

ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԻ ԵՎ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԻԱՍՆԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՄՈՂԵՌՆԻՋՄԻ ԱՎՈՒՆՔՆԵՐՈՒՄ

Բանաստեղծական աշխարհը համեմատելի չէ փիլիսոփայական հետազոտության հետ: Փիլիսոփայական խորհրդածությունը ցուցանում է աշխարհը, բանաստեղծական հորինաստեղծումը արարում է այն: Բանաստեղծի համար լեզուն նյութ է, որից նա իր առարկան է ստեղծում, փիլիսոփայի համար այն լոկ միջոց է, նրա նյութը մտքերն են: Այս գաղափարներն ընկած են ժամանակակից մոդեռնիզմի հիմնադիրներից մեկի՝ ավստրիացի գրող և մտածող Ռոբերտ Մուզիլի գեղագիտական ու իմաստասիրական դատողությունների, նրա մարդաբանության տեսության հիմքում:

Իր ժամանակակից և մտերիմ բարեկամ Մաքս Շելերի փիլիսոփայական մարդաբանության հանդեպ իր վերաբերմունքում Մուզիլը միանշանակորեն մերժում է Շելերի համակարգում տիրապետող այն մտայնությունը, թե ընդհանրապես կարող է մի ինչ-որ ընդհանրական ուսմունք գոյություն ունենալ մարդու մասին¹: Հակադրվելով իր բարեկամին՝ Մուզիլը գտնում է, որ միայն մեկ ուսմունք՝ օրինակներով գործառու, կարող է գոյություն ունենալ, որի առաջադրանքը, սակայն, «ոչ թե այն բանի նկարագրությունն է, ինչը կա, այլ նրա, ինչը պետք է լինի, կամ ինչը կարող է լինել, որպես մասնակի լուծում այն բանի, ինչն անհրաժեշտ է որ լինի»²: Մի խոսքով՝ հնարավորն ընդդեմ իրականության կամ, պատկերավոր ասած՝ եվրիպիդեսն ընդդեմ Սոֆոկլեսի:

Մուզիլի ստեղծագործություններում գեղարվեստը և փիլիսոփայությունը միասնաբար են հանդես գալիս, այս է պատճառը, որ գրողի քերթողական հետաքրքրությունը միաժամանակ ձանաչողության տեսությամբ է պատճառաբանված: Մարսել Պրուստի կողքին՝ Մուզիլը 20-րդ դարի այն եզակի գրողներից է, որը նաև խստիվ համակարգված մտածող է: Լիճեկով իմեներ-մեխանիկ և մաթեմատիկական տրամաբանության լավագույն գիտակ, Մուզիլը 1903-08 թթ. խորությամբ զբաղվում էր նաև փորձարարական կլինիկական հոգեբանությամբ և վարվեցողության տեսություններով: Նրա համար միտքը,

1 Robert Musil, Tagebücher (TB), Hg. von Adolf Frisé, Hamburg 1983, I, S. 645.

2 R. Musil, Theoretisches zu dem Leben eines Dichters. Fallengelassenes Vorwort (um 1936 verfasst), GW -Gesammelte Werke, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Verlag, 1981, Band II, S. 970.

լինի դա մաթեմատիկական, վերլուծական, դիսկուրսիվ կամ գեղագիտական, նախ և առաջ ձև է: Ասել է, թե՝ մտածել, նշանակում է՝ ձև տալ, ձևավորել:

Աշխարհաճանաչողության խնդրի քննությունը Մուզիլն սկսում է կենդանի և մեռած մտքերի տարբերակումից. «Միտքը ներքին զարգացման ընթացքը կողքից ուսումնասիրող մի բան չէ, այն հենց ինքն այդ ներքին զարգացումն է: Սակայն՝ մենք մտածում ենք ինչ-որ բանի մասին, և այդ «ինչ-որ բանը» մտքի կերպարանքով հառնում է մեր մեջ: Միտքն այն չէ, երբ մենք հստակորեն ինչ-որ բան ենք տեսնում, որ մեր մեջ է զարգանում, այլ այն, երբ ինչ-որ մի ներքին զարգացում հասնում է այդ լուսավոր ոլորտին: Հենց այստեղ էլ սկիզբ է առնում մտքի կյանքը: Միտքն ինքը պատահական է, ընդամենը մի խորհրդանիշ, այսինքն թե՝ այն կարող է մեռած լինել, բայց երբ այն դառնում է ներքին զարգացման շղթայի վերջին օղակը, նրան ուղեկցում է ավարտվածության ու վստահելիության զգացումը»¹:

Արդեն 1905 թ. ձեռնարկած իր առաջին իսկ նոթագրություններում, որոնցից մեկը խորագրված է «Թերթոններ մայր Վիլիսեկտորի գիշերատեսիլից», Մուզիլը ներկայացնում է աշխարհի հանդեպ միայնակ կանգնած հետազոտող գիտնականի իր դիրքորոշումը, իրականության կազմախոսական տրոհման, հոգեմտավոր պառակտման իր որդեգրած մեթոդը, որը նա բնորոշում է ֆրանսերեն Vivisecteur հասկացությամբ, որպես տրված իրականության կազմալուծման և նորի հորինաստեղծման հոգեմտավոր հերձման փորձ: Աշխարհը դիտարկելու իր մեթոդը նա բնորոշում է «վիլիսեկցիա» լատիներեն արտահայտությամբ, որը մասնագիտական գրականության մեջ բառացիորեն նշանակում է՝ կենդանիների նկատմամբ հետազոտական նպատակներով բժշկական-վիրաբուժական միջամտության իրականացում: Մարմնի համաբանությամբ՝ հոգիներն անդամահատող, առանձնացած ու ինքնաբավ, այլև լոկ ինքն իրեն հաշվետու հետազոտողի գործունեությունը Մուզիլի ստեղծագործության կենտրոնական բնութագրիչներից է: Սրանով Մուզիլը ներկայացնում է նաև կենսական երևույթների հանդեպ իր կեցվածքը, որն անհրաժեշտ է՝ երևույթների հարափոփոխի մեջ ամրակայուն մի կետ գտնելու և այդ կետից դիտարկում իրականացնելու համար:

ՈՐՔԵՐՏ ՍՈՒՋԻԼ ԵՎ ԼՅՈՒԴՎԻԳ ՎԻՏԳԵՆՇՏՈՒՅՆ

Հետաքրքիր է, որ Մուզիլի մեկ այլ կրտսեր ժամանակակից և 20-րդ դարի փիլիսոփայության կարկառուն դեմքերից մեկը՝ լեզվի փիլիսոփայության, լայն առումով սեմիոտիկայի հայրերից Լյուդվիգ Վիտգենշթայնը ևս, իր փիլի-

1 Ռ. Մուզիլ, Երկերի ժողովածու, Երևան, «Նաիրի», 2005 թ., էջ 44:

սովայական հայեցակարգի մասին խոսում է իբրև թերապիայի, բուժական միջամտության. «...այժմ մեթոդը միայն օրինակներով է ցուցադրվում, և այդ օրինակների շարքը կարելի է ընդհատել, խզել ... Չկա փիլիսոփայության մեկ մեթոդ, այլ գոյություն ունեն մեթոդներ, հավասարապես տարբեր թերապիաներ»¹: Իր մշակած մեթոդը նա անվանում է փիլիսոփայական-թերապևտիկ-բուժական աշխատանքի մեթոդ:

Հետագայում մեթոդաբանական այս երևույթին, գործնական կիրառական պլանով, իր գրականության մեջ կանդորադառնա նաև 20-րդ դարի երկրորդ կեսի իսպանա-ֆրանսագիտ խոշորագույն գրողներից մեկը՝ Խուլիո Կորտասարը:

Մուզիլ-Վիտգենշթայն սույն զուգահեռն աչքի է ընկնում ոչ միայն բառացի համընկնումներով, այլև ներկայացնում է փիլիսոփայության կառույցի նույնական ընկալումը երկու մտածողների կողմից. ո՛չ մի համակարգված ուսմունք ծանաչողության դեռուկտիվ համակարգում, այլ միայն որոշակի ասպեկտների ցուցադրումը մասնավորությունների մշակմամբ, որը երբեք չի կարող ավարտվել և, այդ պատճառով, ամենայն պահ կարող է ընդհատվել կամ խզվել: Վիտգենշթայնի և Մուզիլի տարբերությունն այս հարցում կայանում է նրանում, որ առաջինն իբրև թերապևտիկ մոտեցման եղանակ է համարում նկարագրությունը: Լեզվի նկարագրությունը և ո՛չ փաստերի, ինչին ընդդիմանում է Մուզիլը: Լեզուն, սակայն, կարելի է դիտարկել իբրև հնարավորությունների վայր: Ընդսմին՝ նաև սրանով է հաստատագրվում երկու հեղինակների մոտեցման եղանակների կառուցվածքային նույնականությունը:

Իսկ թե ինչ նշանակություն ունի Մուզիլի պարագայում «մասնավոր լուծումներին միտված օրինակներով գործառնում ուսմունքը», երևում է նրանից, որ նա այս բնագավառում է զետեղում նաև բանաստեղծման, քերթողական արվեստը. «Հենց սա՝ էլ բանաստեղծի հայրենիքն է, նրա բանականության տիրապետության ոլորտը, նրա թագավորությունը: Այն ժամանակ, երբ իր հակառակորդ կողմը ամուր հենարան է փնտրում և զոհանում է միայն այնժամ, երբ իր հաշվարկների համար կարողանում է այնքան մեծ թվով հավասարումներ կազմել, որքան որ անհայտներ են ձեռքի տակ ընկնում, ապա այստեղ, ի սկզբանե, թիվ չկա անհայտներին, հավասարումներին, պատասխաններին ու լուծումներին: Այստեղ խնդիրը հնարավորինս նորանոր՝ լուծումներ հայտնաբերելու, նոր կապեր, համադրություններ, տարբերակներ գտնելու մեջ է, որ կարողանաս պատկերել իրադարձությունների մախատիպերը, հրապուրիչ օրինակներն այն բանի, թե ինչպես կարելի է մարդ լինել, հայտնաբերել ներքին մարդուն: Կարծում եմ, այս օրինակները բավականաչափ հստակ են՝

1 Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, In: Ludwig Wittgenstein Werkausgabe (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999) Band I, S. 254.

բացառելու համար ցանկացած գաղափար, թե կարող է կարիքն զգացվի «հոգեբանական» հասկացողության, մտահասանելիության և մասնօրինակ բացերի...»¹:

Այս ընկալման մեջ ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ ոչ միայն բանաստեղծում ու գիտական բանախոհությունը իրար չեն հակադրվում, այլև, իբրև բանականության տարբեր ձևեր, դրանք փոխլրացնում են միմյանց: Այստեղ ևս Մուզիլի հայեցակարգը համընկնում է Վիտգենշթայնի ուշ շրջանի փիլիսոփայության հետ: Բանաստեղծության ներառումը փիլիսոփայական թերապիայի համակարգի մեջ համահունչ է 1977 թվականին հրապարակած Վիտգենշթայնի «Խառն դատողությունների»² ոգուն:

Բարոյագիտության մարզին վերաբերող վիտգենշթայնյան ձևակերպմամբ «Թյուրիմացությունների էթիկայից» (*An Ethics of Misunderstanding*) բացի՝ մեկ այլ տեղ ևս, այն է՝ լեզվի հաղորդակցական գործառնության բնագավառում, Մուզիլը ժամանակային առումով կանխում է Վիտգենշթայնին:

Այդ ժամանակվա տեսական դժգոհությունների սկզբունքային խնդիրներից մեկը վերաբերում էր բարոյագիտության առջնությամբ լայն տարածում գտած կենսունակ լեզվի բացակայությանը: Մուզիլի «Մարդն առանց հատկությունների» վեպի ժամանակներից սկսած Ավստրո-Հունգարական կայսրությունը ներկայացնում է որպես համընդհանրական խորհրդանշ ժամանակին տիրող իրավիճակի, որպես սահմանների վերառմամբ գոյող բարոյական, գաղափարական և էթնիկ լարվածությունների ցուցադրավայր: Եվ ինչպես Մուզիլի վեպի գլխավոր հերոսը, այնպես էլ ժամանակի մտածողները ձգտում էին միավորելու գիտելիքի ախյան հատվածները, բարոյախոսության համար նոր լեզու փնտրելով: Նիցշեի քննադատական մեկնության ընկալումները գլխավորապես մեն-միակ հարցի շուրջ էր կենտրոնացած. մտածելու և գործելու եղանակների մեծամասնության հակաօրինականությանը կամ ապօրինականությանը: Այստեղից էլ ծնունդ առավ նաև Էմստ Բլոխի էքսպրեսիոնիստական ուտոպիայի ոգով մտահղացված փիլիսոփայությունը³, մասնավորապես 1918-23 թթ. ճրա հեղինակած «Ուտոպիայի ոգին» աշխատության մեջ, ուր առավելագույն շեշտված է «էթիկական հույսի» էքսպրեսիոնիստական ընկալումը՝ սկսած Հուգո Ֆոն Հոֆմանսթալի «Լորդ Խանդոսի մամակից» (1901) մինչև Լ. Վիտգենշթայնի «Tractatus Logico-Philosophicus»-ը (1921-22):

Վիտգենշթայնի այս երախայրիք ստեղծագործությունը բացվում է մի

1 Ռ. Մուզիլ, Երկերի ժողովածու, Բանաստեղծական ծանաչողության ուրվագիծ, էջ 436, Երևան, 2005:

2 Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, Frankfurt/M. 1977, S. 53, S.83.

