

# Schopenhauersche Weltsicht und totalitäre Humanität im Werke Thomas Manns\*

Von Børge Kristiansen (København)

Nej, brother, jag gör gravstenar. Det blir många tankar kring det. Att sitta där och hugga in namn efter namn. Fina små förnamn, tunna årtal. Skönt for dig, som bara tog en sväng hitom livet, brukar jag tänka. För vår födelse göra vi bot, först genom livet, sedan genom döden, som han säger Schopenhauer.

Göran Tunström, Juloratoriet (1983)

Was bleibet aber stiften die Dichter.

Friedrich Hölderlin

## I

Es ist das große Verdienst Hans Wißkirchens, systematisch nachgewiesen zu haben, daß die Einwirkung Schopenhauers auf Thomas Mann keineswegs dem dichterischen Werke vorbehalten ist, sondern sich auch auf die Geschichtsauffassung und Politik des Dichters erstreckt, und *in politicis* bei Thomas Mann einen metaphysischen Geschichtsfatalismus begründet, der eine grundsätzliche Unterwerfung unter die Tatsächlichkeit dessen fordert, was im autonomen Geschichtsprozeß hervorgebracht wird.<sup>1</sup> So sieht Thomas Mann in der Niederlage Deutschlands im Ersten Weltkrieg den Beweis dafür, daß die monarchistische Staatsform nun die Gunst des Lebens und damit auch den Machtanspruch endgültig verloren hat, und als aus den politischen Wirrnissen und Kämpfen der Zeit schließlich die Weimarer Republik als Siegerin hervorgegangen ist, kann Thomas Mann dann, gerade weil er sich als Schopenhauerscher Geschichtsfatalist bekennt und die Geschichtsentwicklung als eine Schicksalsgegebenheit versteht, zu der man sich angemessen und sinnvoll nur mit Unterwürfigkeit und *amor fati* verhalten kann,<sup>2</sup> ohne Bedenken, aber auch ohne einen Bruch in seinem Denken empfinden zu müssen, offen und vorbehaltlos für die Demokratie eintreten.

Diese geschichtsfatalistische Fundierung und Legitimierung der demokratischen Staatsform erweist sich aber zur Begründung einer dauerhaften Demokratie bald als unzureichend. Denn wie alle Lebens- und Staatsformen ist auch die Demokratie dem Gang der Geschichte überantwortet, und mit der zunehmenden Faschisierung Deutschlands werden bei dem Geschichtsfatalisten Thomas Mann deshalb auch immer deutlicher Zweifel hörbar, ob damit nicht auch schon der demokratische Gedanke seine historische Aufgabe erfüllt habe und die Zukunft somit dem Faschismus und Totalitarismus gehöre. Diese Zweifel, die zum ersten Mal 1926 in dem Reisebericht *Pariser Rechenschaft* offen zum Ausdruck kommen,<sup>3</sup> sich aber auch in den großen demokratischen Reden aus den frühen 30er Jahren verraten,<sup>4</sup> verfangen sich dann mit der Machtergreifung Hitlers und der Konsolidierung des nationalsozialistischen Regimes in einer unauflösbaren Aporie. Als Schopenhauerscher Geschichtsfatalist wird Thomas Mann auch angesichts dieser Wende der geschichtlichen Entwicklung eine vorbehaltlose Unterwerfung unter das Tatsächliche abverlangt, und daß er es auch versucht hat,

sich seiner fatalistischen Überzeugung entsprechend zu verhalten und somit sein weltanschauliches Orientierungsmodell zu retten, das zeigen die Tagebuchaufzeichnungen aus dem Jahre 1933 deutlich genug, in denen er bemüht ist, der nationalsozialistischen Diktatur einen Sinn abzugewinnen, so daß er sie auch hätte bejahen können.<sup>5</sup> Diesem — geschichtsfatalistischen — Ausweg widersetzen sich aber sowohl die ästhetische Feinfühligkeit des Dichters<sup>6</sup> als auch der Humanitätsgedanke des Humanisten, und so legen die Tagebücher auch — und vor allem — von Abscheu-, Ekel-, Haß- und Entrüstungsgefühlen gegenüber Hitler und seinem Regime ein beredtes Zeugnis ab. Der Asthetizismus und der Humanismus Thomas Manns opponieren mit anderen Worten gegen den Schopenhauerschen Geschichtsfatalismus, dieser aber paralyisiert seinerseits den ‚guten Willen‘ des Humanisten, eine Ausweglosigkeit, die darin ihren angemessenen Ausdruck gefunden hat, daß — wie die Tagebücher ebenfalls dokumentieren — alle ernstgemeinten Versuche und Anläufe Thomas Manns, öffentlich gegen Hitler und sein Regime zu protestieren, immer wieder im entscheidenden Moment unterbrochen und aufgegeben werden und nach außen hin somit vier Jahre lang striktes Schweigen gewahrt wird.<sup>7</sup>

## II

Der Bann, in den die Geschichtsentwicklung den Schopenhauerschen Geschichtsfatalisten verstrickte, wird erst gebrochen, als Thomas Mann mit der Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit und dem Entzug des Bonner Ehrendoktorats 1937 von der Geschichte nun selbst definitiv vor die Türe gesetzt wird. Danach entläßt sich der in den Tagebüchern aufgestaute Zorn gegen das nationalsozialistische Regime wieder nach außen, und Thomas Mann tritt nun wieder als Verteidiger und Fürsprecher der Demokratie auf. Der Demokratiebegriff Thomas Manns hat sich allerdings, und darin wirken sich die Erfahrungen der Krisenjahre und die weltanschauliche Paralyse dieser Jahre aus, erheblich gewandelt. So kommt es nach 1937 bei Thomas Mann in dem Bereich der Politik zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Schopenhauerschen Geschichtsfatalismus, indem sich Thomas Mann nun um eine Definition der demokratischen Staatsform bemüht, die diese allem Geschichtlichen entziehen und sie statt dessen als die irdische Erscheinungsform des Absoluten im Menschen selbst begründen soll. Diese Verabschiedung des fatalistischen Denkmodells vollzieht sich im politisch-öffentlichen Bereich mit dem 1938 gehaltenen Vortrag *Vom kommenden Sieg der Demokratie*<sup>8</sup>, in dem Thomas Mann zu einem Zeitpunkt, zu dem beinahe alles darauf hinzudeuten schien, daß die demokratische Staatsform in Europa durch den Totalitarismus endgültig überholt worden sei, nun den Versuch unternimmt, glaubhaft zu machen, daß die Demokratie dennoch grundsätzlich unüberwindbar sei:

„Sie sehen, meine Damen und Herren, ich will dem Namen der Demokratie einen sehr weiten Sinn geben, einen viel weiteren, als der rein politische Klang dieses Namens zunächst vermuten läßt, denn ich knüpfe ihn an das Menschlichste, an die Idee und das Absolute, ich bringe ihn in Beziehung zu des Menschen unveräußerlicher und durch keine Gewalterniedrigung zerstörbarer Würde — und so muß ich tun, wenn ich den Wunsch erfüllen soll, der an mich erging: meinen Glauben zu bekennen an den Endsieg der Demokratie über die sie heute bedrohenden Tendenzen und Mächte.“ (XI, 916)

Thomas Mann bezieht die demokratische Staatsform auf die „unveräußerliche Würde“ und sieht, wie schon erwähnt, somit in ihr die dem „Absoluten“ im Menschen entsprechende Gesellschafts- und Lebensform. Um aber die Teilhabe des Menschen am Absoluten zu begründen, greift er als Ausgangspunkt und Grundlage der ganzen weiteren Argumentation paradoxerweise die christliche Lehre von der Erbsünde auf. Im Vortrag über den kommenden Sieg der Demokratie, in dem er am ausführlichsten auf den Sündenbegriff des Christentums eingeht, heißt es unter anderem:

„Was das Christentum die ‚Erbsünde‘ nennt, ist viel mehr als ein Priestertrick, um die Menschen niederzuhalten und zu beherrschen, es ist das tiefe Gefühl des Menschen als eines geistigen Wesens von seiner natürlichen Brest- und Fehlerhaftigkeit, über die er sich im Geiste erhebt.“ (XI, 918)

Der Begriff der Erbsünde taucht im Werk Thomas Manns erst gegen Ende der 30er Jahre auf, und da er erst danach im *Doktor Faustus* und im *Erwählten*, also erst in der Spätzeit Thomas Manns, zu einem wirklichen Haupt- und Leitbegriff wird, reicht es gewiß nicht aus, lediglich auf den protestantischen Hintergrund Thomas Manns zu verweisen, um diese Übernahme einer der Kernvorstellungen des Christentums plausibel zu machen. Verständlich wird der Rezeptionsvorgang vielmehr erst, wenn man beachtet, welche fundamentale Bedeutung Schopenhauers Willensmetaphysik zeitlebens auf Thomas Manns Weltansicht und Menschenauffassung gehabt hat.<sup>9</sup> So wurde Schopenhauer durch seinen Begriff des Willens zum Leben schon für den jungen Thomas Mann zur entscheidenden, ja ausschlaggebenden Bestätigung seiner eigenen pessimistischen Grundstimmung und Weltansicht.<sup>10</sup> Gerade weil die Disposition vorhanden ist, übernimmt Thomas Mann bereitwillig die metaphysische Lehre Schopenhauers, daß die Welt und das Weltgeschehen als das Produkt eines sinnlosen Urwillens zu verstehen seien. Die Rezeption dieser Lehre muß aber — da Schopenhauer ja mit seiner Willensmetaphysik ungefähr das sagt, was auch der Pfarrer predigt — auch schon Thomas Mann für das christliche Dogma von der Erbsünde aufnahmebereit gemacht haben, eine Wirkung, die zudem noch dadurch verstärkt wird, daß Schopenhauer — wie Paulus, Augustinus und Luther in der christlichen Tradition — in der Geschlechtlichkeit den Brenn- und Kristallisationspunkt des bösen Urprinzips sieht. Für Thomas Mann, der die Schopenhauersche Philosophie vor allem als eine Philosophie der Erotik verstanden hat, wurde dieser Gedanke Schopenhauers zur Legitimation, die Sexualität mit dem Bösen, Destruktiv-Dämonischen und Sündhaften gleichzusetzen.

