe odrzucenie brzmiącego postmodernistycznie przekonania Macha, zgodnie z którym nauka jest tylko konstrukcją (w anglojęzycznej tradycji mówi się o konstrukcie). Kiedy w swojej pracy doktorskiej Musil cytuje Macha, który utrzymuje, że wprawdzie nauka mówi o „masie, sile, o stanie cieplnym itp., «jednakże nie należy pod tymi pojęciami rozumieć nic innego, aniżeli całość zachowania, które daje się przewidzieć na podstawie doświadczenia». Nadaje się temu nazwę lub łączy się z tym obraz, ale przez to nie osiągnie się nic więcej aniżeli reprezentację znanych procesów. Nie da się niczego wywieść ani wywnioskować, o czym nie pouczaloby już doświadczenie”¹⁸, to brzmi to tak, jak gdyby w miejsce masy, siły etc. podstawił on później pojęcia własności i charakteru, z których również nie da się wywieść nic więcej, aniżeli to, co wcześniej się w nie włożyło. A czytelnikowi *Człowieka bez właściwości* znajome wyda się zdanie, że w „rzeczywistości nie zachodzą dokładne powtórzenia identycznych przypadków”. Podobnie jak cytat z *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* Macha: Jeśli „mówmy o przyczynie i skutku, to samowolnie wydobywamy te momenty, na których związek musimy zwracać uwagę, kiedy rekonstruujemy zdarzenie w ważnym dla nas kierunku. W naturze nie istnieje ani przyczyna, ani skutek. Przyroda jest niepowtarzalna. Powtórzenia identycznych przypadków, w których A byłoby zawsze połączone z B, a zatem identyczne następstwa w tych samych warunkach, a zatem istota związku przyczyny i skutku, istnieją jedynie w abstrakcji, którą posługujemy się, odtwarzając zdarzenia”¹⁹.

W przełożeniu na refleksję Musila znaczyłoby to, że przyczyna i skutek istnieją w **ludzkiej** naturze jedynie w postaci abstrakcji, którą posługujemy się dla odtworzenia zdarzeń. Jednakże w projekcie eseju „Der deutsche Mensch als Symptom” z 1923 r. Musil powiada, że filozofia współczesna pozostała w tyle za faktami, co doprowadziło do przekonania, że „fakty są antyfilozoficzne”, po czym następuje godne uwagi zdanie: „one są po prostu niejednolite”. I akurat na tym polega ich filozoficzność²⁰.

¹⁸ R. Musil, *Beitrag zur Beurteilung...*, op. cit., s. 76.

¹⁹ Ibidem, s. 68.

²⁰ R. Musil, *Gesammelte Werke*, op. cit., t. 8, s. 1359.

Musil ma oczywiście problemy z tą niejednorodnością. Ideę Macha, że ludzie – nawet naukowcy – kierują się nawykami i dopasowują fakty, o tyle, o ile to możliwe, do starych poglądów, może on podzielać jedynie w ograniczonym stopniu, ponieważ w dziedzinie nauk ścisłych trzyma się starego stanowiska, że w samych faktach tkwią „konieczności”, czytaj spłot przyczynowo-skutkowy, względnie prawa. Prawa te nie są dla niego zdeterminowane ani metafizycznie, ani kulturowo-historycznie, ani naukowo-historycznie. Musil jest daleki od krytyki ukrytych metafizycznych bądź innych założeń nauk przyrodniczych. Fakt, że krytyka Macha poruszała się w tym kierunku, całkowicie uszedł jego uwadze. Z drugiej strony, Musil wie, że w życiu, które stanowi dla niego rzeczywistość faktów, jest niezwykle trudno ustalić zamknięte w sobie całości. Nawet Ja rozpada się na wiele części, ponieważ każdy musi poruszać się w różnych zamkniętych w sobie obszarach: w obrębie narodu, grupy zawodowej, pokolenia, klasy, grupy społecznej etc., na skutek czego musi za każdym razem odgrywać inne role, które mogą sobie nawzajem zaprzeczać. Człowiek rozwija przy tym, zazwyczaj nieświadomie, niebywałą zręczność w pokonywaniu sprzeczności, w zaklejaniu pęknięć, co jednak w żadnej mierze nie jest rzeczą prostą, ponieważ zawsze wychodzi na jaw coś, co Musil nazwie ogólnie elementem subiektywnym, irracjonalnym. Jednakże nie uwzględnia on możliwości, że wymagania stawiane człowiekowi w różnych obszarach mogłyby się wzajemnie krzyżować.