3 Ernst Bloch, Geist der Utopie, München 1918. Այս երկը յուրօրինակ մի մախատիպն է հանդիսանում ավելի ուշ՝ 1950-ականների երկրորդ կեսին գրած՝ «Հույսի սկզբունքը» խորագրով ճրա գլխավոր եռահատոր կրոնափիլիսոփայական աշխատության:

սկզբունքային նախադրությամբ. «Աշխարհն այն է, ինչ որ է», այն է միայն, հենց միայն այն, ինչը կարող է նկարագրվել որպես տվյալ պահին տեղի ունեցող: Նույնիսկ եթե հնարավոր չէ բացատրել, թե ինչու է տեղի ունեցողը տեղի ունենում, որոշակիորեն կարելի է նկարագրել իրադարձությունները, որոնց վերաբերյալ համընդհանուր համաձայնություն է տիրում:

Տրակտատի գլխավոր նպատակն է նկարագրել լեզվական արտահայտության այն հստակ սահմանները, որոնք իրավասու են ներկայացնելու առարկաները, երևույթները և որոնց վերաբերյալ համընդհանուր համաձայնությունն առկա է, ինչպես նաև այն սահմանները, որոնցից այն կողմ լեզուն լիազորված չէ անցնելու: Ըստ Վիտգենշթայնի, այն հանգամանքը, որ բառերը օբյեկտիվորեն իրեն իրենց անուններով են կոչում, հենց դա էլ ի վերջո հավաստիություն է հաղորդում գիտություն կոչվածին. «Այն, ինչի մասին չի կարելի կամ հնարավոր չէ խոսել, այդ մասին պետք է լռել», հռչակում է երկի վերջին՝ 7-րդ ասույթը:

Եթե այն, ինչը որ է՝, կամ ինչի մասին որ կարող է ասվել նշագծում է փաստերի տարածական ոլորտը, ապա, ուրեմն, այն մյուսը՝ անասելիի ոլորտը, նշում է բոլոր այն փաստերի երանգների բնագավառը, այն է՝ էթիկայի և գեղագիտության, որոնք որոշարկում, սահմանում են գոյություն ունեցողի գործածականության բնագավառները, դրանց նպատակներ, ձգտումներ և գաղափարական հնարավորություններ հաղորդելով: Միով բանիվ, չշրջանցելով լռության նախապայմանը՝ էթիկայի և գեղագիտության շահը գոյություն ունեցողի՝ է-ի արժեքայնության «իմաստով» փոխանցվում է դիտարկելի փաստերի ընկալելի աշխարհին:

Պատմության փիլիսոփայությունը

«Անօգնական էվրոպան կամ ուղևորություն հարյուրականներից դեպի հազարականները» 1922-ին գրած խիստ ուշագրավ էսսեում Մուզիլը, իր գծած փիլիսոփայության հայեցակարգի շրջանակներում, հռչակում է պատմության ընթանման իր փիլիսոփայությունը: Նա գտնում է, որ ժամանակակից աշխարհում պատմության փիլիսոփայությունը փոխարինվել է «պոպուլյար փիլիսոփայությամբ և օրախնդիր հակաժառուկությամբ»¹, ընդամին: Բավարարվելով բանականության և առաջընթացի մասին «չհիմնավորված» հավատով:

Ուշ շրջանի Վիտգենշթայնի համար մեծ նշանակություն ունեցող մեկնաբանության և նկարագրության (Erklärung und Beschreibung) հանդիպադրում-հակադրությունը և այդ երկուսի հիմքի վրա նրա կողմից հղացված փիլիսո-

1 R. Musil, GW 8, S. 1224.

փայտության հաստատագրումը Մուզիլը լուսաբանում է իր «Ի խույզ նորագույն գեղագիտության» էսսեում¹, գրված 1925-ին: Այստեղ Մուզիլը մերժում է արվեստի համար տիպական «այլ կացության» կամ այլության, այլ խոսքով՝ տարակայության հոգեբանական մեկնությունը որպես անհեռանկարային: Ավելին, Վիտգենշթայնի համար առաջնահերթ է «հիշողությունների ուղղորդումը դեպի մի որոշակի հիմնականատակի»²: Սա արդեն ոչ թե փիլիսոփայության գնահատություն է, այլ փիլիսոփայության փիլիսոփայություն:

Ասվածը խնդիր է դնում վերանայելու Վիտգենշթայնի՝ իբրև «թերապևտիկ, բուժական փիլիսոփայության» նախակարապետը լինելու ընդունված տեսակետը, այս հարցում առաջնության դափնեպսակը հանձնելով նրա իրական տիրոջը՝ Ռոբերտ Մուզիլին:

Ահա մուզիլյան փիլիսոփայական համակարգի ընդհանուր պատկերը՝ ներկայացված առանձին դրույթների տեսքով.

- Փիլիսոփայությունը չի կարող ուղղակիորեն քննադատություն բանեցնել:

- Շճարտությունը կամ կեղծիքը գործադրելի կամ կիրառելի չէ փիլիսոփայության առնչությամբ: Շճարտացիությունը փոխարինում է ժճարտությանը:

- Հերքումը փիլիսոփայության համար մույն մշանակությունը չունի, ինչ առանձին վերցրած գիտության համար:

- Մախի կողմից եսի ոչնչացումը և դրա հետևանքները չեն կարող տեսականորեն մշակվել, այլ միայն թերապևտիկ-բուժական եղանակով:

- Բանաստեղծությունը կամ քերթությունը ներառվում է փիլիսոփայական թերապիայի մեջ:

- Փիլիսոփայությունը հնարավոր չէ համակարգայնորեն զարգացնել, այն առաջ է գալիս, օրինակ՝ անքնությունից, անհեթեթությունից, որ ծնունդ է առնում բանաստեղծության հետ մեկտեղ և միասնաբար:

Այս առումով Մուզիլը կանգնած է «ավստրիական փիլիսոփայության» ավանդույթի ակունքներում և Լուդվիգ Բոլցմանի հետ միասին կարող է դիտարկվել որպես փիլիսոփայության մեջ նախապատրաստված փոփոխության, այն է՝ շրջադարձի նախակարապետը, մի հայեցակարգ, որն ավելի ուշ, ծիշտ է՝ առավել համակարգվածությամբ հիմնավորել ու հիմնադրել է Լուդվիգ Վիտգենշթայնը: Մուզիլը, Բոլցմանի հետ միաժամանակ, շատ ավելի սաղմնային ձևակերպումներով և նվազ հստակամտությամբ մի կողմ է դնում փիլիսոփայության՝ իբրև ուսմունքի վախճանին առնչվող էական ասպեկտները և նոր գործառույթ է նախանշում փիլիսոփայության համար: Մուզիլի

1 R. Musil, էջ 1137.

2 L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, I, 127.

փիլիսոփայական ըմբռնումները, նորամուծությունները կարող են իրենց լուսման բերել Վիտգենշթայնի մեկնաբանման հարցում: Այսպես օրինակ, Վիտգենշթայնի «Տրակտատումը» իր ինքնավերամամբ կարող է մեկնաբանվել որպես կերպարանագրկության մուգիլյան փիլիսոփայության զարգացումը: Վիտգենշթայնի ուշ շրջանի փիլիսոփայությունը կարելի է ըմբռնել որպես այդ կերպարանագրկության ցանկալի հաղթահարումը: Երբ Վիտգենշթայնը, օրինակ, դատողություններ է անում «կանոնին հետևելու» թեմայի առնչությամբ, ապա նա իմաստասիրում է ոչ թե տեխնիկայի մասին, այլ ներկայացնում է նոր ժամանակներին բնորոշ հիմնադրույթների վրա խարսխված փիլիսոփայությունը (Մուզիլի համաբանությամբ):

Ճանաչողության տեսությունը

20-րդ դարի խոշորագույն փիլիսոփաներից մեկը՝ Մաքս Հորկհայմերը, 1974 թվականին գրած «Հոգու մասին» խորագրով իր մի ուսումնասիրության մեջ նշում է, թե «իրեն հայտնի չէ որևէ հանգամանակից ուսումնասիրություն, որն իր առաջ նպատակ դրած լինի որոշարկելու, սահմանելու հոգու մտածողության կենսակամորեն ձգգրիտ նշանակությունն ու աստիճանը ժամանակակից մարդու ամենատարբեր գիտակցական հատույթներում»¹: Այդ հավակնոտ նպատակը Մուզիլը ձևակերպում է ինչպես իր տեսական գրվածքներում, այնպես էլ՝ իր վեպում վերադարձված պատումային շերտերում: Միայն թե, Մուզիլի ճանաչողական կեցվածքը յուրահատուկ տեսակի է, քանզի այն համապատասխան առարկայական աշխարհի պահանջ է դնում: Առարկայական աշխարհը Մուզիլը տարբերակում է «ռացիոլի կամ բանախոհական» և «ոչ ռացիոլի» ոլորտների հիմքի վրա:

1918 թ. գրած «Բանաստեղծական ճանաչողության ուրվագծում» Մուզիլը հետևյալ կերպ է սահմանում վերևում նշված հասկացությունները. «Այդ ռացիոլի ոլորտը - եթե կոպիտ կամ մոտավոր սահման գծելու լինենք - ընդգրկում, ներառում է գիտական համակարգման ենթակա ամենայն ինչ, ողջը, որ ամփոփվում է օրենքների ու կանոնների մեջ, ասել է թե՛ նախ և առաջ ֆիզիկական բնությունը, իսկ բարոյականը միայն հաջողական առանձին բացառիկ դեպքերում: Այս բնագավառը հատկանշվում է փաստերի հայտնի միահունչությամբ, նրանում տիրապետող կրկնությունն է, փաստերը հարաբերականորեն անկախ են իրարից, այնպես որ նրանք սովորաբար հաջողությամբ են տեղակայվում արդեն վաղօրոք ձևակերպված օրենքների, կանոնների ու հասկացությունների խմբակազմերի մեջ, ինչ հաջողականությամբ էլ

1 Max Horkheimer, "De Anima", Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main, 1974, S.293.

որ նրանք հայտնագործվելու լինեն: Նախ և առաջ դա տեղի է ունենում այն պատճառով, որ փաստերն այս ոլորտում ենթակա են միանշանակ նկարագրության ու մեկնաբանության: Թիվը, պայծառությունը, գույնը, կշիռը, արագությունը՝ պատկերացումներ են, որոնց սուբյեկտիվ, հավելադիր խառնուրդները դույզն-ինչ չեն նվազեցնում նրանց օբյեկտիվ, ունիվերսալ, համապարփակ հաղորդակցական նշանակությունը: (Մինչդեռ ոչ ռացիոնոլոգ բնագավառի որևէ փաստի առնչությամբ, օրինակ, մի պարզագույն արտահայտության՝ «նա ցանկանում էր»-ի բովանդակության մասին չի կարելի երբեք որոշակի պատկերացում կազմել՝ առանց որ անսահմանափակ թվով լրացումներ կամ հավելումներ վկայակոչելու): Կարելի է ասել, որ ռացիոնոլոգ ոլորտում տիրապետում են ամրակայուն հասկացությունները, իսկ շեղումները հաշվի չեն առնվում: Ընդամիս՝ այդ հասկացությունների ամրությունը է *fictio cum fundamento in re*: Ամենախորը հատակում՝ հողն այստեղ էլ է երերում, մաթեմատիկայի խորագույն հիմնադրույթները տրամաբանորեն ապահովված կամ հաստատված չեն, ֆիզիկայի օրենքները զուտ մոտավոր գործածականության դաշտ ունեն, համաստեղություններն էլ շարժվում են կոորդինատների մի համակարգում, որը ոչ մի կոնկրետ ելակետի հետ չի հարաբերակցվում: Սակայն մարդիկ հույս են տածում - ամենևին ո՛չ առանց հիմքի - որ այդ ամենը դեռ կարելի է կարգի բերել, և Արքիմեդը, որ ավելի քան 2000 տարի առաջ ասել էր՝ «տվեք ինձ մի հենակետ և ես շուռ կտամ աշխարհը», մինչ օրս կարող է խորհրդանշ ծառայել մեր հուսադրիչ ու հուսակարոտ վարքի համար»¹:

Ոչ ռացիոնոլոգ ոլորտը, ընդհակառակը, դառնում է քերթության բուն իսկ ժանաչողական առաջադրանքը, քանի որ այն, ի տարբերություն գիտական ոգուն, ինտելեկտուալիզմին, ռացիոնալիզմին հատկանշական նեղմտության՝ գործ ունի կենդանի և բազմանշանակ «առարկայական հարաբերությունների հետ»: Մուգիլը շեշտում է կենդանության իրավունքն ընդդեմ «քարացածության, կմախքի»: Այս իմաստով Մուգիլը տարբերակում է կատարում «կենդանի և մահացած ժանաչողության» միջև:

Մուգիլի վեպի հերոսը Ճշմարիտ կյանքի իր որոնումների ընթացքում սուրբատյան բնույթի մի արտահայտությամբ բնորոշում է իր հետապնդած ժանաչողական նպատակը. «մեթոդական ուսմունք այն մասին, ինչը չգիտես», այլ խոսքով՝ իմացություն չիմացության մասին: Մեկ այլ տեղ, «Օրագրերում», Մուգիլը գրում է. «Սուրբատյան՝ նշանակում է անգիտությանը տրվել: Ժամանակակից արտահայտությամբ՝ տգետ լինել»²: Մուգիլի վեպը հենց այդ մեթոդի ուսմունքն է:

1 Ռ. Մուգիլ, Երկերի ժողովածու, Բանաստեղծական ժանաչողության ուրվագիծ, Երևան, 2005, էջ 433-434:

2 ԴԲ, I, S. 558.