Wie bedeutsam diese Schopenhauersche und christliche Bewertung der Sexualität und der Triebhaftigkeit des Menschen für die Thematik und Problematik im Gesamtwerk Thomas Manns wurde, wird schon durch einen oberflächlichen Hinweis auf einige seiner Helden einsehbar. Bei aller Unterschiedlichkeit sind Herr Friedemann, Klaus Heinrich, Gustav von Aschenbach, Hans Castorp, Joachim Ziemßen, Joseph und Adrian Leverkühn dennoch durch das gemeinsame Schicksal verbunden, daß sie alle von dem als Eros getarnten Willen zum Leben heimgesucht werden, und daß dieser Durchbruch des Lebenswillens den ganzen „Kunstabau“ ihrer geistigen Existenz, ihrer Kultur und Humanität, vernichtet. Auch wenn Klaus Heinrich aus der in der Bürgerball-Szene dargestellten Katastrophe gerettet wird und zum „strengen Glück“ hinfindet, und Joseph ebenfalls mit knapper Not der Versuchung durch Mut-em-Enet entkommt, so hat Thomas

Mann durchaus recht, wenn er in der 1940 entstandenen autobiographischen Schrift *On Myself* „das durchgehende, mein Gesamtwerk gewissermaßen zusammenhaltende Grundmotiv“ in dem „heulenden Triumph der unterdrückten Triebwelt“ über die Welt des Geistes und der Zivilisation sieht.<sup>11</sup> Vor diesem Hintergrund ist zu erwarten, daß eine systematische Analyse des Naturbegriffs im Werk Thomas Manns zweifelsohne zu dem Fazit käme, daß der Theologe Eberhard Schleppfuß in *Doktor Faustus* auch der Auffassung Thomas Manns Worte verleiht, wenn er in dem Gebiet des Geschlechtlichen „Ausdruck und Vehikel der Erbsünde“ (VI, 140) sieht und die Sexualität deshalb auch als „Vorzugstummelplatz der Dämonen, den gegebenen Ansatzpunkt für Gottes Gegenspieler, den Feind und Verderber“ (VI, 140) betrachtet. Diese Ansicht ist, was in diesem Zusammenhang lediglich angemerkt werden soll, übrigens nicht der „Frömmigkeit“ des diabolischen Theologen vorbehalten, sondern auch der Humanist Zeitblom stimmt darin überein, daß der „Instinkt“ dieser „Frömmigkeit“ „wohl [...] nicht fehlging, wenn er die Anfechtung des Gehirns in dunkle Beziehung zum Dämon des Geschlechtes brachte“<sup>12</sup>.

Die dichterische Welt Thomas Manns ist somit, über die Rezeption der Schopenhauerschen Willensmetaphysik vermittelt und verstärkt, lange bevor der theologische Begriff der Erbsünde darin aufgenommen wurde, von der Vorstellung eines Urbösen grundlegend mitgeprägt. Als der Begriff der Erbsünde dann gegen Ende der 30er Jahre in das Denken und Dichten Thomas Manns Eingang findet, fällt er seinem Gehalt nach mit dem Willensphilosophem Schopenhauers und der darin enthaltenen Welterklärung zusammen. Die christliche Terminologie des späten Thomas Mann darf uns aber auf keinen Fall dazu verleiten, unsere Aufmerksamkeit von seiner Schopenhauer-Rezeption abzuwenden. Es gilt vielmehr umgekehrt zu sehen und zu beachten, daß Thomas Mann in der Sprache des Christentums auch immer und vor allem die Sprache Schopenhauers spricht.

Hinter der Rezeption des Erbsünde-Gedankens in dem Essay *Vom kommenden Sieg der Demokratie* steht somit die Willensmetaphysik Schopenhauers, und daß die alten Schopenhauerschen Denkstrukturen demnach die gedanklichen Grundlagen der in diesem Essay entwickelten neuen Demokratiekonzeption bilden, wird zudem bestätigt, wenn man bei aller Übereinstimmung Thomas Manns mit dem Erbsünde-Gedanken auch die vorhandenen Differenzen beachtet. Der wesentlichste Unterschied ergibt sich aus dem Begriff des Geistes. Für Luther ist die Erbsünde mit der völligen Entmachtung des Menschen gleichbedeutend: sowohl in bezug auf die „guten Werke“, im Handeln also, als auch im Vermögen, die eigene Sündhaftigkeit zu erkennen, ist der Mensch bei Luther ausschließlich auf die Gnade Gottes angewiesen. In diesem letzten Punkt, nämlich der Erkenntnisfähigkeit, unterscheidet sich Thomas Manns Auffassung von der Luthers. So geht nach Thomas Mann der Mensch nicht in der Sündhaftigkeit auf. Dieser ist er zwar mit seiner „tierischen“ Natur, d. h. insofern er „Wille“ ist, verhaftet, aber er hat auch am Geiste teil, und als „geistiges Subjekt“ steht der Mensch mit einer prägnanten Formulierung aus dem großen Versuch über *Goethe und Tolstoi* „außer der Natur“<sup>13</sup>. „Der Geist“, heißt es weiter in diesem für den Geistbegriff Thomas Manns aufschlußreichen und bedeutsamen Essay, ist eine „Macht, die der Natur entgegensteht, die die Emanzipation von ihr, die ewige Revolte gegen sie bedeutet“ (XI, 79). Der Geist verwirklicht sich, wie es ebenfalls heißt, als „Entnatürlichung“ und als „Loslösung von [...] allen sinnlichen und instinkthaf-

ten Leidenschaften“ (IX, 83), und das Ziel des Geistes wird als die vollkommene Befreiung von dem „ganzen *Leibesleben*“ (IX, 83) bestimmt. Im Geiste sieht Thomas Mann somit weder wie Nietzsche ein biologisches Verfallsprodukt noch ausschließlich ein politisches Mittel zur „Weltverbesserung und Weltbeglückung“. In seiner Definition des Geistes folgt er vielmehr Schopenhauer, der in seiner Ästhetik und Ethik „Ausnahme-Zustände“ postuliert, in denen der „Intellekt“ sich von der grundsätzlichen Willensherrschaft befreit hat und nun als autonome Macht dem Willen entgegengesetzt ist und ihn zu verneinen sucht. Später, im „Vorspiel“ zur *Joseph-Tetralogie*, geht Thomas Mann wieder auf den Begriff des Geistes ein, und versteht ihn — wiederum in völliger Übereinstimmung mit dem Begriff des autonomen Intellektes bei Schopenhauer — hier als den „Vernichter und Totengräber der Welt“ (IV, 43). Der Telos des autonomen Geistes ist bei Schopenhauer und Thomas Mann das Nichts, und Wilhelm Emrich ist deshalb zuzustimmen, wenn er diesen Geistbegriff als nihilistisch bezeichnet.<sup>14</sup>

Insofern Thomas Mann in seinen großen politischen Essays noch davon ausgeht, daß der Mensch in seiner Natürlichkeit einerseits „blinder Wille“, aber durch seine Teilhabe an dem „außernatürlichen“ Geist andererseits auch „geistiges Subjekt“ ist, folgt er mit anderen Worten noch der Entgegensetzung von „Intellekt“ und „Wille“ bei Schopenhauer. Die Basis von Thomas Manns politischem Denken bleibt, was in der Thomas-Mann-Forschung nicht immer genügend beachtet worden ist, Arthur Schopenhauer. Das heißt allerdings nicht, daß Thomas Mann sich auch als Ethiker und Politiker ausschließlich im Rahmen der Schopenhauerschen Alternativen eines sich gleichbleibenden absurden Weltgeschehens oder der Erlösung von diesem sinnlosen Weltgeschehen durch die Verneinung seines Prinzips, des Willens zum Leben, bewegt. Es verhält sich in der Tat vielmehr so, daß das Denken mit Schopenhauer — zumindest seiner Intention nach — in den großen politischen Schriften zu einem Denken gegen Schopenhauer wird, eine Wandlung, die sich, wie schon erwähnt, im Essay *Vom kommenden Sieg der Demokratie* vielleicht am deutlichsten vollzieht.