Znacznie większą niejednorodność napotyka się w obszarze myślenia, ponieważ myślenie jest z jednej strony procesem, a z drugiej istnieje jako gotowy produkt. W notatce z 1906 r. Musil podkreśla dodatkowo jego procesualność: „Myśl nie jest czymś, co rozpatruje wewnętrzne zdarzenie, lecz sama jest tym zdarzeniem. – To nie myślimy o czymś, lecz coś myśli w nas. Myśl nie polega na tym, że widzimy jasno coś, co się w nas rozwinęło, lecz na tym, że wewnętrzny rozwój dotarł aż do tego jasnego regionu. Na tym polega życie myśli; ona sama jest przypadkowa, jest symbolem, tzn. może być martwa tak często, jak tylko staje się końcowym członem wewnętrznego rozwoju, kiedy towarzyszy jej uczucie spełnienia i pewności”²¹.

W *Człowieku bez właściwości* narrator wskazuje nie tylko na procesualność, ale również na wynik [myślenia], którego nie porównuje już z czymś martwym, lecz z wytworem, który wyzwolił się od myślącego podmiotu: Jak długo myślimy, tak długo znajdujemy się w „żałosnym

²¹ R. Musil, *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, op. cit., s. 79.

stanie”, a kiedy myślenie jest gotowe, „nie ma już ono formy myśli, w której się coś przeżywa, lecz przybiera formę przedmiotu myśli, a ten jest niestety bezosobowy, ponieważ w tym przypadku myśl jest zwrócona na zewnątrz, skierowana ku światu”. Po tym następuje piękne zdanie. „W przypadku myślącego człowieka, nie można, że tak powiem, uchwycić momentu [zawartego] pomiędzy czynnikiem osobowym i nieosobowym, dlatego też myślenie wprawia pisarzy w zakłopotanie, którego chętnie unikają”.

Aby podkreślić, że narratora, z którym się tutaj w znacznym stopniu utożsamia, nie należy zaliczać do tego rodzaju pisarzy, Musil zaczyna kolejny ustęp następującymi słowami: „Ale człowiek bez właściwości jednak rozmyślał”. Rozpoznał przy tym, że myślenie „nie było żadną osobistą sprawą”, ponieważ wszystkie pojęcia, wszystkie słowa pochodzą z nieosobowej sfery i każdy łączy z nimi inne wyobrażenie, tak iż należy się dziwić, jak w ogóle możemy się porozumiewać. Czynnikiem nieosobowym przenika do myślenia z jednej strony przez język, a z drugiej poprzez to, że myślimy w pewnym sensie dialogicznie. Dzieje się tak, kiedy włączamy do naszego myślenia wyobrażenie drugiej osoby, która wytwarza je w trakcie słuchania danego słowa. To wszystko powoduje, że „człowiek, jeśli tylko trochę pomyśli, popada do pewnego stopnia w dość nieprzyzwoite towarzystwo”²². Opinia ta nie ma charakteru oceny, lecz powinniśmy przyjąć ją do wiadomości jako godną uwagi wskazówkę.

Czynnikiem nieosobowym w myśleniu zaakcentował już Nietzsche, stwierdzając, że nie powinniśmy mówić „ja myślę”, lecz tylko „ono myśli” we mnie. W języku postmodernizmu mogłoby to brzmieć: Ja ulega decentracji ze strony myślenia.