Մուզիլին իր ողջ կյանքի ընթացքում այլ բան չի հետաքրքրել, քան հոգու և տրամաբանության միջև անցումային վիճակը: Քանի որ նա սահմանային բանաստեղծ է ու նաև՝ սահմանային մտածող: Այդ սահմանային կոչվածի նշանակությունը սահմանվում է ո՛չ բնավ դիալեկտիկայի չափանիշներով կամ չափորոշիչներով, այլ համաբանության՝ անալոգիայի: Մուզիլը չի ժանաչում ոչ մի դիալեկտիկական սահմանային հասկացություն:

«Օրագրերում» բազմիցս արտահայտություն գտած երևույթների ու հասկացությունների «Կողմնակի, կրկնակի իմաստների...», հարևանության, ազգակցության հարաբերությունների առնչությամբ միանշանակ երևութանում է այն, որ այլաբանական-համաբանական մտածողությունը դառնում է Մուզիլի մտածողության որոշարկիչներից ամենագլխավորը, վեպի ջերթողական գլխավոր սկզբունքը... «Հատ(ու)կ-ությունները դառնում են ամենայն-ություններ»... այս իմաստով համաբանական մտածողությունը հանդես է գալիս որպես գրողի հռչակած մարդու հատկութեմագրկության, այլ ձևակերպմամբ՝ կերպարանագրկության տրամաբանական զարգացումը...

Տրամաբանության և հոգու ավանդական հակադրությանը Մուզիլը տալիս է իր սեփական մեկնողական սահմանումը՝ ջերթողական միջնորդի միջոցով: Միաժամանակ նա դեմ է արտահայտվում այն մտայնությանը, համաձայն որի՝ միայն մտածողությունն է պատասխանատու կյանքի ձևականության համար:

Գիտակցականի և անգիտակցականի (բնագոյայինի) համադրությունը մարդու մեջ հանգեցնում է նրան, որ ամբողջական անձնավորության ձգողական կենտրոնը այլևս եսը չէ, որպես զտագույն գիտակցական կենտրոն, այլ այսպես կոչված՝ վիրտուալ մի կես, որն ընկած է գիտակցության և անգիտակցականի միջև, որը կարելի է անվանել ոչ թե ես, այլ ինքնություն: Եթե այդ դրափոխությունը հաջողվում է, ապա այն հանդես է գալիս որպես «միստիքական մասնակցության» հաջող վերառում, որից և առաջ է գալիս անձնավորությունը, որն, այսպես կոչված, դեռևս միայն ցածրագույն մակարդակներում է տառապում, բարձրերում, սակայն, այդ տառապանքն, ըստ էության, կասեցված, անգամ վերառված է:

Զգացմունքը չի կարող սուբյեկտիվ կոչվել, քանի որ նրա մեջ սուբյեկտիվության և օբյեկտիվության տարբերությունը դեռևս ի հայտ չի եկել: Ես սուբյեկտիվ եմ միայն հայեցողության առարկայի կամ պատկերացման հանդեպ: Ինքնությունը չի վերաբերում մի ինչ-որ տեղի ունեցածի կամ ունեցողի հակադրությանը եսին, որպես ոչ ես, այլ բաղկացած է անմիջական, ինքն իր համար, ինքնակա գոյությունից (գերմ.՝ Fürsichsein), որը նրա հիմքն է: Ինքնագիտակցությունը ժանաչողության միջոցով իրականացված ցուցանումն է այդ ինքնակա գոյության: Ինքնությունը եսի և ոչ եսի հարաբերակցության մեջ չէ, այլ անմիջական ինքնակայության, ինքնակա գոյության մեջ է, որը և նրա հիմքն

է: Այնտեղ, ուր այլևս խոսք չկա օրելիտի մասին, չի կարող լինել նաև սուրբելիտի մասին: Կամ իրավիճակներ կամ հոգեվիճակներ, որոնք օրելիտիվություն չունեն, ասել է, թե՝ չունեն բովանդակություն: Զգացական վիճակները միշտ չէ որ բովանդակություն ունեն, օրինակ՝ վախը, խանդավառ հափշտակությունը, ներշնչական հուզագրգռությունները, զգացական նշանների կամային ոգեկոչումը:

Մուզիլն այստեղ հարց է տալիս. ի՞նչ է լինում եսի հետ գիտակցության կորուստի դեպքում: Եսը կարող է դադարել գոյություն ունենալուց, ավելի ուշ՝ նորից սկսել իր գոյությունը: Մենք չգիտենք նույնիսկ, թե արդյո՞ք եսի գոյությունը մարմնականի, օրգանիզմի գոյությամբ է պայմանավորված: Բայց ինչպե՞ս է լինում, որ մարմինը եսին է հատկացվում: Քանի որ ես ինձ նրա մեջ և նրա միջով եմ անմիջապես գործունյա զգում: Եթե իմ կամքն ի գորու լինել իրերը շարժելու, ես այն չէի համարի իմը: Եսի տեղակայումը, տեղայնացումը մարմնի մեջ զտագույն դատողական բնույթի մոլորություն է: Տեսա-ստղական ընկալումների վրա գերկենտրոնացման և մարմնի ընկալունակության ուժի թուլացման դեպքում հնարավոր է նաև, որ տեղի ունենա եսի կեղծ տեղայնացումը մեկ այլ մարմնի մեջ:

Համաձայնվելով Իպոլիտ Տենի մի բնորոշմանը, որ ինքնընկալումը հնարավոր չէ և միայն հիշողության միջոցով է մարդս ի գորու հասնելու հոգևոր կյանքի իմացությանը, Մուզիլը ևս գտնում է, որ լիակատար կենտրոնացվածության դեպքում ինքնընկալումը հնարավոր չէ, դա ի հայտ է գալիս, սակայն, միայն հափշտակության հոգեվիճակում: Ըստ նրա՝ անձնավորությունը հիշողության արգասիք է: Անձնավորված վերապրումներ ունենալ, նշանակում է սեփական անցյալը մտաբերել: Եսաբնույթ հաստատական վերապրումը կազմում է ինքնագիտակցության միջուկը: Այս ինքնագիտակցությունը եսի մի վիճակ է, բայց ոչ բուն ինքը եսը: Մնացյալը՝ մտածելը, ցանկանալը, գործելը և այլն ընդամենը հավելադրություններ են:

Փիլիսոփայություն և այլաբանություն

«Մի լավ այլաբանությունը թարմանցնում է միտքը»¹
Լ. Վիտգենշթայն

Անդրադառնալով այլաբանությունների, գեղարվեստական պատկերների թեմային, մի ամիթով Պաուլ Ցելանը գրել է. «դրանք մեկ անգամ, մեկ անգամ ևս և հենց այս պահին, այսրվայրկենական և միայն այստեղ ընկալվածներն

¹ Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977, S.11.

ու ընկալելիներն են: Բանաստեղծությունն այդպիսով այն վայրն է, ուր բոլոր ժարտասանական հնարքներն ու այլաբանությունները ձգտում են դեպի արսուղը՝ անհեթեթությունը»¹:

Երբ Մուզիլի «Մարդն ատանց հատկությունների» վեպի հերոսը՝ Ուլրիխը, Աստծո արարչական և նորարարական հատկությունները ցանկանում է բառերի միջոցով ձևակերպել, այդժամ նա Աստծուն ներկայացնում է իբրև մարդ, որն ի դեմս անսպասելի, որը դեռ նրա մտքում է և որի մասին նա դեռ մտածում է, թրթռվախոսության գիրկն է ընկնում. «Աստված աշխարհը բնավ բառացի չի հասկանում, այն իր համար պատկեր է, համաբանություն, խոսքային արտահայտություն, որին ինքը ինչ-որ պատճառով պետք է իր ծառայությունը մատուցի, և, բնականաբար, մշտապես անբավարար հիմքով»²: Ասել է, թե՛ իրական պատճառի և մեր կողմից գիտակցված կամ գիտակցելի պատճառի տարբերակում:

Հաղորդակցության աշխարհում լեզուն ընդամենը պայմանականությունների ոլորտին է վերաբերում, պայմանականություն, որով մենք մեզ ապահովագրում ենք ընդդեմ «փորձառությունների», քանի որ լեզուն ինքն էլ պայմանականություն է:

Նույնպես և «հոգին», որն ինքն էլ անգիտակցականի այն տարածությունն է, որից սերում են վերլեզվական և լեզվի միջոցով ամարտահայտելի փորձառությունները: Հոգին Մուզիլի համար մի «մեծ անցք» է՝ դատարկություն, կոնաձև մի չափում, պլոտոր ու խավար, որն ընդդիմանում է ցանկացած սահմանում: «Հոգու սահանկող տրամաբանությունը» գրողին մղում է նմանողական հարաբերությունների մշակմանը, այլաբանությունների, համեմատությունների կիրառմանը, ո՛չ սովորական բառօգտագործմանը, ի ցույց դնելու համար այն, ինչը ուղղակիորեն ներկայացնելի կամ նկարագրելի չէ: Դա գրողին մղում է դեպի այլասացությունը, հարասությունը: Որպեսզի իրականությունը դուրս կորզի սովորական խոսքի քարացածությունից, գրողը պետք է դիմի ծարտասանական պատկերների և հնարքների, որպես բառիս տեխնիկական իմաստով նշանային օգտագործմանը, նշաններ, որոնք ոչ թե մի ինչ-որ որոշակի բան են ասում, այլ բոլորովին մեկ այլ բան, ինչը նրանք ուղղակիորեն չեն կարող արտահայտել:

Նիցշեն ինքն էլ կարծում էր, որ լեզուն ամենվիժում է Ժամաբանական մտածողությամբ: Ասել է, թե հատկանիշները, որոնք մարդս կարծում է, թե ինքը տիրապետում է դրանց (օրինակ՝ շնչառությունը, կյանքը), փոխանցում է այլ իրերի: Այնուհետև նա վերառում է անտրամաբանական փոխանցման այս

1 Paul Celan, Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises. Frankfurt am Main, 1961. S.12.

2 Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften (MoE), Band I, S.357.

ենթադրությունը և համոզմունք ձեռք բերում, որ մյուս իրերը իսկապես տիրապետում են այդ հատկություններին: Նիցշեն դա արտահայտում է «կեցության» հասկացության միջոցով:

Մենք կազմակերպում ենք աշխարհը նմանությունների և ոչ նմանությունների համակարգի համաձայն, կամ ինչպես Միշել Ֆուկոն է գրում. «լեզուն բնավ իրականության սպոնտան՝ հայտանիշային պատկերը և նախաստեղծ հիմնականախճը չէ»¹:

Ըստ Մուզիլի, «մարդուս մեջ բուն դրած մեծագույն հակումն է՝ իրերը ձևափոխել մի բանի, ինչը նրանք չեն: Դա լավագույն ապացույցը կամ վկայությունն է այն բանի, որ մարդս անընդունակ է միևնույն տեղում երկար ժամանակ կանգնած մնալու»²: Մետաֆորը և համեմատությունը կամ նույնաբանությունը Մուզիլի համար բնավ ճարտասանական հնարքներ, խոսքի եղանակիչներ կամ ֆիգուրներ չեն, այլ դրանք արտահայտում են մարդուս ժխտողական վերաբերմունքը այն ամենի հանդեպ, ինչը գոյություն ունի: Քանի որ ողջ գոյություն ունեցողը ինքնին մթամած, դժվարըմբռնելի և դուրսկորզելի մի բան է և մարդուս դրդում է փախչելու ամեն տեղից: Այս մտայնությունը խստագույնս աղերսվում է Ուրիխի ծրագրի հետ՝ ապրել գաղափարների պատմությամբ, փոխանակ՝ աշխարհի պատմությամբ ապրելու: «Տարբերությունը, - ասում է Ուրիխը, - ընդամին, շատ ավելի քիչ է վերաբերում նրան, թե ինչ է տեղի ունենում, քան այն նշանակությանը, որ նրան տալիս են, այն ձգտմանը կամ դիտավորությանը, որ մարդս նրա հետ է կապում, համակարգին, որը ներառում է առանձին, եզակի իրադարձությունը, եղելությունը»³:

Դիֆթինայի հետ զույգում Ուրիխը զարգացնում է իր դրույթը, «որ մարդս պետք է վերացնի իրականությունը և հորինաստեղծի երկրորդ կարգի մի իրականություն... «Իմ ասածն այն է, որ մարդս պետք է վերստին անիրականությանը տրվի. իրականությունն այլևս որևէ իմաստ չունի...»⁴: Մետաֆորն ու նմանաբանությունը, հետևաբար, առնչակցվում են Մուզիլի անիրականության տիրապետության ձգտմանը: Քանի որ մետաֆորի և նմանաբանության մեջ նա հայտնաբերել է ինչ-որ մի տեղ մնալու մարդուս մերժողականության գոյաբանական արմատը, նրա ատելությունն այն ամենի հանդեպ, ինչը հիմնվել է մեկ անգամ և ընդմիշտ և բոլորի համար, ատելություն՝ ամենայն մեծագոր գաղափարների հանդեպ, քանի որ նա ոչինչ չի համարում ամրակայուն ու մեկընդմիշտ կայացած:

1 Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main, 1974, S.26.