Da der Mensch, so argumentiert Thomas Mann in diesem Essay, am autonomen „außernatürlichen“ Geist teilhat, kann er sich auch reflexiv-erkennend zu seiner Willens-Natur verhalten, aber nicht, was Schopenhauer entsprochen hätte, um seine Natürlichkeit asketisch zu verneinen. Die „Doppelnatur“ des Menschen, seine Teilhabe an Natur und Geist, erfährt vielmehr eine idealistische Auslegung, indem Thomas Mann in seiner weiteren Argumentation zu der Schlußfolgerung kommt, daß die Natur im Menschen zum Bewußtsein ihrer selbst kommt und als böse und sündhaft erkannt wird. Aus dieser Erkenntnis des Bösen, dem „Sündenbewußtsein“, folgt nicht wie bei Schopenhauer der Gedanke der ethischen Verneinung, sondern die Idee des Guten. Denn indem der Mensch weiß — so die weitere Argumentation im Vortrag *Vom kommenden Sieg der Demokratie* —, was böse ist, weiß er zugleich auch, was gut ist, und mit diesem Wissen, das sein Gewissen ist, partizipiert der Mensch Thomas Mann zufolge am „Absoluten“ und damit an der Idee des Guten, die als die ewigen Ideen des Rechts, der Wahrheit und der Freiheit konkretisiert wird.<sup>15</sup>

Auf den ersten Blick zumindest scheint Thomas Mann mit dieser Konzeption einer in der Geist-Natur-Struktur des Menschen enthaltenen Idee des Guten den Pessimismus sowohl der Schopenhauerschen Willensmetaphysik als auch den

der christlichen Lehre von der Erbsünde durch eine aus dem Geist der Aufklärung und des klassischen Humanismus vollzogene Umdeutung der Schopenhauerschen Philosophie überwunden zu haben. Denn mit dem ideellen Vorhandensein des Guten im Menschen selbst erhält die Welt eine immanente Sinnmöglichkeit. Der sinnlose Leidenszustand, in dem Schopenhauer Mensch und Welt befangen sieht, ist damit wenigstens ideell eliminierbar geworden, und die moralische Bestimmung des Menschen kann sich deshalb auch nicht mehr weder in einem passiven „Mitleiden“ noch in einer asketischen Weltverneinung erfüllen. Die immanente Sinnmöglichkeit erfordert vielmehr, daß sich der Mensch für die ihm angeborne und somit unverlierbare Idee des Guten und deren Verwirklichung in der Welt aktiv und unbedingt einsetzt, wenn er seine moralische Bestimmung nicht verfehlen will. Der nihilistische Geistbegriff Schopenhauers hat sich mit dem Essay *Vom kommenden Sieg der Demokratie* bei Thomas Mann politisiert, indem der Geist hier der Idee des Guten dienstbar gemacht wird, und das heißt konkret, zum Mittel wird, Thomas Manns Utopie einer „sozialen Demokratie“ auch in die Wirklichkeit umzusetzen.

Bei dem aufklärerisch anmutenden Optimismus dieser Konzeption sollte man allerdings dennoch vorsichtig sein, Thomas Mann zu direkt und eindeutig auf die Aufklärung zu beziehen. Denn wenn, wie Immanuel Kant in seiner Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* behauptet, Aufklärung auf der Annahme beruht, daß die „Unmündigkeit“ des Menschen nicht durch einen grundsätzlichen „Mangel des Verstandes“ verursacht ist, sondern allein durch einen behebbaren Mangel an „Mut“, sich seines Verstandes angemessen zu bedienen,<sup>16</sup> dann unterscheidet sich Thomas Mann schon dadurch von allem Aufklärertum, daß die Idee des Guten aus dem Urbösen, der Erbsünde, entwickelt wird. Seine Dialektik setzt die uningeschränkte Gültigkeit des Schopenhauerschen Willensphilosophems voraus, und damit sind die Mängel des Verstandes — in der Sprache Thomas Manns: die „Anfechtung des Gehirns“ (VI, 141) — somit nicht, wie in der Kantischen Definition der Aufklärung, nur historischer, sondern grundsätzlicher, ontologischer Art. Der Mensch ist mit anderen Worten nicht nur dem Guten verpflichtet, sondern auch dem Bösen des blinden Willens zum Leben verhaftet, und damit stellt sich mit aller Schärfe die Frage, wer in der Sicht Thomas Manns denn eigentlich der Herr im Hause sei — die triebhafte böse Natur oder der Geist. Verfügt der in einer absoluten Pflicht zum Guten stehende Mensch auch über das ausreichende geistige Potential, um das Gute gegen das Böse durchzusetzen, oder scheitert der Geist schließlich selbst an der bösen Willensnatur des Menschen? Wird die in den politischen Schriften enthaltene Kritik an Schopenhauer somit letzten Endes durch Schopenhauer selbst entfunktionalisiert, und erweist sich der ganze Versuch Thomas Manns, Schopenhauer im Geiste der Aufklärung und des klassischen Humanismus umzudeuten, um damit über dessen pessimistische Weltsicht hinauszugelangen, schließlich als ergebnislos, weil Thomas Mann dabei bleibt, daß die letzte Wahrheit über Mensch und Welt im Willensphilosophem Schopenhauers enthalten ist?

Das sind Fragen, die sich dem aufmerksamen Leser der politischen Schriften Thomas Manns aufdrängen, aber interessanterweise ohne daß sie in diesen Schriften selbst eindeutig beantwortet wären. Zwar begründet Thomas Mann seinen Glauben an den kommenden Sieg der Demokratie und der humanen Vernunft plausibel in der Unverlierbarkeit der Idee des Guten, aber in den politi-

schen Reden und Schriften kommt er dennoch nicht über ein sehr vages und unverbindliches Glaubensbekenntnis hinaus, da er hier auf die Frage nach der faktischen Realisierbarkeit der Idee des Guten nie direkt und ausführlich eingeht. Es ist dies eine Fragestellung, die weitgehend dem dichterischen Werk vorbehalten ist, und wenn nun im folgenden *Das Gesetz* ausführlich behandelt werden soll, dann weil in dieser Erzählung die in den politischen Schriften enthaltene Konzeption des Guten wieder aufgegriffen wird und hier zudem auf die dort offengelassene Fragen eine Antwort ausformuliert wird, die für das dichterische Gesamtwerk Thomas Manns in vieler Hinsicht exemplarische Gültigkeit hat. Um diese Abhängigkeit der Mose-Erzählung von den politischen Schriften nachweisen zu können, ist eingangs danach zu fragen, wie Mose auf die seinem „Bildungswerk“ zugrundeliegende Idee kommt.<sup>17</sup>

### III

Über Mose, den Volkserzieher, heißt es gleich zu Anfang (VIII, 808):

„Seine Geburt war unordentlich, darum liebte er leidenschaftlich Ordnung, das Unverbrüchliche, Gebot und Verbot. Er tötete früh im Auflodern, darum wußte er besser als jeder Unerfahrene, daß Töten zwar köstlich, aber getötet zu haben höchst gräßlich ist und daß du nicht töten sollst. Er war sinnheiß, darum verlangte es ihn nach dem Geistigen, Reinen und Heiligen, dem Unsichtbaren, denn dieses schien ihm geistlich, heilig und rein.“

Gleich im ersten Satz, an der exponiertesten Stelle der ganzen Erzählung also, erfahren wir, daß die Geburt Moses „unordentlich“ war. Noch augenfälliger wird die Bedeutung dieses Motivs, wenn beachtet wird, daß es sich um eines der ganz wenigen Motive handelt, die nicht in der biblischen Vorlage Thomas Manns vorkommen. Was mag — diese Frage drängt sich auf — den Dichter zu dieser Abweichung von seiner Quelle veranlaßt haben? Ein erster und wichtiger Hinweis findet sich zweifelsohne im zweiten Kapitel, in dem Thomas Mann ausführlich über die besonderen Geburtsumstände Moses berichtet.

Er schildert hier, wie Pharaos zweite Tochter um eines unschuldigen hebräischen Knechtes willen in „Begierde“ fällt und ihn, „als sie's gehabt“ (VIII, 812), auch töten läßt. Mit dieser Verführungsszene greift Thomas Mann, wenn auch in einer spielerischen Variante, einerseits auf Mut-em-Enet und ihre besinnungslose und destruktive Leidenschaft zu Joseph zurück und antizipiert andererseits die Geschichte des bürgerlichen Fräuleins in *Doktor Faustus* (VI, 279 ff.), das, ebenfalls von dämonisch-diabolischer Leidenschaft überwältigt, den Chauffeur ihrer Eltern verführt. Das Verbindende dieser drei Situationen liegt in dem Schopenhauerschen Gedanken, der u. a. im Aufsatz über *Theodor Storm* zum Ausdruck kommt, daß die Frau „mehr Natur [ist] als der Mann und weniger Individuum“<sup>18</sup>. Diese betonte Natürlichkeit macht, wenn man die Bedeutung Schopenhauers für den Naturbegriff Thomas Manns beachtet, die Frau zur Verkörperung des „blinden Willens zum Leben“; und als Inbegriff des Triebhaften wird sie zum *instrumentum diaboli*, das den Lebensinstinkten blind gehorcht, ohne die moralischen Konsequenzen zu berücksichtigen.<sup>19</sup>

Die geistfremde Triebhaftigkeit, die das Leben von Moses Mutter kennzeichnet, wiederholt sich allerdings auch im Leben Moses, der ebenfalls tötet und als

„sinnenheiß“ dargestellt wird; aber im Gegensatz zu seiner Mutter verhält sich Moses nicht indifferent und wertneutral zu seiner Triebhaftigkeit. Die „Unordentlichkeit“ seiner Willensnatur bricht sich vielmehr im Geiste und ruft in ihm eine leidenschaftliche Liebe zur Ordnung hervor: So initiiert seine Morderfahrung in ihm das Wissen, „daß du nicht töten sollst“, und seine Sinnlichkeit führt zum Verlangen nach dem „Geistigen, Heiligen und Reinen“. Aus dem „lüsternen Dünkel des Mutterbluts“ (VIII, 814), der reinen Willensnatur, geht — und das ist zweifelsohne der Grund, weshalb Thomas Mann das Motiv der „unordentlichen Geburt“ einführt<sup>20</sup> — im Falle Moses die Idee des Guten hervor, und mit dieser Auffassung, daß das Gute sich aus dem Bösen dialektisch entwickelt, entspricht *Das Gesetz* genau dem in den politischen Essays unternommenen Versuch Thomas Manns, die Idee des Guten allein in der besonderen Wesenheit des Menschen zu fundieren.