Lacan przekształcił nietzscheańskie „ono myśli” w „ono mówi”, a rozumiał przez to fakt, że podmiot jest przeniknięty językiem. Dla Lacana mówienie ma większe znaczenie, aniżeli to, co wypowiedziane, wyartykułowane, ponieważ dochodzimy do siebie wyłącznie poprzez nieskończony dialog, chociaż stale mówimy, nie rozumiejąc siebie (tym ostatnim spostrzeżeniem nieustannie dzieli się Ulrich). Musil jeszcze nie widzi tego w ten sposób. Jego Ulrich nieustannie poszukuje wyników w myśleniu i mówieniu, w gotowych myślach lub też – w sensie przytoczonego cytatu – w tym, co pomyślane, co powiedziane, które da się zaklasyfikować jak poprawne lub fałszywe.

²² R. Musil, *Gesammelte Werke*, op. cit., t. 1, s. 113.

Niosobowe będą również przeżycia, które, zdaniem Musila, przeniknęły do mediów i teatru, gdzie prezentowane są widzowi tak, jak gdyby przytrafiły się jemu samemu. W ten oto sposób wierzy się na koniec, że jest to halucynacja, coś z drugiej ręki. W tym sensie w słynnym 39. rozdziale *Człowieka bez właściwości* czytamy:

„Prawdopodobnie unieważnienie zanikającej od stuleci, antropocentrycznej postawy, zgodnie z którą człowiek stanowi centrum świata, dotknęło wreszcie samego ja, ponieważ wiara, że w przeżywaniu najważniejsze jest to, że ja przeżywa, a w działaniu to, że ono działa, zaczyna większości ludzi jawić się jako naiwność”²³.

Powyższe zdania znajdują się w rozdziale *Człowiek bez właściwości składa się z właściwości bez człowieka*. Właściwości usamodzielniają się, wychodzą, jak to kiedyś Mach powiedział o wrażeniach, „samotnie na spacer”.

Można to również inaczej wyrazić: własności są czymś pierwotnym wobec tego, który sądzi, że je posiada. Faktycznie dysponujemy pojęciem określonej właściwości, zanim poznamy jej nosiciela. Obchodzimy się z pojęciami tak, jak zilustrował to Nietzsche w *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, gdzie wyjaśnia, że pojęcie powstaje przez zrównanie tego, co nierówne. Używając bezpośredniej aluzji do Leibniza, Nietzsche kontynuuje wywód:

„Tak więc choć jeden liść na pewno nigdy nie jest zupełnie identyczny z innym, to pojęcie liścia ukształtowane przez abstrahowanie od tych indywidualnych różnic, przez zapomnienie o tym, co je różni, rodzi teraz wyobrażenie, jakoby w przyrodzie oprócz liści istniało jeszcze coś w postaci «liścia», jakaś praforma, na wzór której wszystkie liście zbudowano, nakreślono, wykrojono, zabarwiono, pofałdowano, przemałowano, ale niewprawnymi rękami, w rezultacie czego żaden egzemplarz nie wypadł poprawnie i należyćie jako wierny obraz praformy. Nazywamy człowieka uczciwym. Pytamy: dlaczego postąpił dziś tak uczciwie? Nasza odpowiedź zwykle brzmi: z powodu swej uczciwości. Uczciwości! To oznacza znowu: liść jest przyczyną liści. Nie wiemy przecież nic o żadnej istotowej jakości imieniem „uczciwość”, znamy natomiast liczne zindywidualizowane, a więc zróżnicowane postęпки, które upodobniamy do siebie, odrzucając to, co niepodobne, i określamy jako postęпки uczciwe; w końcu tworzymy z nich pewną *qualitas occulta* imieniem «uczciwość»”²⁴.

²³ Op. cit., s. 150.

²⁴ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków 1993, s. 188.