2 MoE, I, 139.

3 MoE, II, 364.

4 MoE, I, 575.

Հայտնի է, որ Մուզիլը տարբերակում է երկու հիմնարար գաղափարակիր եղանակավորիչներ, որոնք մշտապես ուղեկցել են մարդկության պատմությանը, դրանք են՝ այլաբանությունը և միանշանակությունը: Տե՛ս նաև «Օրագրերում»։ «Միանշանակությունը նաև տրամաբանության հիմնարար սկզբունքն է: Երկրորդ հիմնարար սկզբունքը համաբանությունն է՝ անալոգիան: Երագի, կրոնական զգացումի (մախազգացման), այլության, բարոյականության, քերթության տրամաբանական ներառումը»¹: ՄԱՀ-ում մի առիթով ասվում է. «Քանզի, որքան ավելի հետ ենք գնում դեպի մարդկային պատմության խորքերը, այնքան այլաբանության և միանշանակության այս երկու հիմնարար եղանակավորիչները կամ կերպերը ավելի հստակորեն են ի ցույց դնում իրենց»²: Հարունական մեջ ասվում է. «Միանշանակությունը արթուն մտածողության և գործելու օրենքն է»:

Իրականության և անիրականության մույնականությանը հնարավոր է հասնել «աշխարհի տարրալուծման ու կապակցման հարկադրողականության»³ միջոցով, որն այտափայտությունն է մարդու մի տեղում երկար ժամանակ մնալ չկարողանալու: Իրերին նայելու, իրերը տեսնելու կերպը, տրամաբանության սովորական, ավանդական սկզբունքները, թվում է, իրար բախվելով՝ խորտակվում են, քանզի այլաբանության փակագծերի մեջ ողջը ինքն է և իր իսկ հակադրությունը: Մուզիլն այստեղ վերափայտագործում է համահեռ և շարունակական աշխարհը, ուր ողջը կարող է կերպափոխվել իր իսկ հակադրությանը:

Անիրականության և ամմիանշանակության այդ ձևի մեջ է հենց Մուզիլը տեսնում «կյանքի որոշակիորեն յուրահատուկ հոգեկանությունը»⁴. այս մասին է հիշեցնում «Թյորլես» վեպից հետևյալ քաղվածքը, ուր գիշերօթիկի սառն ասում է. «Ո՛հ, ես չեի սխալվում, երբ խոսում էի իրերի մի երկրորդ, ծածուկ, աննկատելի կյանքի մասին... Այդ ամենը տեսանելի չէ դատողականության աչքով: Այնպես, ինչպես որ ես եմ զգում, թե ինչպես է որևէ միտք իմ մեջ կյանք ստանում, այդպես էլ ես զգում եմ, որ իրերին նայելիս իմ մեջ մի ինչ-որ բան է ապրում, երբ միտքն է ննջում: Իմ մեջ մի ինչ-որ խավար բան կա, բոլոր այն մտքերի մեջ, որոնք ես մտքի ուժով չեմ կարող չափել, մի կյանք, որ բառերով անարտահայտելի է և որը, սակայն, հենց իմ կյանքն է որ կա»⁵: Մինչ այդ Թյորլեսը հայտարարում է. «Այո՛, կան կենդանի և մեռած մտքեր... Մեծագույն ժամաչողությունը միայն մասամբ՝ կիսով չափ է իրագործվում ուղեղի լուսա-

1 TB, I, S.819.

2 MoE, II, 593.

3 MoE, I, 153.

4 MoE, I, 157.

5 Die Verwirrungen des Zöglings Törleß, in GW, Sechster Band, S. 137.

շող շրջանակներում, նրա մյուս կեսը իրագործվում է ներքնայնության՝ հոգու մթամած խորխորատներում»¹:

Ճանաչողության բնագավառում առկա այդ երկու իրար ձգտող կողմերի կամ ուժերի զուգահեռագծի լարվածության կենտրոնում ընկած է լեզուն, որն, ըստ Մուզիլի, նման է մատանու օղակին, որի ամուր շրջանակը օղակում է այն ամենակարևոր բանը, որը գտնվում է միջակայքում և որն, ինքնին, մի գտագույն ոչինչ է²:

Ուլրիխի և Ագաթեի հափշտակիչ ընկերակցությունը այլության կամ այլ կացության ուտոպիայի հերթական մի դրսևորումն է: Այլաբանությունը և նմանաբանությունը այս երկուսի միջև առկա «սրբապղծությանը» իմաստային միան նշանակություն են հաղորդում, որը կազմում է այդ «սրբապղծության» էությունը: Այլաբանությունն ու նմանաբանությունը իմաստային բազմազանություն են առաջ բերում բանականության աչքին, որն ինքնին միանշանակ է: Ուստի Ուլրիխն ասում է, որ յուրաքանչյուր այլաբանություն բանականության համար երկու տարբեր իմաստ ունի, բայց միայն մեկը՝ զգացմունքի համար: Այլաբանությունն առաջ է մղում միանշանակ իմաստը, որը բաղկացած է արտահայտության ամենատարբեր կատեգորիաներից, որն էլ համապատասխանում է երկվորյակ զույգի միջև «սրբապղծության» իրագործմանը: Վերջինս, իր տեսակի մեջ, մարմնական ձևափոխումն է այլաբանության կաղապարի:

Ըստ Մուզիլի՝ «ամուր կապ գոյություն ունի մտքի և ինչ-որ մութ մի բանի միջև, որը մեր կյանքն է և անարտահայտելի է բառերով»³, ինչպես ասված է «Թյորլեսում»։ «...Այս աշխարհի համապատկերում չկա ոչ չափ, ոչ էլ միանշանակ ժշգրտություն, ոչ նպատակ, ոչ էլ պատճառ, բարին ու չարը պարզապես մի կողմ են նետված...»⁴: Այլաբանությունը մարդուս թույլ է տալիս հասնելու կյանքի այն իդեալական կենտրոնին, ուր նա վերահայտնագործում է իմաստը՝ դրդապատճառների և պատասխանատվության բովանդակությունն ու ոգին: «Երբ ինչ-որ բան, ձեզ համար հավասարապես կարևոր մի բան անսահմանորեն ավելի ուժեղ է, քան ձեր ապրումների բազմազանությունը, երբ առաջինը ճնշում է բանեցնում վերջինիս վրա, բնավ թույլ չտալով, որ այն գիտակցելի դառնա, և երբ ձեզ խանգարող անդրաշխարհից եկողը չի արժանանում ձեր գիտակցությանը, դա տեղի կունենա»⁵:

Ընկալումների բազմազանությունը թխում է մեր էթիկական վերաբերմունքի բազմազանության գործառույթից: «Իրերը տարբեր են, քանի որ տարբեր

1 Törlés, S. 136.

2 MoE, II, 369.

3 Törlés, Se. 136-137.

4 R.Musil, Ansätze zu neuer Ästhetik, Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films (1925), in GW, Band 8, S. 1144.

5 MoE, GW, Vierter Band, S. 1346.

է նրանց հանդեպ իմ վերաբերմունքը: Սա ավելի քիչ է վերաբերում նրան, որ
 ես ուրիշ-ուրիշ կողմեր եմ նրանց մեջ ընկալում, քան որովհետև ես ընդհանրա-
 պես ավելի քիչ եմ «ընկալում», քանի որ էթիկական դիրքորոշում ունեմ»¹: Այդ
 պատճառով էլ բարոյագիտական ու գեղագիտական Մուզիլի մոտ դառնում
 են խստիվ փոխկապակցված, ինչ-որ տեղ՝ անգամ մույնական: Իրոք, «պատ-
 ճառակցական քայլերի» մուզիլյան բարոյագիտական սկզբունքը ենթադրում
 է վերականգնել գործողությունների պատճառաբանվածության և պատասխա-
 նատվության այն զգացմունքները, որոնց ձգողական կենտրոնը մարդուց հե-
 ռացել է դեպի պառճառակցական կամ պատճառահետևանքային փոխկապակ-
 ցումները, ինչը բնորոշ է ժամանակակից քաղաքակրթության մեխանիկական՝
 ավտոմատիզացված գործելակերպին: Պատճառակցական քայլերի սկզբուն-
 քը մերժում է մարդկային գործողություններում ամենայն մեխանիկական կամ
 պատճառակցական կապ: Այնպես որ պատճառակցական քայլերի էթիկական
 սկզբունքը խստիվ միախուսված է «նվազագույն քայլերի գերծանրաբեռնված
 ուղու» գեղագիտական չափանիշին կամ չափորոշիչին: 1935-ին Մուզիլը գրում
 է. «Իմ մեջ որոշում է կազմավորվում ընտրելու «առավելագույն ծանրաբեռ-
 ւած ուղին», «մանր քայլերի ծանապարհը», աստիճանականության ուղին,
 աննկատ անցման ծանապարհը... բայց դրան հավելվեց և վճռական դարձավ
 մեկ այլ սկզբունք ևս: Ես դա անվանակոչել եմ «պատճառականացված քայլե-
 րի» սկզբունք: Վերջինիս կամոնն է. թույլ մի՛ տուր ոչինչ տեղի ունենա կամ մի՛
 արա ոչինչ, ինչը հոգևոր առումով արժեք չի ներկայացնում: Դա նշանակում է՝
 Մի՛ արա ոչինչ պատճառակցական, մեխանիկական ոչինչ մի՛ արա»²:

Մոդեռնիզմ և պոստմոդեռնիզմ

Մուզիլի «Մարդն առանց հատկությունների» վեպը՝ նրա մեծագույն ստեղ-
 ծագործությունը, այսօր աստիճանաբար ձեռք է բերում համաշխարհային մո-
 դեռնիզմի գրականության բանալու ծանաչում:

Մոդեռնիզմի գաղափարը հաճախ կապվում է ռացիոնալիստական տրա-
 մաբանության հետ, որն, ըստ էության, տիրապետող թեմա էր լուսավորութ-
 յան դարաշրջանում: Սակայն մոդեռնիզմը չի կարելի դիտարկել որպես մեկ
 չափումով կամ միաչափ հայեցակարգ, այլ ավելի շուտ՝ իբրև գերբարդ մի
 երևույթ, բազմաթիվ գաղափարներով, որոնք կարող են փոխլրացնել կամ հա-
 կադրվել իրար: Քսաներորդ դարասկզբին մտքի պատմությունը, գերմաներեն
 արտահայտությամբ՝ Ոգու պատմությունը (Geistesgeschichte), խիստ ազդեցիկ

1 TB, I, S. 650.

2 R. Musil, Fallengelassenes Vorwort zu: Nachlaß zu Lebzeiten. Selbstkritik und Biographie (1935),
 Vorwort IV, in GW, Siebenter Band, S. 971.

մի տեսությունն դարձավ գրական հետազոտություններում: Ազգային բանասիրության սկզբնավորման փուլում, մասնավորապես գերմանիստիկայի ուսումնասիրություններում, տիրապետում էին մի քանի մեթոդներ: 1870 թ. շրջակայքում Հերման Հեթթները, Վիլհելմ Շեյերը և Էրիխ Շմիտը ֆրանսիական իրականությունից այս նոր գիտանքի բնագավառը ներմուծեցին Իպոլիտ Տենի և Օգյուստ Կոնտի պոզիտիվիզմը: Ի հակադրություն պոզիտիվիզմի, Վիլհելմ Դիլթայը Գերմանիայի առաջին հետազոտողներից էր, որ գործնականում կիրառության մեջ դրեց մտավոր կամ ոգու պատմություն հասկացությունը: Մինչ պոզիտիվիզմը հիմնված է վերլուծության մեթոդի վրա, «ոգու պատմությունը» նախապատվությունը տալիս է համադրությանը:

Երկու տեսություններն էլ նշանակալի ազդեցություն են գործել 20-րդ դարի գրականության վրա. ընդամենը՝ պոզիտիվիզմը նատուրալիզմի կենտրոնական տեսական հիմքն է: Ինչպես հայտնի է՝ նատուրալիզմի գրական ուղղությունը, մեծագույն կարևորություն է հատկացնում գեղարվեստական գրականության արտադրությանը բնական գիտությունների համաքանությանը: Դրան ի հակադրություն՝ դարասկզբին մի շարք գրողների, այդ թվում Ռոբերտ Մուզիլի համար, շատ ավելի հետաքրքրական դարձավ «ոգի» եզրը:

Իր «Օրագրերում» Մուզիլն այդ տերմինը բնորոշում է որպես տարածությունից ու ժամանակից դուրս մի ուժ, որ հաստատագրում է իրեն որպես իմացականություն և կամք¹: Մեկ այլ տեղ՝ Մուզիլը ոգին բնորոշում է որպես մտքի ամբողջականություն կամ լիություն՝ արմատացած զգացմունքի խորքերում²: Այստեղ նա «ոգին» կապակցում է զգացմունքի հետ: Այսպիսով, նա իրարից տարբերակում է «ոգին» և ռացիոնալ տրամաբանությունը: Երկուսն էլ ճանաչողության ձևեր են, բայց միայն նրանք, ովքեր գիտեն, թե ինչ են իրենք ուզում, իրենց տիրապետության տակ ունեն «ոգին»: Մյուս կողմից, ռացիոնալ տրամաբանության տեսակետից, զգայական ներգրավումը բնավ կարևոր չէ³:

Ինչպես կարող է մարդս զարգացնել իր ոգին: Ըստ Մուզիլի՝ կրթության միջոցով: Նա տարբերակում է երկու կարգի մտավոր սնուցման եղանակ. «Անձնական ինքնակրթության միջոցով և չտարրալուծվող տարրերի փոխներթափանցման»⁴: Ոգին մի հատկություն է, որ կարելի է ձեռք բերել: Սակայն, այստեղ Մուզիլն ավելացնում է, որ «ուժեղ հոգին» ամենևին չի կազմավորվում գիտելիքի մեծ բազմաձևության միջոցով, այլ ընդամենը մի քանի կենսական մտքերի⁵:

Հաջորդ կարևորագույն միավորը ռացիոնալիզմի մուզիլյան ընկալումն է:

1 TB, I, S. 617.

2 TB, I, S. 904.

3 TB, I, S. 904.

4 TB, I, S. 540.

5 TB, I, S. 156-157.

Ռացիոնալիզմի խնդիրը ժամանակակից փիլիսոփայության մեջ ամենայն սրությամբ քննարկվող հարցերից է: Ամենատարբեր հանգամանքներ են նպաստել դրան, որոնք այսօր արդեն դարձել են ընդհանուր տեղիքներ: Ճգնաժամերը, որոնց հետ մշտապես բախվում են բանականությունը, տվյալ ժամանակաշրջանի արժեքային համակարգը կամ առարկան, կասկածը, որին դեռևս շարունակում են կարևորություն տալ հիմնարար հոգեմտավոր գործունեության տեսակները, իշխանության արդյունավորումները, որ ուղեկցում են տեխնիկայի առաջընթացին, այնքան հիմնարար են, որ, ինչպես կարելի է տեսնել, այսօր իսկ նվիրաբերված են հիմնովին գործիքավորված ռացիոնալիզմի ինքնիշխանությանը և գաղափարների նահանջին:

Ռացիոնալիզմից մակաբերվում է ներկայի պատմականացումը, հաստատագրված, մշտապես գլուխ բարձրացնող անտարբերությունը կամ խանդավառությունը միշտ էլ իրենց հետևորդներն ունեն: Պետք է արդյոք դրանք դիմակավորեն այն, ինչը խաղարկվում է պրակտիկ գործունեությունների տարբերակված, բազմաշերտ դաշտում, որին իրենց զարգացման ընթացքում ինտեգրվել են ժամանակակից հասարակությունները: Այս խնդիրների առնչությամբ ումանք Մուզիլի մեջ տեսնում են պոստմոդեռն հեղինակի, ուրիշներն էլ՝ պոստմոդեռնիզմի նախակարապետին:

Արժեքների կործանման, նրանց սերտաձման կամ կորստյան գիտակցությունը բնութագրական է ինչպես մոդեռնիստ, այնպես էլ պոստմոդեռնիստ գրողների համար: Սակայն, մոդեռնիստական գեղարվեստական հորինաստեղծումը միաժամանակ հակամիջոց է ծառայում գեղագիտական ընկալումների հատաձևականության համար, քանի որ վերջիններս խարսխված են «մետապատումների» վրա, որոնք հնարավոր են դարձնում հասարակական և կամ քաղաքական հարթության վրա պատմվող նյութի վերաներգրվումը: Մոդեռնիստական տեքստերում դա հանգեցնում է նրան, որ մետապատմությունների կառույցում ծնունդ է առնում մի ամբողջական և առավելագույնս իմաստավորված աշխարհ, որը, հնարավորության պլանում, առկա է հատաձևական իրականության թիկունքում: Դրան հակառակ՝ պոստմոդեռնիզմը կոպտորեն մերժում է այդ հնարավորությունը նրանով, որ կտրականապես ժխտում է նույն այդ մետապատմություն կոչվածը, որի վրա հիմնվում է մոդեռնիզմի ռազմավարությունը: Թե արդյո՞ք մոդեռնը «պետք է որոշարկվի ամբողջի և եզակիի հանդեպ տածած կարոտախտով, այս հարցի առնչությամբ պոստմոդեռնիստական պատասխանը Լիոտարի շուրթերով հնչում է մոտավորապես այսպես. «Պատերազմ ամբողջին, մենք վկայակոչում ենք անկարագրելին, մենք ակտիվացնում ենք տարբերությունները»¹:

1 Jean-François Lyotard: "Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?", in: Postmoderne und Dekonstruktion. Stuttgart 1997, S. 48.

Ժան-Ֆրանսուա Լիոտարն այսպես է ձևակերպում իր թեզը. «Արվեստագետները, ինչպես Մուզիլը, Կրաուսը, Լոոսը, Շյոնբերգը, Բրոխը, բայց նաև փիլիսոփաներ Մախն ու Վիտգենշթայնը... անշուշտ հնարավորինս հեռու են տարել հանձնառության գիտակցումը և պատասխանատվությունը՝ տեսական ու արվեստագիտական: Այսօր կարելի է ասել, որ սգալի այս աշխատանքն իրագործվել, ի կատար է ածվել: Եվ հարկ չկա այն վերսկսելու: ...Հենց նրա հետ է, որ գործ ունի ժամանակակից պոստմոդեռնիզմը: Կորուսյալ պատմողականության կարոտախտն ինքն էլ կորսվել է մարդկանց մեծամասնության համար: Դրանից բնավ չի բխում, թե նրանք բարբարոսությանն են տրվել, նվիրվել... Ի դեմս ողջ մնացյալ հավատալիքների՝ գիտությունը, որ «ծիծաղում է իր մորուքի մեջ», նրանց ուսուցանել է նեալիզմի կոշտ ու դաժան հանդուրժողականությունը»¹:

Լիոտարի այս թեզի վերաքննությանն է նվիրել իր մի ուսումնասիրությունը ժամանակակից ֆլամանացի հետազոտող Գունտեր Մարթենսը², վերջինիս քննությունը կատարելով Ռոբերտ Մուզիլի ՄԱՀ-ը (1922-1942) և Հերման Բրոխի «Լուսնոտները» (1930) վեպերի՝ որպես պոստմոդեռնիզմի լավագույն դրսևորումների օրինակով: Մինչև օրս Մուզիլն ու Բրոխը ավանդաբար քննությանն են առնվել իբրև դասական մոդեռնիզմի ավանդույթների «հիմնասյուներ»: Տվյալ դեպքում՝ Մուզիլի երկը քննվում է կորուսյալ «միասնության» հաստատագրման և «պատումի» կամ «պատմողական սկզբի» կորստյան դիտակետից: Հետազոտողն իր ուսումնասիրությունը կառուցում է միասնության և սուբյեկտի խնդրադրության համապատկերում:

Եթե, Լիոտարին հետևելով, պոստմոդեռն դարաշրջանն ընդունում ենք իբրև «սկեպսիս մետապատմությունների հանդեպ»³, ապա պետք է հաստատագրել, որ Մուզիլը յուրահատուկ եղանակով, թվում է թե, արդեն իսկ ձերբազատվել է այդ նախադրույթներից ոմանցից. մասնավորապես նրա մերժողական վերաբերմունքը, անգամ՝ «նողկանքը»⁴ պատմությունների նկատմամբ և այդ առիթով նրա հաճախակի քննադատական մեկնաբանությունները, անգամ հարձակումները «պատմողականի» խնդրի առնչությամբ, մասնավորապես. «Արտաքուստ վեպի ներկայիս ձգնաձամը տեսանելի է դարձել: - Մենք չենք ուզում այլևս, որ մեզ ինչ-որ բան պատմեն, մենք դա դիտարկում ենք իբրև զուտ ժամանակի կորուստ... Նորի մասին մեզ պատմում է օրաթերթը կամ լրագիրը, հաժույթով ունկնդրածը մենք դիտարկում ենք որպես ժիչ:

1 Նույն տեղում, էջ 68.

2 Gunther Martens: "'Das Ganze ist das (Un)Wahre'. Broch und Musil im Spannungsfeld von Totalität und Fragment", in: Recherches Germaniques 1998.

3 J.-F. Lyotard, La condition postmoderne - rapport sur le savoir. Paris 1979. (Dt. Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Graz/Wien 1986, S. 14)

4 TB, I, S. 934

- Բայց դա ամբողջապես ժիշտ չէ: Կոմունիստները, ազգայնականները և կաթոլիկները մեծագույն հաճույքով ցանկանում են ինչ-որ բան պատմել: Դրա պահանջն անմիջապես առաջ է գալիս այնտեղ, ուր գաղափարախոսություն է հաստատվում»¹:

Սկզբունքորեն ՄԱՀ-ը այդ կարգի մետապատմությունը հասցնում է արսուրդի աստիճանի, դարձնում անհեթեթություն: Լիոտարն իբրև այսպես կոչված ազատագրական, էմանսիպացիոն պատմություն է բնութագրում այն պատմությունները, որոնք իրենց օրինավորությունը գտնում են «տարրալուծվող ապագայի, ասել է թե՛ իրականություն դարձող գաղափարի մեջ»²: Այնուհետև Լիոտարն ասում է. «Այդ գաղափարը (ազատության, լուսավորության, սոցիալիզմի, համընդհանուր հարստացման) իր օրինավորությունը ձեռք է բերում իր իսկ համընդհանրականությունից. այն արդիականությանը շնորհում է իր բնութագրական մոդուլը, նախագիծը, ասել է, թե՛ մեկ-միասնական նպատակի ուղղորդված կամքը»: Ըստ հետազոտողի, այս թելադրական նախագծի ակնհայտ ծաղրանմանակումն է հանդիսանում «կականիական զուգահեռ գործողության նախագիծը», որն ի սկզբանէ անհամոզիչ է ներկայանում: Ըստ Լիոտարի՝ Մուզիլը ներկայացնում է ինքնընկրկող, ինքնանահանջող օրինավորության մեխանիզմը և նրա մեջ ամփոփված համընդհանրացման վտանգը, և նկարագրում է «իրականացման ենթակա գաղափարի» ձգտման անհնարիությունը»:

Մուզիլը գրում է. «Արդյո՞ք շփոթմունքի չի մատնվի որևէ մեկը, երբ հանկարծակի կատարվում է այն, ինչին նա իր ողջ կյանքի ընթացքում ամենայն կրքոտությամբ ձգտել է. երբ, օրինակի համար, հանկարծակի կաթոլիկների վրա փլվի Աստծո թագավորությունը կամ սոցիալիստների գլխին՝ ապագայի պետությունը: Մարդս սովոր է պահանջներ դնելուն, և չի կարողանում անմիջապես որևէ բան ձեռնարկել, երբ խնդիրը դրա իրականացմանն է վերաբերում... ես դրանով այլ բան չեմ ուզում ասել, քան այն, որ յուրաքանչյուրին շլացնում, հրապուրում է դժվար իրականացվելիքը և որ նա հրաժարվում է նրանից, ինչն իրապես կարող է ունենալ: Ուզում եմ ասել, իրականության մեջ անհեթեթ մի ձգտում է թաքնված առ ի անիրականությունը»³:

Այս իմաստով ՄԱՀ-ը վեպը նույնպես գիտակցականորեն ապաարժեքավորման, իրականության վերառման պատմություն է: Այսպես՝ զուգահեռ գործողության նկարագրության ընթացքում շարունակ բախվում ես իմաստակիր մի շարք տերմինների (ժշմարտություն, միություն, համադրություն, կարգ), որոնք հստակագույնս պատկանում են մոդեռնիզմի բնորոշիչների խմբին:

1 R. Musil, GW. Bd. 8, S. 1412.

2 J.-F. Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Graz/Wien 1986., S. 65.

3 MoE, I, S. 288.

Դրանք բոլորն էլ, սակայն, ըստ էության հերթով արժեզրկվում, ապաիրակա-
նացվում են Ուլրիխի կողմից: Ձուգահեռ գործողությունը հայտնապես գործի
է դնում իր ողջ եռանդուն ի խույզ «թագադիր մի գաղափարի», որի ներքո
կարելի է ընդհանուր հայտարարի բերել կականյան աշխարհապետության
իմաստն ու էությունը: Որպես հեռուն գնացող շարժառիթ կամ դրդապատճառ
այն, սակայն, շեղվելով վրիպում է «մարդկային միասնության պատրանաս-
տեղծ պահանջից», քանի որ «ողջը տարրալուծվում է տարակուսանքի ու
հնարավորությունների անկամրջելի բազմազանության մեջ»: Այն, որ «մարդ-
կային միասնությունը վերագտնելու փորձը, որը սակայն կորսվել է այնքան
տարբեր դարձած մարդկային շահերի պատճառով, պետք է որպես ժամանա-
կախախտություն, անաքրոնիզմ հանդես գար, աստիճանաբար, գնալով ավե-
լի ու ավելի պարզ է դառնում ընթերցողի համար: «Ողջը մեկ-միասնության
մեջ ամփոփելուն» միտված իր ապարդյուն տքնանքում, զուգահեռ գործողու-
թյունն աչքաթող է անում աշխարհի իրական վիճակը, որը խարսխված է բազ-
մազանության անտրոհելի, անսղելի տպավորության վրա: Ո՛չ Մուզիլը, ո՛չ էլ
Ուլրիխը չեն ուզում խուսափել այդ բազմազանության հետ առձակատումից:
Մինչ Ձուգահեռ գործողության ընթացքում «բոլոր հնարավոր ձևերով փորձ
է արվում» ստեղծելու «անհակասական միասնությունը», Ուլրիխը, գիտակ-
ցաբար, ամուր կանգնած է մնում «անմիասնական ներքին կյանքի»՝ որպես
դեռևս միակ հնարավոր գոյի վրա:

Ձուգահեռ գործողության ընթացքում խնդիրը վերաբերում է վերացական
հարթության վրա միասնության փնտրտուքին՝ ի դեմս իրականության անսղե-
լի, անտրոհելի բազմազանության ամրագրման: Տարասեռությունը, սակայն,
կարգախոսային հասկացության նշանակություն ունի արագորեն ինքնատար-
բերակվող հասարակության համար, և իր տեսակի մեջ փորձ է՝ վերականգնե-
լու բազմազանությունն իր նախածին, նախասկզբնական միասնության մեջ,
դրանով իսկ այն ձեռք է բերում հետնահայաց ուտոպիայի բնույթ: Ձուգահեռ
գործողությունը միաժամանակ որոնումն է այնկողմնային, տրանսցենդենտալ
արժեքի, որը կոչված է վերջ դնելու հաստատականությունների և հնարավո-
րությունների ազատ խաղին: «Իրականության և ճշմարտության ամրակուռ
նյութին» միակողմանի ուղղվածության պատճառով իրականության զգացո-
ղությունը առկախված է մնում մետաֆիզիկայի ոլորտում: Մեն-միակ, եզա-
կիության ձգտող մեծագոր գաղափարի որոնումը, սակայն, ձախողվում է՝ հա-
կադրությունների երկիմաստությանն ու անհամապատասխանող անտարբերությա-
նը բախվելով, հակադրություններ, որոնք կազմում են կականյան իրականու-
թյան և, մեծ հաշվով, ողջ աշխարհի էությունը: Ամեն անգամ, երբ Դիոթիման
իր մեջ գրեթե վերջնական վճիռ է կայացրած լինում նման մի գաղափարի
վերջնական ու անտեղիտալի որդեգրման հարցում, նա անպայմանորեն նկա-

տում է, որ նույնպիսի և նույնարժեք մեծագործություն կլիներ նաև հակառակի իրականացումը: ...Դիորթիման ի վիճակի չէր երբեք պատկերացնելու կյանքն առանց հավերժական ժշմարտությունների, բայց այժմ նա նկատում է, ի գարմանս իրեն, որ յուրաքանչյուր հավերժական ժշմարտության կրկնակին էլ կա ու նաև նրա բազմակին:

Եվ հենց Ուլրիխին է վիճակված զուգահեռ գործողության ծախսողման պահին պարզաբանումներ տա առ այն, թե որոնք են նախաձեռնողների կողմից այնքան փնտրված «հիմնապատկերները»։ «Ուլրիխը սահմանում է. Հավերժական ժշմարտությունները, որոնք ո՛չ ժշմարիտ են, ո՛չ էլ՝ հավերժական, գործում են միայն որոշակի ժամանակի մեջ, որպեսզի մի ինչ-որ բանի կարողանան ուղղորդվել»¹: Դրան Ուլրիխը հակադրում է իր հեռանկարային կենսաձևը կամ եղանակը, որտեղ յուրաքանչյուր հեռանկար, յուրաքանչյուր «տեսակետ կամ հայեցակետ» ընդամենը մի հայացք է՝ բազմաթիվ հնարավոր հայեցակետերի թակարդում: Գերմաներենում սա նաև բառախաղ է՝ *Einsicht-Sicht*, հայեցակետ-հայացք: Գլխավոր հերոսին համակած հեռանկարապաշտությունը, գիտական եզրով արտահայտած՝ պերսպեկտիվիզմն, այդպիսով, փոխարինում և միաժամանակ ոչնչացնում է ժշմարտության մետաֆիզիկական հասկացությունը, որի դեմ է ուղղված Մուզիլի քննադատությունը. ժշմարտության միասնականության և եզակիության փոխարեն՝ մնում է միայն ժշմարտության հավակնությունների բազմաքանակությունը. «գոյություն ունեն ժշմարտություններ, բայց ոչ բնավ ժշմարտություն»: Վեպի հոսանքուտ ոճը և արտահայտչաձևը զտելով վերառում են մեն-միակ ժշմարտության որոնման ձգտումը: Ուլրիխի բաց, փորձարարական մտածելակերպը, որի մեջ «երբեք որևէ ամբողջապես պատրաստի և պարզ բան» չի գոյանում, ուր ողջն առմտածվում է հակահամակարգային, ապաշարունակական, հաճախ էլ՝ առեղծվածային եղանակով, «ինչպես բաց դռների պարագայում», վերառվում է սեփական ոտքի տակի հողը, միաժամանակ զտելով-վերառելով գերազանցապես մենախոսական եղանակով հղացված ժշմարիտ մտածողությունը, վերջինս ուղղորդելով նրանց դեմ, ովքեր կարծում են, թե կարող են «իրենց գիտելիքները մակաբերել այսպես կոչված հավերժական և մեծագոր ժշմարտություններից»: Այդ առնչությամբ մուզիլյան պատասխանն, ըստ էության, սկեպտիկ հնչեթանգ ունի և ավելի շատ մոտենում է պոստմոդեռն, պոստքննադատական դիրքորոշմանը: Նրա համար միանշանակ պարզ է, որ յուրաքանչյուր նպատակ միմիայն իր սեփական ժշմարտությունն է սահմանում և ուժային մեխանիզմների պատժառով սեղմվելով ձկվում: «Գիտեցողը գիտի, որ ոչինչ ժշմարիտ չէ և ողջ ժշմարտությունն ընկած է միայն բոլոր օրերի վերջում»²: Այդ պատժառով էլ՝ Ուլրիխի մատուց-

1 MoE, I, S. 1004.

2 MoE, I, S. 960.

մամբ, այլև հասկացողությամբ՝ «ճշմարտությունն» ըստ էության ընկալվում է որպես «մի ուժ, որը մարդկանց կողմից ի չարս է գործադրվում»¹:

Այստեղից պարզ է դառնում, որ վեպն իր առաջ նպատակ չի ունեցել, ինչպես, ասենք, Բրոդսի «Լուսնոտներում», փիլիսոփայական համակարգի միջոցով և պոլիհիստորիզմի հետևողությամբ՝ խորտակված «աշխարհի պատկերների» միավորումը մեկ-միասնական նորակազմ ամբողջի մեջ միահյուսել: Բանի որ այդ համակարգման և հավակնոտ ամբողջականության լուծումը Բրոդսը հնարավոր է դիտում պատմության թելելոգիական հիմնավորմամբ, որը հակված է ներկայի քառսային վիճակը հետ շրջելու դեպի պատմական, դիալեկտիկական գործընթացի հունը, կապակցելու վերջինիս հետ: Մինչդեռ Մուզիլի պարագայում, նմանօրինակ համընդդրվում պատմական հնարավորությունն իսկ մերժելի է, քանզի նրա համար պատմության կատեգորիան ինքնին արդեն իսկ ոչ և է: Ամենայնի արտահայտած հստակորեն հեզելյան կարգախոսին ի պատասխան, ըստ որի՝ «համաշխարհային պատմության մեջ անբանական ոչինչ տեղի չի ունենում»², Ուլրիխը հակադարձում է, ասելով, որ պատմություն կոչվածն ինքն էլ ընդամենը պատմություն է կամ պատմվածք. «Համաշխարհային պատմությունն, անկասկած, ծնունդ է առնում այնպես, ինչպես բոլոր մյուս պատմությունները: Հեղինակների գլուխը այլ բան չի գալիս, և նրանք արտագրում են մեկը մյուսից³: Մուզիլի հայեցակետը պատմության պատմողական բնույթն է. «Պատմությունը հիշեցնում է ... քերթությունը»: Այստեղ նա, ըստ էության, հանգում է պոստմոդեռնիզմի կենտրոնական գաղափարներից մեկին: Իսկապես, նախ և առաջ հենց պատմության կատեգորիան, որպես զտագույն հորինաստեղծում, պոստմոդեռնիզմի կողմից հռչակվել է իբրև ամենակենտրոնական մետապատմություններից մեկը: Պատմությունն իբրև պատմություն լավագույն դեպքում կարող է իբրև պատճառակցական թվացողություն հյուսվել: Օսվալդ Շպենգլերի պատմության տեսության իր քննադատության մեջ Մուզիլը գրում է, որ պատմությունն առաջ է բերում լոկ «կարգուկանոնի թվացողություն»՝ քառսի հարաբերությամբ»⁴:

ՄԱՀ-ում ամբողջականությունն ու հատածականությունը խստիվ յուրահատուկ կերպարանք ունեն: Թեմատիկ մակարդակում գրական տեքստը հիշեցնում է հատածական տիեզերք, որտեղ ամբողջականությունը կամ ամբողջը այլևս գոյություն չունեն: «Ամբողջն այլևս բնավ ամբողջ չէ, - ասել է արդեն Նիցշեն»⁵ և այս հղումը բառացիորեն մեջբերված է ինչպես վեպում, այնպես

1 MoE, I, S. 795

2 MoE, I, S. 327.

3 MoE, I, S. 360.

4 R. Musil, GW, Bd.8, S. 1086.

5 MoE, I, S. 484.

էլ «Օրագրերում»¹: Բառը դառնում է ինքնիշխան և դուրս է թռչում նախադասությունից, նախադասությունը հարձակվում և մթազնում է էջի իմաստը, էջը կենդանություն է առնում ամբողջի հաշվին, ամբողջն այլևս ամբողջ չէ»²: Երբ վեպում գովաբանվում է «մի ինչ-որ ամբողջություն լինելու» ձգտումը, Ուլրիխը դրան պատասխանում է խիստ կտրական եղանակով. «Դա այլևս չկա, ոչ ևս է: Բավական է հայացք նետես որևէ թերթի վրա: Այն հեղեղված է մի անչափելի անթափանցությամբ: Այնտեղ խոսք է գնում այնքան բազմազան բաների մասին, որը գերազանցում է անգամ ո՞նց Լայբնիցի մտածական կարողությունները: Բայց մարդս դա չի նկատում, մարդս փոխվել՝ ուրիշ է դարձել: Այլևս ամբողջական մարդը չի կանգնած ամբողջական աշխարհի դեմ-հանդիման, այլ մարդկային ինչ-որ բան շարժվում է մի համընդհանրական սննդարար հեղուկի մեջ»³:

Ըստ էության, ժամաչողական պլանով, Մուզիլի վեպը հետևողական մտածական փորձ է էութենականությունից զերծ մարդու մասին, ինչպես Նիցշեի պարագայում, որը սուբյեկտին ֆիկցիա է հայտարարում: Հենց սա՛ է առանց հատկությունների մարդկոչվածը: Պոստմոդեռնի ապակենտրոնացնող փիլիսոփայությունը ևս ընդունում է մուզիլյան այն տեսակետը, թե մարդս, մարդկային եսը միայն կառուցվածք է, ընդամենը «կազմակերպված միավոր»⁴: Մտքերը, որոնք մատնացույց են անում եսի անկայունությունն ու ապաէութենականությունը, Մուզիլի գրվածքներում բազմաթիվ են: Ուլրիխը վերլուծում է. «Եսը կորցնում է այն նշանակությունը, որն ինքը մինչ այժմ ունեցել է, որպես ինքնիշխան գոյություն, որը կառավարական հրահանգներ է արձակում, մենք ըմբռնում ենք նրա օրինավոր դառնալիությունը, շրջապատի ազդեցությունը, ձևավորման տարատեսակները, նրա անհետացումը բարձրագույն գործունեության պահերին, մի խոսքով, այն օրենքները, որոնք կարգավորում են եսի բաղադրականում ու պահվածքը: ... Քանի որ օրենքներն ամենամանաձևական բանն են, որ գոյություն ունի աշխարհիս երեսին, անձնավորությունը շուտով այլ բան չի լինելու, քան անանձնականի երևակայական հանդիպման կետ...»⁵:

Սուբյեկտի նշանակության ակնհայտ հետընթացի հիմնավորման այս հարցը մեզ անմիջապես առաջնորդում է դեպի հատկութենագրության մուզիլյան կենտրոնական հայեցակարգը, որը հետևյալ կերպ է զարգացում ստանում վեպում.