In diesem Zusammenhang ist auch die konsequent durchgeführte Entmythologisierung zu sehen. Der Gottesbegriff Moses, sein „Gott der Väter“, ist aus „langen, schweren und heftigen Überlegungen“ (VIII, 808), aus „Eingebungen“ und halluzinatorischen „Offenbarungen“ (VIII, 809) hervorgegangen. Moses Gott ist, was in der Erzählung immer wieder sichtbar gemacht wird, keine transzendente Mächtigkeit, sondern lediglich eine immanente Idee, die Mose aus der Erkenntnis der eigenen triebhaften Willensnatur selbst hervordenkt.<sup>21</sup> Diese Idee wird für Mose zur Grundlage seines ganzen „Bildungswerkes“, seiner Erziehungsoffensive. Der Kampf um die Realisierung dieser Idee, der Widerstreit von Geist und Natur, wird allerdings nicht, wie sonst üblich bei Thomas Mann, in der Brust des Protagonisten selbst ausgetragen. Es handelt sich im Gesetz nicht um eine Selbsterziehung, sondern — wie bei Lessing — um das Problem der Erziehung des Menschengeschlechts, und abgesehen von der Episode mit der „bekannten Mohrin“ (VIII, 855), auf die in anderem Zusammenhang eingegangen werden soll, wird Mose ausschließlich als ein dem „Geistigen, Reinen und Heiligen“ (VIII, 808) verschworener Mann dargestellt. Er ist der Nur-Geistige, der mit seinem „Bildungswerk“ den Geist und dessen Versuch verkörpert, die Idee des Guten zu verwirklichen. Der Gegenstand dieser erzieherischen Bemühungen ist das israelitische Volk, und schon die konsequent durchgeführte Kontrastierung dieser „zeugenden Männer, milchenden Frauen, sich versuchenden Jünglinge, rotznäsigen Kinder“ (VIII, 819) mit Mose, dem Mann des Geistes, macht sie durchsichtig als das Ungeistige, Nur-Natürliche, eine allegorische Bedeutungsdimension, die auch inhaltlich nachweisbar ist.

Im vorletzten Kapitel wird geschildert, wie das Volk in seiner Rückfälligkeit von der Moral und ihren Vorschriften abfällt und damit zu dem zurückkehrt, was es vor aller moralischen Erziehung schon einmal gewesen war. „Es ist hart zu gestehen“, heißt es in der Beschreibung dieses Urzustandes (VIII, 869), „wie das Volk sich entblödete. Einige aßen Blindschleichen, andere lagen bei ihrer Schwester, und das öffentlich, dem Kalb zu Ehren. Wieder andere saßen da einfach und leerten sich aus, des Schäuflerins uneingedenk. Man sah Männer dem Stier ihre Kraft verbrennen. Irgendwo tachtelte einer seine leibliche Mutter rechts und links.“

Bei aller humoristischen Komik hat diese Stelle auch einen ‚ernsten‘ Sinn. Indem sie ein Verhalten aufdeckt, das in seiner völligen Geistfremdheit zugleich durch die spontanen Instinkte und Triebe — nicht zufällig kommen gerade die

sexuellen Ausschweifungen besonders deutlich zur Sprache — gänzlich determiniert ist, macht sie das Volk zum Inbegriff der ausschließlich dem Willen zum Leben gehorchenden „untermenschlichen Natur“, die sich ihrer Sündhaftigkeit und Bösheit noch nicht bewußt geworden ist.<sup>22</sup>

Das Volk entspricht somit in seiner abstrakt-allegorischen Bedeutung dem in der Anthropologie Thomas Manns enthaltenen Begriff der Natürlichkeit, und da die Natürlichkeit im *Gesetz*, durch die Opposition des Volkes zu Mose, ebenfalls dem Geiste und seiner Werbung für die Idee des Guten entgegengesetzt ist, erweist sich der gedankliche Rahmen, innerhalb dessen sich der eigentliche Bildungsvorgang vollzieht, schließlich als vollkommen identisch mit der in den politischen Schriften vollzogenen Umdeutung Schopenhauers ins Aufklärerisch-Humanistische. Hier wie dort ist die Intention dieser gemeinsamen gedanklichen Konzeption die Überwindung Schopenhauers aus dem Geiste aufklärerisch-klassischer Humanität. Indem aber der Erziehungsprozeß nun vorführt, wie Mose das in dumpfer Natürlichkeit dahinlebende Volk für seinen „Gott der Väter“ zu gewinnen sucht, thematisiert *Das Gesetz* auch die in den politischen Schriften weitgehend offengelassene Frage nach dem Machtverhältnis von Geist und Willensnatur. Die Antwort, wie die Idee des Guten realisierbar sei, ist mit anderen Worten in die Erziehungsgeschichte der Mose-Erzählung eingeschrieben, und wenn wir im folgenden unsere Aufmerksamkeit dem Bildungsvorgang zuwenden, geschieht dies in der Absicht, diese Antwort lesbar zu machen, indem gezeigt werden soll, zu welchen Bedingungen die Idee des Guten in dieser Erzählung und darüberhinaus in der dichterischen Praxis Thomas Manns gegen die sündhafte Willensnatur durchsetzbar ist.

In der ersten Zeit, nachdem Mose von Midian nach Ägypten zurückgekehrt ist, verhält sich das Volk „mißtrauisch, halsstarrig und ängstlich“ (VIII, 811) gegen ihn und seine Werbungen für den „Gott der Väter“ (VIII, 809). Sie lehnen sich gegen den Führungsanspruch Moses auf, und erst, nachdem er sich mit den Leuten „von der Propaganda“ (VIII, 817), Aaron, Mirjam und Joschua vor allem, verbündet hat, und diese nun, die Unzufriedenheit des Volkes mit dem ägyptischen Frondienst geschickt ausnutzend, die Auswanderung aus Ägypten in Aussicht stellen und zudem versprechen, daß dies alles „sich nicht in der Form gewagten Aufstandes werde vollziehen müssen“ (VIII, 820), schlägt auch der Gedanke, „sich dem Bildlosen zum Volke zu weihen“ (VIII, 820), Wurzel unter ihnen. Nicht der Geist allein, sondern erst der Druck der ägyptischen Verhältnisse macht das Volk für die Gottesidee Moses ansprechbar, und damit deckt schon diese Situation eine Verlegenheit des Geistes auf, die dessen Vermögen zur Realisierung des Guten infrage stellt.

In der ersten Krise zwischen Mose und seinem Volk wird die Abhängigkeit des Geistes von Mitteln, die ihm fremd sind, noch deutlicher exponiert. Als Pharao keineswegs in die Freilassung einwilligt, sondern stattdessen den „Gosen-Leuten“ einen noch strengeren Frondienst verordnet, wenden sie sich, den „Gott der Väter“ vergessend, zunächst von Mose ab, aber „die verstärkte Bedrückung“ sei, zu diesem Beschluß gelangt Mose allmählich, „genau betrachtet kein schlechter Anfangserfolg“. Begründet wird diese Auffassung damit, daß sie „nicht nur gegen Mose, sondern vorzüglich auch gegen die Ägypter“ böses Blut schaffe und deshalb das Volk „für den Ruf des Retter-Gottes und den Gedanken des Auszugs ins Freie“ (VIII, 824) nur empfänglicher machen werde. Dies geschieht auch,

aber wiederum ist es nicht der Geist, der sie überredet, sondern auch hier findet das Volk nur deswegen zu Mose und seinem Gottesbund zurück, weil es der Druck der Verhältnisse als vorteilhaft erscheinen läßt. Die besten Werber für den Geist sind bis zu diesem Punkt in der Erzählung Grausamkeit und Elend, also materialistische Faktoren.