Musil nie myślał tak radykalnie nominalistycznie w średniowiecznym znaczeniu, aczkolwiek nominalizmowi nie odmawiał częściowej słuszności, co możemy zauważyć w notatce sporządzonej przy okazji lektury Husserla z 1906 r.²⁵ Jednakże skłonność [ein Überschwenken] do nominalizmu pozbawiłaby go możliwości opisu nie-ratioïdu, chociaż jego sposób przedstawienia nie byłby do pomyślenia bez *skepsis* wobec realizmu – znowu w rozumieniu średniowiecznym.

A kiedy Musil przeciwstawia wyjątek temu, co stałe, to jest to również ustępstwo na rzecz nominalizmu. Wyjątek żąda, by ująć go jak konkretny liść: tak, jak jest pofałdowany, jaką ma barwę, jak usytuowane są plamki etc. Musil pokazuje coś przeciwnego – że ludzie nie są w stanie uwolnić się od pojęć. Aby w ogóle móc zrozumieć wyjątek, należy odwołać się do nakazów moralności i wielu reguł. Fakt ten czyni zrozumiałym sąd Ulricha, że „najbardziej moralna ze wszystkich zasad brzmi: wyjątek potwierdza regułę”²⁶. Jednocześnie Musil pokazuje na przykładzie swoich postaci w *Człowieku bez właściwości*, że działają one w taki, a nie inny sposób, ponieważ podporządkowują się ogólnemu wyobrażeniu o tym, co sprawiedliwe, dobre, patriotyczne etc. – źle dzieje się wówczas, gdy krzyżują się ze sobą dwa takie wyobrażenia. – a protagoniści wierzą niezmiennie, że, aby osiągnąć wewnętrzny spokój, muszą podporządkować to, co nadzwyczajne, jakiemuś trwałemu pogładowi. W głębi serca marzą o świecie bez rys, a przede wszystkim bez zagrożeń. Taki stan zdaje się istnieć wówczas, gdy zjawia się właściwa nazwa. „Kiedy przez przypadek wiedział jakiej użyć nazwy, czytamy w *Człowieku bez właściwości*, to było to wybawienie od morza nieskończoności (...)

²⁵ Patrz: R. Musil, *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, op. cit., s. 103. Musil pisze tam: „Jednakże w jednym punkcie słuszność leży po stronie nominalizmu. A mianowicie: jeśli wypowiadam myśli w formie zdania, to nie myślę oddzielnie intencji każdego słowa, lecz mam jedynie półświadomą intencję całości zdania, a słowa nasuwają się mi (świadomości) mechanicznie. Intencja może nawet być nieświadomie zakładana, ale słowa pojawiają się często same z siebie i niejako na próbę, często poprawiane, [intencja] rozwija się w nich i poprzez nie w intencję zdaniową. – Słowo potrzebuje uzupełnienia w zdaniu, zdanie w okresie, okres w całości. Jest to całościowy związek wrażenia, prawdopodobnie zróżnicowany w zależności od całości. Tylko poprzez to, że każdy element wskazuje poza siebie, możliwe są pewne szeregi myślowe. Naukowe myślenie jest tylko szczególnym przypadkiem. Najpierw należy zapytać: czy można ujmować logikę psychologicznie? Czy metafizycznie? Czy istnieje jeszcze trzecia możliwość? – Cechą charakterystyczną logiki byłby moim zdaniem fakt, że co prawda nie operuje ona stałymi wartościami, ale ma skłonność do tego, to znaczy czyni to jak gdyby”.

²⁶ MoE, 3,747.

prastare zaklęcie, które chroni posiadacza właściwego słowa przed nieujarzmioną dzikością rzeczy, ujawniło swoją uspakajającą moc, jak przed dziesiątkami tysięcy lat”²⁷.