Առաջացել է հատկությունների մի աշխարհ՝ առանց մարդու, վերապրումների՝ առանց նրա, ով այն վերապրում է, և շուտով գրեթե այնպես է լինելու,

1 TB, I, S. 28.

2 MoE, II, S. 916/917

3 MoE, II, S. 214.

4 MoE, II, S. 500.

5 MoE, II, S. 474.

որ իդեալական դեպքում մարդս ընդհանրապես այլևս ոչինչ չի կարողանալու մասնավոր կերպով վերապրել, և անձնական պատասխանատվության ծանրությունը տարրալուծվելու է հնարավոր իմաստների զուտ ձևական համակարգում: Մարդակենտրոն պահվածքի տարրալուծումը, որը տևական ժամանակ մարդուն ներկայացրել է իբրև տիեզերակառույցի միջնակետ, և որն այժմ արդեն վերանալու վրա է, հավանաբար ի վերջո եկել-հասել է հենց եսին, քանի որ ամենակարևորը մարդուս մեջ վերապրումի հավատն է, մինչդեռ գործողությունը, որ մարդս է ձեռնարկում, մարդկանց մեծամասնությանը սկսում է իբրև միասնություն, պարզամտություն պատկերանալ¹:

Սուրբյեկտի մահվան հռչակումը, սակայն, պոստմոդեռն գաղափար չէ, քանի որ «սուրբյեկտի վերացումն» ինքնին արդեն իսկ մոդեռնիզմի մեջ կիրառություն գտածների թվին է պատկանում: Ուսումնասիրողներից Շերպեն մեկնաբանելով ժաջ Դերրիդայի մի դիտարկումը՝ մարդու վախճանի վերաբերյալ հայտնութենական ասույթը պիտակավորում է իբրև մետաֆիզիկական մնացուկ, քանզի «Հայտնության պատմափիլիսոփայական և աստվածաբանական ուժը, որով սահմանվում է վախճանը», ծառայում է նրան, «որպեսզի կյանքը շատ ավելի դրական իմաստավորվի»²:

Դրան հակառակ՝ Մուզիլը փորձում է կառուցողական եղանակով մտածել կորուսյալ մարդու դատարկության վերաբերյալ: Մուզիլյան ինքնության հայեցակարգը պոստմոդեռն գծեր է կրում, որովհետև նա հենց այն է իրականացնում, ինչը մոդեռնից պոստմոդեռնին անցման համար բնութագրական է համարում պոստմոդեռնիզմի հետազոտողներից Ջեյմսոնը, այն է՝ «օտարված սուրբյեկտի հաստատումը հատվածական սուրբյեկտի միջոցով»³: Դա Մուզիլին տարբերում է մյուս մոդեռնիստ գրողներից. «Մինչ նախկինում քննադատական մոդեռնիզմի տեսաբանները անհանգստանում էին սուրբյեկտիվության նվազման և այն գործընթացների համար, երբ մարդիկ իրերի էին նմանվում, Մուզիլը շրջում է խնդրի դրվածքը, հարց բարձրացնելով, որպեսզի մենք ինքներս ձերբազատվենք սուրբյեկտիվության պատրանքից և հիբրիդից»⁴: Մասնագիտության ընտրության հարցում Ուլրիխի երեք անհաջողակ փորձերը՝ մատնում են որոշակի հատկություններ, որոշակի ինքնություն ունենալու նրա դժկամությունը: Նա հրաժարվում է ինքնությունաբար ինչ-որ բան անել. բնավորություն, մասնագիտություն, որոշակի ամուր կենսաձև, դրանք նրա համար

1 MoE, II, S. 150.

2 Kl. Scherpe, "Dramatisierung und Entdramatisierung des Untergangs - zum ästhetischen Bewußtsein von Moderne und Postmoderne", in: Huyssen/Scherpe (Hgg.): Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels. Reinbek 1986. S. 272.

3 F. Jameson: "Postmoderne - zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus", in: Huyssen/Scherpe (1986): S. 59.

4 S. Best / D. Kellner, Postmodern Theory. Hampshire 1991, p. 131.

պատկերացումներ են, որոնց մեջ արդեն իսկ նախապես երևակվում է այն հիմնականաբար, որն ի վերջո մնալու է իրենից հետո¹: Ուլրիխի մեկ այլ պնդումը, թե «մարդս կարող է անել, ինչ ցանկանում է»², ավելի հստակ է դարձնում այն, որ հերոսն իբրև հասարակականորեն որոշարկված և գործող սուբյեկտ ինքն իրեն վերառում է՝ իր սեփական կյանքից արձակուրդ վերցնելով: Այստեղ ակնհայտ են մուզիլյան գլխավոր կերպարի արտահայտած գաղափարների և գերմանական միստիցիզմի հայրերից Մայստեր Էքարտի քարոզների առանձին հատվածների բառացի համընկնումները: Ուլրիխի ողջ աշխարհայացքում տիրապետողը, հետևաբար, «մարդակենտրոն հայեցակարգի տարրալուծման» գիտակցությունն է:

Այս առնչությամբ Մուզիլի վեպում կարդում ենք. «Ընդունենք, որ բարոյականության բնագավառում նույնն է տեղի ունենում ինչ և գազի կինետիկ տեսության մեջ. ողջը անկանոն թռչում-անջատվում է իրարից, յուրաքանչյուրն անում է, ինչ ուզում է, բայց երբ հաշվարկում են այն, ինչն, այսպես ասած, ոչ մի հիմք չունի, թե ինչ է դրանից առաջ գալիս, ապա դա հենց այն է, ինչն իսկապես առաջ է գալիս: Առկա են զարմանալի համաձայնություններ... Ընդունենք նաև, որ գաղափարների մի որոշակի քանակ, ներկայումս իրարից բաժան-բաժան եղած, այս ու այն կողմ է թռչում, դա ստեղծում է մի ինչ-որ հավանական միջին արժեք, միջնակետ, որը տեղաշարժվում է շատ դանդաղ և մեքենայաբար, և հենց դա՝ է այսպես կոչված առաջընթաց զարգացումը կամ պատմական իրադրությունը: Ամենագլխավորը, սակայն, այն է, որ դա բնավ չի համապատասխանում մեր անհատական, մասնավոր շարժմանը, մենք կարող ենք աջ գնալ կամ ձախ, բարձր կամ խորը մտածումներ ունենալ կամ գործողությունների դիմել՝ անհաշվենկատ կամ գիտակցված: Միջնարժեքի համար դա միանգամայն միևնույն է, նույն անտարբերությունն է նաև Աստծո ու Աշխարհի կողմից, բայց ոչ մեր...»³:

Ավելի ուշ Ուլրիխը հետևյալ տեսակետն է արտահայտում. «Ինչն այսօր դեռևս անձնական ձակատագիր են կոչում, դուրս է մղվում հավաքական և վերջապես վիճակագրորեն գրանցվող գործընթացներով»⁴: Հիմնարարն այն է լոկ, որ մարդակենտրոն ընկալման այս կորստյան առթիվ Ուլրիխն ընդհանրապես ցավ չի ապրում, այլ իբրև «մերքուստ ձախրող կյանքի էսսենսիալ ու վարպետ մեկը»⁵ հաղթահարում է այն, վերջինս փոխարինելով իր փորձարարական էսսենցիան:

1 MoE, II, S. 250.

2 MoE, II, S. 13.

3 MoE, I, S. 491.

4 MoE, I, S. 722.

5 MoE, II, S. 254.

Ուսումնասիրողներից ոմանք մուզիլյան «շարժումն ինքնության» սկզբունքը ներկայացրել են մույնիսկ որպես «պոստմոդեռնիզմի հասկացման բանալի երևույթ»¹. Հետազոտողները մույն կերպ են ընկալում մահ մուզիլյան «մոդեռնիզմի մղձավանջից արթնացումը, ամբողջականության իր ֆետիշացմամբ հանդերձ, կենսակերպերի տարասեռ դասակարգումները և լեզվական խաղերը, որոնք ենթարկվում են ինքնության ամբողջականության և օրինականացման կարոտախտային պարտադրանքին»:

Մյուս կողմից, քանի որ ուսումնասիրողներից շատերը (մասնավորապես՝ Հաբերմասը, կամ մույն Իգլթոնը և Ուրիշներ) պոստմոդեռնիզմի փիլիսոփայությունը մակաբերում են Նիցշեի գաղափարներից, ապա այս առումով կարելի է խոսել Նիցշեի և Մուզիլի կողմից մետաֆիզիկայի քննադատության միասնական հիմքի մասին:

Այսպիսով, ՄԱՀ-ը իր մեջ պարունակում է մի շարք կարևորագույն տարրեր, որոնք մատնանշում են պոստմոդեռնիզմի գրականությունը մախապատրաստող նրա էությունը, կամ ավելի դիպուկ ասած՝ վեպում գիտակցաբար մերժվում կամ ժխտվում են այն կատեգորիաները, որոնք կարևոր նշանակություն ունեն գրական մոդեռնիզմի և պոստմոդեռնիզմի տարանջատման գործում: Այսպիսով՝ ՄԱՀ-ը գտնվում է ժիշտ և ժիշտ այդ երկուսի միջև՝ ավելի դեպի պոստմոդեռնիզմը հակված:

Եթե մոդեռնիզմը շեշտը դնում է միասնականության, անտրոփիլության վրա, և այնպիսի հեղինակներ, ինչպիսիք են Ջ. Ջոյսը, Թ. Մաննը և Դոս Դաստոսը, շեշտում են մետապատմություններն ու առասպելաբանությունը, վերադառնալով գրական և աստվածաշնչական ավանդույթին՝ շարունակականությունը երաշխավորելու նպատակով, ապա այս մույն դաշտի ներսում Մուզիլն առանձնահատուկ դիրք է զբաղեցնում, ինչը և իրավունք է տալիս նրան հատկացնելու պոստմոդեռնիստ հեղինակների խմբին: Մուզիլի պարագայում ամբողջականության ու միասնականության իդեալը մի կողմ է թողնվում, վերջինս ժխտվում է հիպոթետիկ փորձարարական հնարավորության մտածողության միջոցով, որն էապես սահմանակցում է պոստմոդեռնիզմի աշխարհայեցությանը: Սույնով հնարավոր է դառնում իր արտաքին ձևի մեջ գերազանցապես ավանդական վեպը, ինչպիսին ՄԱՀ-ն է, հրաժարվելով թվացյալ իրականության, «կեղծ-ամբողջականության» վերստեղծման մետապատմություններից, հատկացնել պոստմոդեռնիզմին, ուր վերջնականապես «ամբողջականությունը իջեցվում-հավասարեցվում է մախապաշարմունքներին»:

1 Jacques Le Rider, *Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität*. Wien 1990, S.9.

2 Terry Eagleton, 'Awakening from Modernity', *Times Literary Supplement*, February 20, 1987, p. 194.

Թեմատիկ հարթության մակարդակում ամբողջականության կազմաքան-
դունը վեպի ներսում առավելագույնս նպաստում է «իմաստի ամբողջակա-
նությունից» հրաժարմանը: Պոստստրուկտուրալիզմը պարտադրողականութ-
յան ուժով պաշտպանում է այն տեսակետը, որ հերմենևտիկ շրջանակի մեջ
դրված մեկնողական բնույթի արտահայտությունը, հակառակ նրա անհակաշո-
ջելիությանը, իր մեջ ամբողջականացման ձգտող միասնականության միտում
է պարունակում: Ըստ Գադամերի՝ «հասկացական շարժումը մշտապես ընթա-
նում է ամբողջից դեպի մասը և հետ դեպի ամբողջը»¹, այսպիսով ակնհայտ է
դառնում, որ վերջինիս կողմնապատակներից մեկը «ոչ թե հակադրություն-
ների լուծումն է, այլ դրանց վերացումը», ընդսմին՝ «անցքերը փակվում են
և վերջապես: Ամբողջը մի սովորական հարթ կորածության կերպարանք է
ընդունում, այնպես որ անգիտակցաբար ինչ-որ բան է առաջ գալիս, որի մեջ
մարդս իրեն տեր է զգում իր տանը: Այդ աշխատանքի բնույթն այնպիսին է, որ
մենք մեր ցանկությանը այլևս չենք ուզում այն իրականացնել»², քանզի հըն-
թացս շատ հաճախ բացահայտ է դառնում, որ այդ Ամբողջ կոչվածը հաճախ
«մի ինչ-որ աղավաղված, անպարզ իմաստ ունի»:

Բրիտանացի ուսումնասիրողներից Բրայնը ՄըքՆեյլը իր «Պոստմոդեռ-
նիստական ֆիկցիա»³ հետազոտության մեջ սահմանում է մի շատ կարևորա-
գույն դրույթ, ուր ասվում է, որ ի հակադրություն մոդեռնիստական ֆիկցիայի՝
հորինմաստեղծման, ուր առաջին պլան են մղվում էպիստեմոլոգիական հար-
ցարդումները, պոստմոդեռն գրականության մեջ տիրապետող գոյաբանա-
կան խնդիրներն են: ՄըքՆեյլը փորձ է ձեռնարկում մոդեռնիզմի և պոստմո-
դեռնիզմի մասին մտածել «նոտիկ համակարգերի կամ հայեցակարգերի
միջոցով, որոնցում որոշակի հարցեր կամ ասույթներ հնարավոր են, մյուս-
ներն, ընդհակառակը, այլևս ոչ»⁴, մեկնաբանում է ուսումնասիրողներից Պե-
տեր Ցիման: Հակառակ Լիոտարի գաղափարականացված մեկնաբանության
կերպի, ՄըքՆեյլի տեսակետն այն առավելությունն ունի, որ ընդգծում է համա-
կարգերի տարասեռությունը: Այսպես ՄըքՆեյլը համոզիչ օրինակ է բերում, թե
ինչպես Ուիլյամ Ֆոլքների «Արիստոդոմ Արիստոդոմ» վեպում, այն տեսարանում,
ուր Քվեմտիոն ու Շրեվը այլևս չեն ծանաչում իրականությունը, այլ պարզա-
պես իրենք են ցանկանում այն կառուցել և հորինել, մոդեռնիզմի դիսկուրսը
վերառվում է պոստմոդեռնիզմի դիսկուրսով⁵: Հետևաբար, տարբերությունը
որոշարկվում է ոչ թե «կամ-կամի սկզբունքով», այլ տիրապետող սկզբունքնե-

1 Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Tübingen 1975, S.275.

2 MoE, I, S. 649.

3 Brian McHale, Postmodernist Fiction. London 1987.

4 Peter V. Zima, Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur. Tübingen 1997, 237.

5 Brian McHale, "Change of Dominant from Modernist to Postmodernist Writing", in: Fokkema, Douwe (Hrsg.): Approaching Postmodernism. Amsterdam 1986. S. 59.