Die Funktion dieses Sinnbezugs ist allerdings keine affirmative. Thomas Mann folgt keineswegs dem marxistischen Gedanken, daß sich die ideale menschliche Gesellschaftsordnung aus einer Dialektik zwischen Überbau und Basis ergeben werde. Der weitere Fortgang des Erziehungsprozesses macht vielmehr sichtbar, daß die marxistische Dialektik nicht ausreicht, um eine gesittete Welt zu begründen. Zum ersten Mal zeigt sich dies in den beiden Auseinandersetzungen zwischen Mose und Pharao, in denen es um die Freilassung des israelitischen Volkes geht. Auch diese Auseinandersetzungen haben ihre Voraussetzungen in Macht- und Druckmitteln. So hält Thomas Mann die neun ersten biblischen Plagen lediglich für „schmuckhafte Umschreibungen für ein einziges Druckmittel, dessen sich Mose gegen Ramessu bediente, nämlich einfach immer nur für die Tatsache, daß Pharao sein Lüsterheits-Großvater war, und daß Mose es in der Hand hatte, dies an die große Glocke zu hängen“ (VIII, 826). Unter diesem Druck macht Pharao zwar große Zugeständnisse, aber die Erlaubnis zur Auswanderung bekommt Mose nicht, und da er darauf besteht, kommt es bei der zweiten „Audienz“ zum endgültigen Bruch.

Mit diesem Ausgang wird auch in dieser Situation der Geist in seiner Unfähigkeit zur Verwirklichung des Guten sichtbar, und wie in den anderen Situationen, in denen das Fortschreiten der Erziehung bedroht ist, ist der Geist auch hier auf fremde Druckmittel angewiesen, die sich aber nicht mehr auf die sozialen Verhältnisse beschränken, sondern in der Krisensituation zur brutalen Macht des Schwertes werden. Über diese Macht verfügt Mose in Joschua und dessen Freund Kaleb, und erst als die beiden eines Nachts die „Erstgeborenen des ägyptischen Elements“ (VIII, 827) töten, steht den Mose-Leuten der Weg aus Ägypten offen.

Die „stracke Jünglingsfigur“ (VIII, 828) Joschua, die im zweiten Mosebuch nur im Zusammenhang mit dem Krieg gegen die Amalekiter erwähnt wird, ist im wesentlichen eine dichterische Erfindung Thomas Manns und somit für die Autorintention besonders aufschlußreich. Joschua ist, wie gerade die Würgengel-Episode zeigt, der Inbegriff von Macht, Gewalt und Terror, aber im Gegensatz zu seinem Vorläufer im *Zauberberg*, Leo Naphta, den Thomas Mann scheitern ließ, wird Joschua nicht nur mit einer an Verliebtheit grenzenden Sympathie dargestellt, sondern auch zum Bündnispartner des Geistes erhoben. Die Naphtasche Ideologie wird somit in den beiden entscheidenden Aspekten der Macht und der Gewalt im *Gesetz* rehabilitiert, und diese werden als legitim ausgewiesen, insofern sie im Dienste des Guten stehen und zu dessen Verwirklichung beitragen.<sup>23</sup>

Bestätigt wird diese Auffassung dadurch, daß durch die Gewaltaktion Joschuas auch ein erheblicher erzieherischer Fortschritt erzielt wird: durch sie wird die Freilassung des Volkes erwirkt, so daß Mose „den fleischlichen Gegenstand seiner Bildnerlust, dies formlose Menschentum, seines Vaters Blut, nun im Freien“ (VIII, 829) hatte. Bevor er mit der eigentlichen moralischen Erziehung anfangen kann, hat er jedoch noch eine Reihe von Schwierigkeiten zu überwinden: Pharao schickt den Entwichenen eine „verfolgende Heeresabteilung“ (VIII, 829)

nach, und auf der Wanderung durch die Wüste wird das Volk von Hunger und Durst heimgesucht.

Die Nachricht, daß sie von Pharaos Heeresmacht bedroht werden, „erregte“, wie es heißt (VIII, 830), „äußersten Schrecken und wildes Verzagen im Volke. Sofort schlug die Reue darüber, daß man ‚diesem Mann Mose‘ gefolgt war, in hellen Flammen auf.“ In der Gefahr wird das Volk rückfällig, und es erhebt sich ein „Massen-Murren“ (VIII, 830), dem „der Gedanke der Steinigung niemals ferne war“ (VIII, 831). Ähnliches ereignet sich in der Durst- und Hungerkrise. Als es soweit gekommen ist, daß Tausende dürsten, schlägt wieder „lautes Murren“ (VIII, 833) an Moses Ohr, und als das Volk dann die „Notspeise“ (VIII, 834) ekelhaft findet, wird Mose wieder vom Volk bedroht: „Was soll ich tun mit dem Volk?“, fragt Mose in dieser Situation seinen Gott, „sie mögen keine Manna mehr. Du sollst sehen, es fehlt nicht weit, so werden sie mich noch steinigen.“ (VIII, 834)

Diese inhaltlich verschiedenen, aber strukturell völlig identischen Krisensituationen beziehen sich alle auf die in den politischen Schriften Thomas Manns enthaltene Frage nach der Realisierbarkeit der Idee des Guten, und die in ihnen gegebene Antwort ist zumindest nicht sonderlich optimistisch: In jeder Situation, die im Prozeß der Erziehung und Vergeistigung für das Volk mit Unannehmlichkeiten, Schwierigkeiten oder Gefahren verbunden ist und somit für seinen Willen zum Leben eine Einschränkung bedeutet, revoltiert es gegen Mose, und in seiner blinden Lebensgier droht es damit, ihn, den Mann des Geistes, zu töten. Das Machtverhältnis wird in der Optik dieser Krisensituationen eindeutig zugunsten der bösen Willensnatur entschieden, und der Geist wird nochmals in seiner Ohnmacht sichtbar gemacht. Aber warum kommt es dennoch zu keinem definitiven Bruch? Warum entschlägt sich der „Wille“ nicht endgültig des Geistes und befreit sich von dessen erzieherischen Zugriffen? Warum tötet das Volk Mose nicht? „Davor“, so die unmißverständliche Antwort der Erzählung, „war er allerdings so ziemlich geschützt durch Jehoschua, seinen Jüngling, und die reisige Mannschaft [...], die den Befreier umringte, sobald bedrohliches Murren aufkam im Pöbelvolk“ (VIII, 834 f.). Die Entmachtung des Geistes durch die sündhafte Willensnatur, das scheint zumindest an dieser Stelle der Erzählung der eigentliche Sinn des Mose-Joschua-Bündnisses zu sein, legitimiert im Namen des Guten Macht und Gewalt als notwendige Mittel zu dessen Realisierung. Die Etablierung einer humanen Kultur- und Gesellschaftsordnung setzt zu den Bedingungen der Schopenhauerschen Weltsicht Thomas Manns mit anderen Worten eine autoritäre oder — die Grenzen sind hier fließend — totalitäre Staatsform voraus. Damit wird auch sichtbar, daß Schopenhauer für den Humanisten und demokratisch-republikanischen „Wanderredner“ Thomas Mann zu einem ganz fundamentalen Problem werden mußte. Auch wenn die Ausweglosigkeit dieser Denkposition in den Jahren 1933 bis 1937 von Thomas Mann selbst schmerzlich erfahren wurde, führte das dennoch weder zu einer tiefgreifenden kritischen Auseinandersetzung mit Schopenhauer noch zu einer Revision der eigenen Schopenhauerschen Denkbasis. „Schopenhauer — vergessen? Bei mir nicht!“, schrieb Thomas Mann noch 1954, also gegen Ende seines Lebens, in einem Brief an Ludwig Marcuse<sup>24</sup>, und dieser Aussage ist nicht zuletzt einfach deshalb Glauben zu schenken, weil das Dilemma des Demokraten Thomas Mann, der Schopenhauerianer blieb, in das dichterische Werk Eingang fand und hier in einer Weise sicht-

bar wird, die die demokratisch-aufklärerische Position zu einer wirklichkeitsfremden Wünschbarkeit abstempelt und somit konsequent den Primat der Schopenhauerschen Weltansicht bestätigt. Das gilt für den *Zauberberg*, für *Doktor Faustus*, aber auch für *Das Gesetz*.

Bei der Bewertung des Machtgedankens in dieser Erzählung muß man auch den Aufbau beachten. In den von uns bisher berücksichtigten Kapiteln (1-12) ist, wie wir gesehen haben, Mose in seinem „Bildungswerk“ nur deswegen erfolgreich, weil er über Macht und Gewalt verfügt. Macht erscheint in diesem Abschnitt der Erzählung als unabdingbare Voraussetzung des Erziehungsprozesses, aber da — abgesehen von einer leitmotivisch vorausdeutenden Episode im 10. Kapitel (VIII, 832) — die eigentliche moralische Belehrung erst mit dem 13. Kapitel einsetzt, fragt sich, welche Konsequenzen diese Aneignung von Moralität für das Thema der Macht hat. Tritt das Machtthema im Takte mit der Entwicklung des moralischen „Gewissens“ zurück, so daß die Legitimität von Macht und Gewalt in der Optik der Erzählung auf das in den Kapiteln 1-13 geschilderte ‚vormoralische‘ Stadium der Erziehungsgeschichte eingeschränkt und somit letztlich nur historisch und nicht ontologisch in der Willensnatur des Menschen begründet wird? Reicht die Stimme des moralischen Gewissens aus, um das Volk in den Schranken der Moralität zurückzuhalten, oder kommt es auch im Gesetz zu einem Triumph der Natur und der Sünde über die moralische Vernunft, so daß das Gute, Humanität und humane Kultur mit anderen Worten, nicht nur in seiner Genese, sondern auch zu seiner Aufrechterhaltung und Bewahrung auf Macht angewiesen ist? Diese Fragen werden, dem Dilemma des demokratischen Schopenhauerianers entsprechend, im Gesetz sowohl von einer aufklärerisch-optimistischen, als auch von einer schopenhauerisch-pessimistischen Konzeption her angegangen und beantwortet.