Nietzsche uznałby natomiast, że człowiek jest lepiej strzeżony, kiedy zachowuje dla siebie imię, nie wydaje go innym:

„Bracie mój, jeśli cnotę posiadasz, a jest ona twoją cnotą, masz ją nie społem z kimkolwiek, lecz dla siebie wyłącznie. Lecz – oczywiście! – ty pragniesz ją po imieniu nazwać, pieścić, za uszy ją psotnie targać i z nią baraskkować. I oto patrz! Posiadasz jej imię na spółkę z ludem, stałeś się tłumaczem i trzodą wraz z cnotą swoją! Lepiej byś uczynił mówiąc: «Niewypowiedziane i bezimienne jest to, co męką jest i stodyczą ducha mego, głodem wnętrzości mych». Niech cnota twa za wysoka będzie, aby się z nią przez imię spoufalać; a gdy cię zmuszą do mówienia o niej, nie wstydz się, że się wówczas jakasz”.

Fryderyk Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, w przekładzie Wacława Berenta²⁸.

Postawa, w której rozmówca chciałby uchwycić inność swojego partnera, nie nadaje się jednakże zbyt do dialogu, a w szczególności miłosnej rozmowy – jak między Agatą i Ulrichem. Bardziej pożądane byłoby w tym przypadku przyjęcie poglądu Bubera na temat mistyki, który co prawda zdaje sobie sprawę, że nie ma adekwatnych słów i formuł dla wyrażenia nie-ratoidu, tego, co nieuchwytnie, nie-transcendentne, ale mimo to rozumie, że jedynym wyjściem jest mówienie mistyka, który „mówi i mówi”, aby wypowiedzieć niewyraźne²⁹. Musil uczynił to, jak wiadomo, powołując się na Bubera, przy czym domagał się zapewne, aby mistyczne dywagacje były zawsze poprzedzone racjonalną analizą między-ludzkich stosunków.

Musil postępuje podobnie, jak Novalis, który z jednej strony opierał się na najnowszych badaniach z zakresu fizyki i górnictwa, a z drugiej strony studiował Hemsterhuysa i rozwijał mistyczną naukę o życiu. W przeciwieństwie do Musila nie ograniczał się jednak tylko do subiektywnych odczuć, dla których najbardziej pożądanym celem jest ‘inny stan’, lecz w prawdziwie ‘romantyczny’ sposób sądził, że możliwe jest przewyciężenie różnic pomiędzy ludźmi dzięki miłości i uświęceniu politycznej instytucji – w przypadku Prus symbolizowanej przez królewską

²⁷ MoE, 1088.

²⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1990.

²⁹ M. Buber, *Eskatyczne Konfessionen*, Leipzig 1921, s. 20.

parę, jak również, że z całą pewnością możliwy jest powrót do świętego czasu wiecznego pokoju. Dla takich prób zniesienia konfliktów zachodzących w społeczeństwie oraz pomiędzy państwami pozostał Musilowi, jak wiemy, jedynie ironiczny uśmiech. Ale znaczenie Novalisa dla europejskiej literatury nie leży w wymiarze politycznym, lecz poetyckim, co możemy zauważyć na przykładzie francuskiej recepcji jego dzieła pod koniec ubiegłego wieku, gdy symboliści uznali aktualność niemieckiego romantyka, a Wiktora Hugo zaliczyli do przeszłości. Tym, który wśród symbolistów interpretował Novalisa jako mistyka i uczynił go płodnym na gruncie własnej poetyckiej mistyki, był Maeterlinck³⁰. Eseje i dramaty Maeterlincka były wówczas na ustach wszystkich i również Musil intensywnie czytał jego teksty, a początkowo akceptował nawet jego mistykę, którą później traktował z coraz większym dystansem³¹. W *człowieku bez właściwości* przytacza ją jako przykład nieudanej mistyki, a nawet przedstawia pod postacią karykatury.

Gdy Musil polemizował z Machem, mógł przeczytać w jego pracy *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* (1883) zdanie cytowane również przez Husserla w *Badaniach logicznych* (1900): „Kto uprawia matematykę, nie wyjaśnwszy sobie uprzednio tego wszystkiego [tzn. bez wyjaśnienia własności naszej psychicznej konstytucji – K.S.], często musi doznawać niemiłego wrażenia, że papier i ołówek są bardziej inteligentne niż on sam. Tak uprawiana matematyka, uprawiana jako przedmiot nauczania, nie jest bardziej kształcąca niż zajmowanie się kabałą lub kwadratem mistycznym. Z konieczności powstaje dzięki temu mistyczna skłonność, która niekiedy wydaje także swe owoce”³².