րի բանհրուճ հիմնավորմամբ: Գիտելիքի վստահելիության, ժանաչողության մոդեմիստական հարցերի փոխարեն հանդես են գալիս ֆիկտիվ աշխարհների հորինաստեղծման և իրականության ծարտարարվեստ հղացման գիտակցությանն առնչակցող խնդիրները:

Մուզիլի պարագայում կարելի է խոսել այդ երկու՝ էպիստեմոլոգիական և գոյաբանական սկզբունքների համակեցության մասին: Մուզիլի «Բանաստեղծական ժանաչողության փորձը» գործ ունի գլխավորապես էպիստեմոլոգիական հարցադրումների հետ և ամբողջապես միանում է ժամանակակից էպիստեմոլոգիական սկեպսիսին: Իր էսսեն մա ավարտում է հետևյալ նշանակալից ձևակերպմամբ. «մնում է միայն այն հարցը, թե արդյոք բանաստեղծն իր ժամանակի երեխան է, թե՞ ժամանակների արարիչը»¹: Այն, որ այստեղ էպիստեմոլոգիական սկզբունքը միակցվում է գոյաբանականին, բնավ պատահականություն չէ, այլ արտահայտությունն այն բանի, որ սուբյեկտ-օբյեկտ հարաբերակցության հարցում Մուզիլը հստակ ընդգծված կոնստրուկտիվիստական դիրքորոշում ունի, որն իրականությունը հետևողականորեն որպես ինքնարարչագործական կառույց է ընկալում, որպես՝ «առաջադրանք և հայտնագործություն»:

Ահա այս առնչությամբ մուզիլյան մտքի գոհարների հերթական տեղատարափը. «Բոլոր մեր համոզմունքները, նախապաշարմունքները, տեսությունները, հույսը, ինչ-որ բանի հանդեպ հավատը, մտքերը... ծառայում են այն բանին, որ նրանք մեզ կարողություն են ընձեռում, որպեսզի մենք թաքցնենք նրանց, ծառայում են աշխարհն այնպիսի մի լույսի մեջ ներկայացնելու նպատակին, որը մեզնից է արտահեղվում, և իր հիմքում այլ բան չէ, քան այն առաջադրանքը, որի համար յուրաքանչյուրն իր առանձնահատուկ համակարգն ունի»²: Մուզիլի ցանկությունն է իրականությունը մեզ իբրև մեր իսկ կողմից ստեղծված եղելություն ներկայացնել. «Մեր իրականությունը, այնքանով, որքանով այն մեզանից է կախված, մեծավ մասամբ լոկ կարծիքի, տեսակետի արտահայտում է, չնայած որ մենք նրան, չգիտես ինչու, մեծ կշիռ ենք տալիս»³: Միայն այս իմաստով կարելի է հասկանալ, թե ինչ կերպ ու եղանակով է «իրականությունն ինքն իրեն տարրալուծում, ի դերև հանում. «այն իմաստատու համակարգ է, որը միայն ժամանակավորապես է ուժի մեջ, և անմիջապես էլ մեկ ուրիշի կողմից վերառվում-ժխտվում է, որովհետև այդ «հավերժական շարժիչի» մեջ ոչինչ կայուն չէ, և առաջին հերթին այն, ինչը տպավորություն է թողնում, թե պետք է որ հավերժությանը պատկանելիս լինի»⁴: Ուլրիխը վերափ

1 Ռոբերտ Մուզիլ, Երկերի ժողովածու, Երևան, 2005, էջ 438:

2 MoE, I, S. 526.

3 MoE, II, S. 1128.

4 MoE, II, S. 1129.

իր խոսակիցներին մշտապես կշտամբում է այն բանի համար, որ «ժմարտության և իրականության ամրակուռ նյութին» իրենց հակվածության մեջ վերջիններս չեն նկատում, չեն տեսնում իրականության կառուցողականությունը, կառուցված լինելու հանգամանքը: Որպես «իրականության մարդիկ» նրանք «անչափ գերազնահատում են ներկան, ներկայի զգացողությունը, այն, ինչն առկա է»¹: Մինչդեռ իրականությունը, որպես «այժմեականորեն գործող համակարգ»², միայն հայեցակարգային բնույթ ունի, և դրանով հանդերձ՝ սահմանափակ վավերականություն: Մի խոսքով՝ առկա «իրականությունը ինքնալուծարվող տեսակի է»³:

Այս առնչությամբ Լիոտարը գրում է. «Մոդեռնիզմին մշտապես բնորոշ է, ինչպես էլ այն թվագրելու լինես, հավատի ցնցումը, որպես հետևանք այլ իրականությունների հայտնագործության, հայտնագործումն այժմ բանի, թե որքան քիչ իրական է իրականությունը»⁴: Այս հարցադրումը միանգամայն համապատասխանում է Մուզիլի երկին, սակայն, մյուս կողմից, Մրք<նյի սահմանմամբ այդ դիրքորոշումը հենց գերազանցապես պոստմոդեռնիզմի տիրապետող առանձնահատկությունն է: Այսպես և Ջեյմս Ջոյսի «Ուլիսի» առաջին մասը Մրք<նյիլ հատկացնում է մոդեռնիզմի գրական ուղղությանը, երկրորդը՝ պոստմոդեռնիզմի⁵, հակադրվելով Լիոտարին, որը Ջոյսի վեպը անվերապահորեն հատկացնում է մոդեռնիզմի դպրոցին:

Ավարտելով Մուզիլի՝ իբրև փիլիսոփայի հայացքների ներկայացումը, մշենք, որ Մուզիլը փիլիսոփա չէ բառիս սովորական իմաստով: Ավելին, մշակությանը և պատմական այն համատեքստում, ուր նա գործում էր, Մուզիլը պատկանում է նրանց թվին, որոնք հստակագույնս գիտակցությունն ունեին այն դժվարությունների, որոնց հետ փիլիսոփայությունը զնալով ավելի ու ավելի սուր պետք է բախվեր, ընդամին՝ հենց այդ դժվարությունների պատճառով: Մուզիլն, ըստ էության, մույնիսկ երես է դարձնում փիլիսոփայությունից, ազատական թիկունքով շրջվում է այն մասնագիտական հնարավորությունների հանդեպ, որ կարող էին բացվել իր առաջ, բայց նա իր առաջ մի այնպիսի առանձնահատուկ ինտելեկտուալ մակարդակ է դնում, որն էապես փոխհատուցում է իր այդ «փիլիսոփայությունից հրաժարումը»: Մուզիլի առնչությամբ զարմանալին այն է, որ որպես փիլասոս, հետազոտողի լրջությունը և խորությունը նրա մոտ շատ ավելին է, քան իր ժամանակի շատուշատ փիլիսոփաների պարագայում: Սակայն Մուզիլը միայն երես չի թեքում այն գիտանքներից, որոնք լայն դռներ

1 MoE, I, S. 289.

2 MoE, I, S. 394.

3 MoE, I, S. 289.

4 J.-F. Lyotard, *Memorandum über die Legitimität*, in: *Postmoderne und Dekonstruktion*. Stuttgart 1997, S. 42.

5 Brian McHale: *Constructing Postmodernism*. London 1992, p. 10.

էին բացում իռացիոնալիզմի համար, որի մեջ ընկել էին բոլոր նրանք, ովքեր կարծում էին, թե այնտեղ գտել էին մտածելու ու ապրելու իրենց համակած դժվարութիւնի խնդիրը: ՄԱՀ-ը վեպն, այս իմաստով, իրականութեան անօրինակ և քայքայիչ սատիրա է՝ ծաղրանմանակում: Սա այն համընդհանրական գիծն է, որն արտահայտված է նաև Պոլ Վալերիի ու Լուդվիգ Վիտգենշթայնի պարագաներում: Այս երեքի համար ընդհանուրն այն էր, որ նրանք հրաժարվել էին զուտ փիլիսոփայության ծառայություններից, և թեմայի փոփոխությամբ ու տարբեր գիտաճյուղերի միախառնմամբ մոտեցել ռացիոնալի, գիտականության և ստեղծագործ խորության իրենց նպատակներին: Մուգիլի և Վալերիի պարագայում, մասնավորապես, կարելի է խոսել գրական այս նմանակների իբրև «անտեսանելի փիլիսոփայության» ներկայացուցիչների մասին:

«Պարոն Թեստի» հեղինակը, որն իրեն հռչակում է «սիրողական մեկը, ում համար փիլիսոփայությունը լոկ դրդիչ գործառույթ է կատարում, և որի արդյունքները հազվադեպ են հատում ուժային պատրանքի սահմանը՝ լեզվի սովորական գործառույթների զանցառումով պայմանավորված»: Խոսելով Դեկարտի մասին, Վալերին հասնում է այնտեղ, որ հայտարարում է, թե Cogito-ն նպատակաուղղված էր վերջ դնելու փիլիսոփայությանը, և դա՛ է հավանական պատճառը, որի համար Դեկարտը, ի թիվս այլ փիլիսոփաների, երջանիկ բացառություն է կազմում նրա աչքում:

Ինչպես Վալերին, այնպես էլ Մուգիլը, է՛լ ավելի ընդգծված ձևով Վիտգենշթայնը, ըստ էության, գրողներ էին և միաժամանակ՝ մտածողներ, որ մեծագույն նշանակություն էին տալիս լեզվական գործոնին, վերջինիս գործածականության ճշգրտությունը հասնելու իմաստով, այս առումով, Պիեռ Կառնապի հետ միասին, նախապատրաստելով լեզվի փիլիսոփայության ուղղությունը, որն անցնելով «Վիեննական խմբակի» միջով, մեր օրերում իր գագաթնակետին հասավ Նոն Խոմսկու երկերում: Ինչպես Մուգիլը, այնպես է՛լ՝ Վալերին իր փիլիսոփայական մտորումներում մեծ ուշադրություն է դարձրել լեզվի հաղորդակցային գործառույթին: Մասնավորապես նրա հետևյալ երկու ասույթները՝ «երկու բառերից հարկ է ընտրել նվազագույնը», «Փոխաբերությունն իբրև հայտնագործություն, այլաբանությունն իբրև ապացույց, բառախաղերն իբրև հիմնարար ժանաչողությունների տեղատարափ և ինքներս մեզ իբրև մարգարե ընկալելու չարիքը ծնունդ է առել մեզ հետ միասին»² միանգամայն համընկնում է Մուգիլի «լեզվագիտական» պատկերացումներին:

1 Մուգիլի և Վալերիի միջև կապակցությունները բազմաթիվ են: Մասնավորապես՝ ընդհանրությունները Ուլրիխի (մայր Վիլհելմտորի) և մայր Թեստի,

1 J. Bouveresse, «La philosophie d'un anti-philosophe: Paul Valéry» [PAP], Zaharoff Lectures, Oxford, Clarendon Press, 1993.

2 Paul Valéry, Œuvres, I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1957, p. 1209.

Մուզիլի «Օրագրերի» և Վալերիի «Տետրերի» (Cahiers) միջև:

Սակայն, ի տարբերություն Վալերիի, որի դատողությունները լեզվի մասին ավելի շատ մերձակցում են Վիտգենշթայնի գաղափարներին, Մուզիլը երբեք ամբողջական ուսումնասիրությամբ չի անդրադարձել լեզվի բուն իրողությանը: Երկուսն էլ, անվիճարկելիորեն, մույն հոգսն են կիսել ժշգրտության հանդեպ, մեծ կարևորություն հատկացնելով մաթեմատիկային և ընդհանրապես գիտությանը: 1935 թ. օգոստոսի 18-ին Կ. Բեդեկերին ուղղած նամակում Մուզիլը գրում է. «Ես չեմ կարող պատկերացնել տևական և պտղավետ փիլիսոփայական գործունեություն առանց մաթեմատիկայի և հոգեբանության խոր ուսումնասիրության, այն իմաստով, որ այս նախադրյալային գիտելիքներից, հիմնարար ժանաչողական ձևերից է միայն կարելի արտածել փիլիսոփայության էությունը»¹:

Գիտության հանդեպ մուզիլյան անսքող հետաքրքրությունը, և ժշգրտության կատեգորիայի հանդեպ երկրպագուի խնկարկու վերաբերմունքը, որը նա փորձում էր անգամ տարածել բարոյագիտության, հասարակական և քաղաքական երևույթների վրա, միշտ չէ, որ մրան թույլ են տվել ծայրահեղորեն ժշգրտագույն գաղափարներ արտահայտել, ավելին, նա ինքն է մշտապես խույս է տվել դրանից:

Այս իմաստով Մուզիլի ուշադրությունն առավելապես գամված է եղել պատահականության, մոտավորության և հավանականության խնդիրներին: Այս է պատճառը, որ Մուզիլն էսսե է անվանում այն, ինչը նա ներկայացնում է իբրև մի ջանք՝ հասնելու առավելագույն ժշգրտությանն այնտեղ, ուր հնարավոր չէ առաջ ընթանալ ողջ ժշգրտությամբ: Քանզի, ըստ նրա, ժմարտությունը բյուրեղ չէ, որը կարելի է խցկել ինչ-որ մեկի գրպանը, այլ մի անվերջանալի հորձանք, որի մեջ ընկնում ես գլխապատառ խոյանքով:

1 La lettre à K. Baedeker du 16 août 1935, in *Lettres*, trad. franç. de P. Jaccottet, Paris, Le Seuil, 1987, p. 235.