Um den Gedanken, daß die Berechtigung der Macht durch den Prozeß der moralischen Erziehung auf einer bestimmten Rezeptionsstufe allmählich hinfällig werde, zu belegen, kann in diesem Zusammenhang lediglich auf eine Stelle im 16. Kapitel kurz hingewiesen werden. Bei aller Einschränkung, die dem Volk die Verbote Moses bedeuten, sagen sie trotz allem „Amen“ dazu, aber, heißt es (VIII, 854), „bis ihnen leidlich oder auch scheinbar nur, in Fleisch und Blut übergegangen war, was er sie lehrte und ihnen auferlegte, die Schranken, Gebot und Verbot, das dauerte lange, und ein gewaltiges Stück Arbeit war es, dessen er sich da unterwunden“. Es dauert zwar lange, aber — das ist zumindest die aufklärerische Hoffnung, die an dieser Stelle zum Ausdruck kommt — die Moralität wird allmählich „in Fleisch und Blut“ übergehen und somit gleichsam zur ‚zweiten Natur‘ werden und die gewissensbestimmte Pflicht mit den Neigungen der triebhaften Willensnatur in einem dauerhaften Zustand vollkommener Harmonie ausöhnen.

Diese Gedanken, die ein auffallendes Vertrauen in die autonome Selbstbehauptung, in die „Mündigkeit“ des Menschen bekunden, sind zudem nicht nur der Ebene der bloßen „Meinungen“ vorbehalten. Sie haben auch eine strukturelle Entsprechung in der Erziehungskonzeption der ersten fünfzehn Kapitel, die zumindest bis hin zu der Episode mit der „bekannten Mohrin“ einlinig und progressiv ist: Auf die Entlassung aus der Unfreiheit in Ägypten, und damit seien die wichtigsten Stationen benannt, folgt die Eroberung von Kadesch, dem Lande, wo das Volk dann schließlich ausdrücklich zum Gewissen erzogen und damit der

Idee des Guten verpflichtet wird. In den ersten fünfzehn Kapiteln wird somit recht eindeutig eine aufklärerisch-klassisch-humanistische Utopie entworfen, wo die Domestizierung der Willensnatur nicht mehr von physischer Gewalt abhängig, aber auch nicht mehr das ausschließliche Verdienst der moralischen Vernunft und ihrer einseitigen Herrschaft ist. Der Idealzustand, der Thomas Mann auf dieser Ebene der Erzählung vorschwebt, läuft vielmehr auf die Ausöhnung des *mundus intelligibilis* mit dem *mundus sensibilis* hinaus und entspricht somit der in dem klassischen Begriff der ‚schönen Seele‘ enthaltenen Geschichtsutopie<sup>25</sup>, einer utopischen Vorstellung, die wir bei Thomas Mann nicht nur im *Gesetz* finden, denn im Begriff der „neuen Unbefangenheit“ ist sie seinem Denken zumindest seit dem *Tod in Venedig* vertraut.<sup>26</sup> Die Position des aufklärerisch-klassischen Humanisten, der in der Totalität der geistigen und sinnlichen Kräfte des Menschen das moralisch verantwortliche und zuverlässige Subjekt der Geschichte sieht, ist mit anderen Worten bei Thomas Mann deutlich genug vorhanden. Aber wie schon die moralisch-kritischen Wirkmächte, die sich zum Beispiel in der ständigen, wenn auch vergeblichen moralischen Selbstkorrektur Aschenbachs und in der kritischen Stimme des Erzählers im *Tod in Venedig*, im Geistbegriff der letztlich fatalistischen Ironiekonzeption in den *Betrachtungen eines Unpolitischen*<sup>27</sup>, in der im „Schnee“-Abschnitt des *Zauberbergs* formulierten, aber in den folgenden Abschnitten des Romans nicht realisierten humanen Utopie<sup>28</sup> und in der humanen und sozialpolitischen Selbstanklage Leverkühns am Ende des *Faustus*-Romans<sup>29</sup> manifestieren, befindet sich auch das humanistisch-aufklärerische Vertrauen in die humanen Möglichkeiten des Menschen im *Gesetz* in einem Wettstreit mit der grundlegenden Schopenhauerschen Weltsicht Thomas Manns. In dieser Spannung zwischen klassischem Humanismus und Schopenhauerschem ‚Realismus‘, die für die Struktur des dichterischen Werkes eine geradezu konstituierende Bedeutung hat, ist das Ungenügen des klassisch-humanistisch gesinnten Aufklärers an Schopenhauer nur zu deutlich hörbar; aber da der aufklärerische Optimismus, das politische und soziale Ethos Thomas Manns, in seinem dichterischen Werk immer wieder von der Schopenhauerschen Willensmetaphysik und ihrer pessimistischen Wahrheit überlagert und verdrängt wird, kommt es dennoch zu keiner wirklich überzeugenden Überwindung Schopenhauers. Ganz im Gegenteil, die grundlegende Schopenhauersche Weltsicht Thomas Manns bringt im Rahmen des dichterischen Werkes vielmehr den humanen, sozialen und politischen Appell an die Vernunft um seine Wirkung.

Im *Gesetz* setzt dieser Widerruf der aufklärerisch-klassischen Humanitätskonzeption mit der Episode der „bekannten Mohrin“ ein: Mose war, heißt es hier (VIII, 855), „ein geplagter Mann nicht nur als Bildner des Volkes, sondern Plage und Kummer reichten in sein Familienleben hinein — durch seine Schuld, wenn man wollte; denn seine Sinne waren Ursach des Ungemachs, die waren erregt vom Werk und hingen an einer Mohrin, an der bekannten Mohrin“<sup>30</sup>. Moses Anhänglichkeit an die Mohrin, seine Sinnlichkeit, ruft eine ernste Krise in seinem „Familienleben“ hervor, die einen Höhepunkt erreicht, als Aaron und Mirjam darauf bestehen, daß Mose sich von der Mohrin trennen solle (VIII, 858): „Da schwoll dem Mose die Zornesader hoch auf, und heftig begann er mit den Fäusten zu beben an seinen Schenkeln.“ Dies Beben, das zumindest eine Katastrophe *en miniature* signalisiert, wird, noch bevor es richtig angefangen hat, von einem „ganz andere[n] Beben“ (VIII, 858) unterbrochen und abgelöst. Die durch die

Sinnlichkeit Moses heraufbeschworene Familienkatastrophe setzt sich sozusagen auf einer anderen Ebene fort, deren Sinn mit dem „ganz anderen Beben“ verbunden ist. Während Mose aus diesem Beben die Ankunft Jahwes und die Stimme des Geistes heraushört, wird der aufmerksame Leser, der die eindeutigen Alarm- und Katastrophensignale des Kontextes wahrnimmt und das Beziehungsgeflecht des Textes zudem überschaut, dies auf den im 18. Kapitel dargestellten Rückfall des Volkes beziehen. Vor diesem Hintergrund wird, ja muß der Leser sowohl den Streit um die Mohrin als auch das „ganz andere Beben“ der „Grundfesten“ (VIII, 858) als präludierende Ankündigungen des „fremden Gottes“ (VIII, 516), des durch die auferlegten kulturellen Zwänge unterdrückten dionysischen Urwillens verstehen, der durchbricht und die erworbene Moralität, die erreichte Kulturstufe verheert und vernichtet zurückläßt: „Das Volk war los“, heißt es, „es hatte alles abgeworfen, was Mose ihnen heiligend auferlegt, die ganze Gottesgesittung. Es wälzte sich in haarsträubender Rückfälligkeit.“<sup>31</sup>

Der Sinn dieser Rückfälligkeit wird zudem durch die kompositorischen Umstände profiliert. So ereignet sich der Rückfall in der Abwesenheit Moses und Joschuas. Das Volk steht demnach weder im Schutze geistiger Führerschaft noch wird es von den Strafsanktionen der Macht bedroht, sondern ist zum erstenmal dem eigenen moralischen Gewissen überlassen. Die ganze Situation ist als eine Bewährungsprobe aufgebaut, und wenn Thomas Mann nun gerade hier die vom Gewissen auferlegte Gebundenheit vollkommen versagen läßt, kann der aufklärerisch-klassische Gedanke autonomer Selbstbewahrung kaum eindeutiger widerlegt werden.