Ta nieszczęśliwie ceniona przez Macha mistyczna skłonność, wyrosła z rodzaju hiperracjonalności, przedstawia dla Musila charakterystykę człowieka, który nieustannie usiłuje uchwycić świat jako całość. W swoim dzienniku z 1905 r. Musil pisze: „Ja, o którym mówią mistycy, jest złożonym Ja”. W przeciwieństwie do kartezjańskiego Ja, jest ono „tym, co najmniej pewne”³³.

Pod pojęciem mistyki Musil rozumie mniej więcej to, co Mauthner podał w swoim *Philosophischen Wörterbuch* w postaci bardzo szeroko zakrojonej definicji: jest ona „stanem duszy, w którym ktoś czuje się

³⁰ Por. W. Vordtriede, *Novalis und die französischen Symbolisten*, Stuttgart 1963, s. 82.

³¹ Por. D. Goltschnigg, *Mystische Tradition im Roman Robert Musils*, Heidelberg 1974, s. 55 i in.

³² E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, Leipzig 1933, s. 460. Husserl cytuje ten ustęp z Macha, *Badania logiczne*, Toruń 1996, s. 200.

³³ R. Musil, *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, op. cit., s. 82.

przyciągany do tajemniczego zjednoczenia ze wszechświatem i sądzi, że posiada wiedzę na temat tego, co nieuchwytnie w tym zjednoczeniu”³⁴.

Mauthner dążył do ‘mistyki bez Boga’ (Ulrich jest notabene takim ‘bezbożnym’ mistykiem). Mistyka ta stanowi końcowe stadium rozwoju polegającego na przejściu od mistyki duszy do mistyki natury, który zainicjował Jakob Böhme. Mistyka duszy przedstawiała religijną postawę, której „warunkiem wstępnym był odwrót od natury i rzeczy znajdujących się po tej stronie świata zjawisk”³⁵. Ale u Böhme natura należy do tego, co boskie, tak, że nie można bez niej dotrzeć do Boga. We wczesnym romantyzmie, kiedy ponownie studiowano pisma Böhme, doszło do zrównania tego, co boskie i nieskończone z jednej strony, i tego, co boskie z tajemniczością, z drugiej. „Zmysł do mistycyzmu”, jak pisze Novalis, jest „zmysłem do tego, co osobliwe, osobiste, nieznanne, tajemnicze, co można objawić, tego, co z konieczności przypadkowe”³⁶ – sformułowanie brzmiące, jak jego własny poetycki program. A Friedrich Schlegel, który odróżnia fałszywy, zepsuty mistycyzm od autentycznej mistyki, tę ostatnią nazywa „absolutną filozofią, dzięki której duch dostrzega we wszystkim tajemnicę i cud, co z innej perspektywy (...) uznaje za naturalne”³⁷. Tajemnicze jest naturalnie wszystko, co wydaje się nieskończone.

To nowe rozumienie mistyki można ująć jako biegun przeciwny wobec racjonalnego poznania, dzięki któremu krok po kroku uświadamiamy sobie, jak ograniczony jest nasz dostęp do świata. Aby nie popaść w stan bezradności, przeciwstawia się temu, co racjonalne, moment intuicyjny, proroczy, jasnowidzący, który pomaga nam uchwycić całości lub całość.

A to jest właśnie punkt widzenia Musila, z którym eksperymentował w *Człowieku bez właściwości*.

Na koniec należy jednak podkreślić, że Musil nie został nigdy zwolennikiem „negatywnej mistyki”, jak Georg Lukacs, który w swojej *Theorie des Romans* w nietzscheańskim duchu przekonywał, że nasze czasy stały się bezbożne, a przez to utraciły swoją substancję. Ludzie nie są świadomi tego faktu, ponieważ najczęściej chcą „po prostu żyć”. Docierają do tego

³⁴ F. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, München–Leipzig 1910/II, s. 115.

³⁵ F.-W. Wentzlaff-Eggbert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin 1969, s. 178.

³⁶ Novalis, *Schriften*, Jena 1923, wyd. J. Minor, t. 2, s. 261.

³⁷ F. Schlegel, *Kritische Ausgabe seiner Werke*, wyd. E. Behler, München–Paderborn, Wien 1958, t. 2, s. 184 i in.

poznania dopiero wówczas, gdy, jak ma to niekiedy miejsce, trafiają w szpony demona (Lukacs rozumie Dostojewskiego dość dosłownie), „by w bezpodstawny i nieuzasadniony sposób wykroczyć poza samego siebie i unieważnić istnienie psychologicznych i społecznych fundamentów. Wtedy nieobecność Boga w świecie objawia się niespodziewanie jako utrata jego substancjalności. Ironia poety tkwi w negatywnej mistyce opuszczonych przez Boga czasów: *docta ignorantia* wobec sensu”, jego ostatnią mądrością jest to, że naprawdę napotkał, ujrzał i uchwycił współczesnego, nieistniejącego Boga. Lukacs posługuje się paradoksalną formułą „współczesnego, nieistniejącego Boga”, aby przytoczyć porównanie z mistyką. Bóg uobecnia się mistykowi ogarniętemu przez ekstazę, podczas gdy współczesny bohater powieściowy, „ogarnięty mocą demona”, uświadamia sobie „nieobecność Boga jako utratę substancjalności świata”³⁸. Mistykowi uobecnia się pełnia, a jemu pustka.

Pod koniec *Theorie des Romans* Lukacs zaznacza jednak nieoczekiwane, że mogą jeszcze nadejść czasy, w których możliwy byłby powrót Boga. Nastąpi to wówczas, gdy porzucimy „stan całkowitej grzeszności”. W dalszej części swojej książki usiłuje postawić pytanie, czy powieści Dostojewskiego nie zwiastują „nadejścia nowego”, ewentualnie, czy nie są „znaką tego, co nadchodzi”, które „jeszcze jest tak słabe, że za każdym razem, kiedy powstaje, może zostać zduszone przez niepłodną moc tego, co tylko istnieje”³⁹. Części poświęconej Dostojewskiemu Lukacs nigdy nie napisał (dostępne są jedynie dość intrygujące wstępne szkice). Owo ‘przyszłe nowe’ odkrył niespodziewanie gdzie indziej: w ruchu komunistycznym, wobec którego przyjmował, jak można by wykazać, mistyczną, a przynajmniej nieomal mistyczną postawę.

Musił nigdy nie oczekiwać na modłę ekspresjonistyczną nadejścia tego, co nowe. Projektował wprawdzie rozmaite utopie, ale nie ujmował ich w kategoriach społecznych, lecz odnosił je do jednostki lub związku dwojga ludzi, a przede wszystkim nigdy nie był w stanie utożsamić się całkowicie z jakąś ideą. Z trudem myślał jak realista, gdyż obudziło się w nim nominalistyczne sumienie.

Przełożył Rafał Michalski

³⁸ G. Lukacs, *Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Berlin 1920, s. 87 i nn.

³⁹ Ibidem, s. 168.

Musil and Philosophy

The article presents Robert Musil's *opus magnum* as a literary attempt in representing thinking and at the same time as a mental experiment that in an inventive way follows the philosophy of Ernst Mach. The author considers Robert Musil's effort to grasp in his work both the rational and the irrational, the specific joining of the physical sciences with the humanistic and mystical interests. Similar attempt in German literature has been undertaken by Novalis, yet his project – the author contents – led to utopia, which Robert Musil rejects completely. In „The Man Without Qualities” the rational knowledge is complemented by the intuitive, prophetic moment, which allows to comprehend the whole. Musil's mysticism only supplements the rational individual cognition without advancing, as in a romantic vision of Novalis, the political harmonizing of the world.