Die sündhafte Natur und der blinde Urwille entmachten mit anderen Worten das moralische Gewissen und durch den Pessimismus dieser thematischen Perspektivierung wiederholt *Das Gesetz* die Grundthematik des *Todes in Venedig*. Die Übereinstimmung mit dem *Zauberberg*, in dem der Willensbereich ebenfalls das Primat behauptet<sup>32</sup>, ist gleichfalls vorhanden, so daß *Das Gesetz* gerade hinsichtlich der Bedeutung, die der Schopenhauerschen Philosophie im Gesamtwerk Thomas Manns zukommt, paradigmatische Gültigkeit beanspruchen kann. Das gilt nicht zuletzt, wenn Thomas Mann auch im *Gesetz* die moralische Vernunft der Aufklärung und damit zugleich die klassische Humanitätskonzeption an der Schopenhauerschen Willensmetaphysik und ihrem Weltverständnis scheitern läßt. Der Zusammenbruch des moralischen Erziehungsprojektes ist allerdings nicht das letzte Wort der Mose-Erzählung. Mose, der Gotteseiferer, ist auch diesmal kein Mann der Resignation. Er läßt das israelitische Volk sich um ihn versammeln, und wenn Thomas Mann nun Mose in dessen Verhältnis zum abtrünnigen Volk erst als einen beinahe weinerlichen Humanisten darstellt, der gesinnt ist, Barmherzigkeit walten zu lassen und dem Volk zu vergeben, und ihn sich dann plötzlich mitten im Satz unterbrechen und sich zum Vertreter des alttestamentarischen Gottes verwandeln läßt,<sup>33</sup> der die „Missetat bis ins dritte und vierte Glied“ (VIII, 872) heimsucht und dementsprechend eine „blutige Reinigung“ (VIII, 872) als Rache verordnet, ist darin eine beabsichtigte Auseinandersetzung mit der aufklärerisch-klassischen Humanitätskonzeption aus dem Geiste Schopenhauers zu sehen. So thematisiert diese Wandlung Moses einerseits die Unangemessenheit der aufklärerischen Humanitätsideale in einer Welt, die von einem blinden dämonischen Urwillen beherrscht ist, und zeigt andererseits vollkommen klar, daß zu den Bedingungen der metaphysischen Welterklärung Scho-

penhauers die Menschheit in ihren Bemühungen sowohl um die Etablierung als auch um die Aufrechterhaltung und Bewahrung eines gesitteten Kulturzustandes auf den Gott der Vergeltung — und das heißt in dem säkularisierten dichterischen Universum Thomas Manns: auf die unerbittlichen irdischen Strafsanktionen eines totalitären Systems — angewiesen ist und bleibt, wenn sie nicht in den Urzustand und in die „Urweltwildnis“ anarchischer Triebhaftigkeit zurückfallen soll.

#### IV

Der Gedanke, daß eine humane Gesellschaftsordnung innerhalb der Grenzen eines offenen demokratischen Spielraums nur dann möglich und haltbar ist, wenn die Demokratie auch selbst über Macht verfügt und den Mut besitzt, diese auch unter Einschränkung der Humanität und der Freiheit anzuwenden, wird nach der Konsolidierung der faschistischen und nationalsozialistischen Diktaturen gerade unter demokratisch gesinnten Denkern und Schriftstellern des 20. Jahrhunderts immer wieder zur Debatte gestellt, und er wird — auch wenn man auf das Problem aufmerksam ist, daß damit die Gefahr besteht, die Grenzen zwischen Demokratie und Faschismus zu verwischen — dennoch von vielen bejaht. So hatte Heinrich Mann schon im Jahre 1923 einen Essay mit dem bezeichnenden Titel *Diktatur der Vernunft* veröffentlicht, in dem er für den Gedanken einer auch über Macht verfügenden geistigen Führerschaft der Menschheit argumentiert. Auch Hermann Broch kommt in seinen spekulativen Schriften zur Theorie der Demokratie immer wieder auf den Gedanken einer „totalitären Humanität“ zurück, einen Begriff, den er in seinem 1949 geschriebenen Aufsatz *Trotzdem: Humane Politik. Verwirklichung einer Utopie* folgendermaßen definiert: „Der moderne Mensch in seiner Unsicherheit braucht das Totalitäre, und da dieses die Menschenrechte gefährdet, hat die Demokratie sie mit totalitären Mitteln zu schützen.“<sup>34</sup> Thomas Mann selbst bekennt sich sowohl in dem Essay *Vom kommenden Sieg der Demokratie* aus dem Jahre 1938 wie auch in dem 1939 geschriebenen Essay *Über das Problem der Freiheit* ebenfalls offen zu dem Gedanken einer „militanten Demokratie“ und zu einer „kämpferischen Haltung des Geistes“, einer Auffassung, die er 1941 in seiner *Ansprache anlässlich der Aufnahme in den Phi-Beta-Kappa-Orden der Berkeley University* und ebenfalls 1942 in seiner *Ansprache zu Heinrich Manns 70. Geburtstag* nachdrücklich wiederholt.<sup>35</sup>

Mit dem bloßen Hinweis darauf, daß Thomas Mann mit seiner totalitären Humanitätskonzeption kein Einzelgänger, sondern daß eine entsprechende Tradition im 20. Jahrhundert durchaus vorhanden ist, sind allerdings nicht auch schon die spezifischen Bedingungen und Voraussetzungen seiner Konzeption hinreichend erklärt. Zwar radikalisiert und verschärft sich der Gedanke einer machtgeschützten totalitären Humanität bei Thomas Mann unter dem Einfluß der geschichtlichen Erfahrungen der nationalsozialistischen und faschistischen Barbarei, aber er läßt sich keineswegs allein aus der historischen und politischen Situation ableiten, sondern muß, wie schon angedeutet wurde, vor allem im Zusammenhang mit seiner Schopenhauerschen Weltansicht verstanden werden.

Die Abhängigkeit der Humanität von totalitären Machtstrukturen, die im *Gesetz* dargestellt wird, findet sich auch bei Schopenhauer, der im Kapitel „Zur Rechtslehre und Politik“ (P II, Kap. 9), wenn wir in diesem Zusammenhang von seiner Utopie einer „Despotie der Weisen und Edelen einer echten Aristokra-

tie“<sup>36</sup> absehen, eine obrigkeitsstaatlich-autoritäre Staatsverfassung, einen aufgeklärten Absolutismus mit anderen Worten, für unbedingt notwendig hält, eine Auffassung, die er im ersten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* damit begründet, daß der Wille sich nicht in einem einzigen Leibe, sondern in „unzähligen Individuen“ bejahe und damit „vermöge des Allen eigenthümlichen Egoismus, sehr leicht in einem Individuo über diese Bejahung hinaus[geht], bis zur Verneinung des selben, im andern Individuo erscheinenden Willens“<sup>37</sup>.

Das Unrecht, das ein solcher „Einbruch in die Gränze fremder Willensbejahung“<sup>38</sup> bedeutet, wäre nach Schopenhauer allerdings grundsätzlich durch die Erkenntnis zu vermeiden, daß das Fremden angetane Leid in Wirklichkeit ein Wüten gegen das eigene Wesen darstellt. Da Schopenhauer aber auch weiß, daß die hierzu erforderliche Durchschauung des *principium individuationis* nur wenigen auserwählten Weisen vorbehalten ist, und daß die große Mehrheit der Menschen, die Masse oder das Volk, „mit sehr dürftiger Intelligenz ausgestattet“<sup>39</sup> ist und deshalb dem Egoismus des Individual-Willens verhaftet bleibt, zieht Schopenhauer nun aus diesem — wie man fast sagen möchte — realistischen Pessimismus die politische und staatsrechtliche Schlußfolgerung, daß „eine in Einem Menschen konzentrierte, selbst über dem Gesetz und dem Recht stehende, völlig unverantwortliche Gewalt [notwendig ist], vor der sich Alles beugt, und die betrachtet wird als ein Wesen höherer Art, ein Herrscher von Gottes Gnaden“<sup>40</sup>. Denn „nur so“, fügt Schopenhauer abschließend hinzu, „läßt sich auf die Länge die Menschheit zügeln und regieren“<sup>41</sup>.

Wir wissen, daß Thomas Mann diese Staats- und Rechtslehre Schopenhauers gekannt und geschätzt hat. In den *Betrachtungen eines Unpolitischen* wird die Schrift über *Rechtslehre und Politik* ausführlich zitiert und die obrigkeitsstaatliche Auffassung Schopenhauers zudem zustimmend paraphrasiert,<sup>42</sup> aber die Rezeption ist keineswegs ausschließlich dieser Periode nationalen und konservativen Denkens vorbehalten. In den politischen Schriften zur Verteidigung der Demokratie und der Humanität in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren finden sich allerdings keine direkten Anklänge mehr an die Staatsauffassung Schopenhauers. Nachdem aber Thomas Mann im Jahre 1937 mit dem Brief an den Dekan der Universität Bonn seine vier Jahre lange Zurückhaltung gegenüber dem Nationalsozialismus endlich überwunden hat und danach wieder zum entschiedenen Verteidiger und Fürsprecher einer notleidenden und schutzbedürftigen Humanität wurde, greift er wieder auf Schopenhauers „Rechtslehre und Politik“ zurück. Die geschichtlichen Erfahrungen, so ist dieser Rezeptionsvorgang zu erklären, haben der grundlegenden Schopenhauerschen Weltansicht Thomas Manns eine neue Aktualität gegeben und ihm die pessimistische Wahrheit der metaphysisch begründeten Politik Schopenhauers erneut bestätigt, daß „das Volk ein ewig unmündiger Souverain [sei], welcher daher unter bleibender Vormundschaft stehn [müsse]“<sup>43</sup>, und sowohl in dem Versuch über Schopenhauer als auch in dem politischen Essay *Vom kommenden Sieg der Demokratie*, beide aus dem Jahre 1938, wird dieser Gedanke wieder zustimmend referiert, indem Thomas Mann nun in der Kompilation zweier Schopenhauer-Zitate hervorhebt, daß die „Ungerechtigkeit, Bosheit, Grausamkeit [der Menschen], ihre durchschnittliche Dummheit und Blindheit —, ihr krasser Egoismus, ihre Verlogenheit, Feigheit, Unsozialität“ einen „eisernen Druck disziplinären Zwanges“ nötig mache, „um sie nur leidlich in Zucht und Ordnung zu halten“<sup>44</sup>. Die Übereinstimmung

mit der Menschen- und Staatsauffassung Schopenhauers ist hier vollkommen, und da auch diese Auffassung für die Konzeption der totalitären Humanität im *Gesetz* bestimmend ist, zeigt das nicht nur, wie eng die Abhängigkeit der Mose-Erzählung von der Politik Schopenhauers ist, sondern auch, wie konsequent Thomas Mann das politische Zeitgeschehen aus dem Geiste der Schopenhauerschen Metaphysik interpretiert.

Bei aller Abhängigkeit und Verwandtschaft dieser Konzeptionen sind aber auch wichtige Differenzen vorhanden. So radikalieren sich die politischen Implikationen der Willensmetaphysik für Thomas Mann durch seine idealistische Umdeutung Schopenhauers. Im Gegensatz zu Schopenhauer, dessen Interpretation der Welt als der bloßen Erscheinung eines an sich bösen und schuldhaften Prinzips, eben des Willens, so radikal-fundamentalistisch ist, daß ihr höchstes moralisches Ziel die Erlösung *von* der Welt ist und somit im Ganzen nur wenig Raum und Interesse für die politische Frage hat, entwickelt Thomas Mann aus der bösen Willensnatur des Menschen dialektisch die Idee des Guten und verpflichtet damit auch den Menschen auf die Realisierung dieser Sinnmöglichkeit *in* der Welt. Im Zusammenhang mit diesem idealistischen Humanismus muß die Willensmetaphysik, da ihr zufolge die geistigen, humanen und kulturellen Bemühungen des Menschen immer wieder durch seine anarchische und triebhafte Willensnatur entmachtet werden, *entweder* eine Verzweigung über die völlige Ausweglosigkeit des Menschen hervorrufen, *oder* die Ausweglosigkeit muß für den Gedanken einer irdischen Diktatur der Vernunft disponieren und damit auch den Gedanken eines geistigen Diktators und Weltherrschers annehmbar werden lassen.

Im *Gesetz* kristallisieren sich, wie wir gesehen haben, die Sympathien Thomas Manns für einen Totalitarismus mit humanem Inhalt am deutlichsten aus, aber die Erkenntnis, daß autoritäre und totalitäre Machtstrukturen zur Aufrechterhaltung von humaner Kultur notwendig sind, ist im Grunde in das Gesamtwerk eingeschrieben. Auch wenn es sich lohnte, den Gedanken totalitärer Humanität in seiner ganzen Genese im Werke Thomas Manns zu verfolgen, so können in diesem Zusammenhang doch nur ein paar knappe Hinweise gegeben werden.<sup>45</sup> In den *Betrachtungen eines Unpolitischen* deutet Thomas Mann die „moralische Entschlossenheit“ Aschenbachs als das „Suchen der Zeit — nach einem ‚inneren Tyrannen‘, nach ‚absoluten Werttafeln‘“ (XII, 516) und bringt damit selbst den Leistungsethiker-Typus mit dem Begriff der totalitären Humanität in Verbindung, und nicht zu Unrecht. Denn der Leistungsethik — man denke in diesem Zusammenhang lediglich an Klaus Heinrich in *Königliche Hoheit*, an Aschenbach und an Joachim Ziemßen — liegt die Vorstellung zugrunde, daß Form und humane Kultur eine militärische Selbstdisziplinierung und eine auf innerem Zwang beruhende Verdrängung und „Hemmung“ zur Voraussetzung haben. Kultur und Humanität stellen sich im Werke Thomas Manns bis hin zu den *Joseph*-Romanen im Grunde ausschließlich als ein qualvoller Zustand dar, der nur durch die äußerste Willensanspannung und „Entschlossenheit“ ertragen und aufrechterhalten wird. Die Leistungsethik fußt mit anderen Worten auf einem verinnerlichten psychologisierten Machtgedanken, und sie ist deshalb als eine Vorform der totalitären Humanität der Mose-Erzählung zu betrachten. Aber auch nur als eine Vorform. Denn im Gegensatz zu dem Erziehungs- und Kulturationsprozeß im *Gesetz*, der zwar auf eine Geistesdiktatur und ihre

äußeren Macht- und Gewaltsanktionen angewiesen ist, deshalb aber auch gelingt, läßt Thomas Mann die Leistungsethiker an der gewaltsam unterdrückten Triebhaftigkeit konsequent zugrundegehen. Die Willensnatur siegt über die „moralische Entschlossenheit“ und den „inneren Tyrannen“ der Geistnatur des Menschen, und bis hin zu *Joseph und seine Brüder* dominiert im Werk Thomas Manns somit eine seiner Schopenhauerschen Weltansicht durchaus entsprechende grundlegende Ausweglosigkeit, eine Auffassung, die von Thomas Mann selbst dadurch bestätigt wird, daß er in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* in dem Scheitern Aschenbachs und seines apollinischen Willens zur Form und Kultur ausdrücklich den Ausdruck dafür sieht, „daß der Zweifel, ja die Verzweiflung, mir moralischer, anständiger und künstlerischer dünkt, als irgend ein Führer-Optimismus“ (XII, 517).

Diese Verzweiflung, von der Thomas Mann hier spricht, gehört, wie wir gesehen haben, zusammen mit dem Gedanken eines über Macht verfügenden autoritären „Führers“ zu den Möglichkeiten, die in der Schopenhauerschen Weltansicht Thomas Manns enthalten sind. In der Verzweiflung erscheint die Idee humaner Kultur allerdings nur *ex negativo*, während sie mit der Fundierung in totalitären Machtstrukturen im *Gesetz* zur Wirklichkeit wird, und abschließend fragt sich deshalb, ob Thomas Mann mit dieser Konzeption die Verzweiflung überwindet und in der Diktatur des humanen Geistes eine haltbare und bleibende Lösung findet.

Unmittelbar auf *Das Gesetz* folgt *Doktor Faustus*. Die Konzeption der totalitären Humanität spielt auch in diesem Roman noch eine wichtige Rolle. Dem Emanzipationsprozeß und dem damit verbundenen Untergang bürgerlicher und humaner Kultur opponiert der Versuch, den „strengen Satz“ zu etablieren, in dem es keine „freie Note“ mehr gibt. Diese Musiktheorie, die von Zeitblom nicht ohne Grund mit „Diktatur“ in Verbindung gebracht wird (VI, 254), ist mit dem Totalitarismus strukturell identisch und stellt im Roman den Versuch dar, die Humanität im Totalitären zu fundieren. Aus dem intendierten „Durchbruch“ zur Freiheit in irdischer Gebundenheit wird allerdings der totale Zusammenbruch, und *Doktor Faustus* ist deshalb vom *Gesetz* her gesehen schließlich als die Zurücknahme der totalitären Konzeption der Humanität zu bewerten. *Doktor Faustus* ist in noch stärkerem Maße denn *Der Tod in Venedig* als Ausdruck der Verzweiflung über die Möglichkeiten des Menschen zu lesen. In dieser Verzweiflung öffnet sich mit dem Wort von der Gnade am Ende des Romans eine transzendente christliche Perspektive, die auch noch für den *Erwählten* strukturell bestimmend ist — und mit diesem Glauben *quia absurdum* hat Thomas Mann schließlich zu der einzigen Position hingefunden, die einer genuinen Schopenhauerschen Weltansicht wirklich angemessen ist: Erlösung statt Weltverbesserung.<sup>46</sup>

#### Anmerkungen

\* Diese Arbeit geht auf meinen Aufsatz „Freiheit und Macht. Totalitäre Strukturen im Werk Thomas Manns. Überlegungen zum ‚Gesetz‘ im Umkreis der politischen Schriften“ zurück, der 1987 in dem von E. Heftrich und H. Wysling herausgegebenen Buch *Interna-*

tionales *Thomas Mann Kolloquium 1986 in Lübeck (Thomas Mann-Studien VII)*, Bern, erschienen ist. Abgesehen von unwesentlichen Kürzungen wurde die eigentliche Interpretation der Mose-Erzählung beibehalten; während sie aber damals das eigentliche Ziel war, dient sie in der vorliegenden Fassung als Ausgangspunkt einer grundsätzlichen Erörterung und Darstellung der Bedeutung, die Schopenhauers Philosophie für die Denkform Thomas Manns und deren Aporien gehabt hat, und diese andere Perspektive und neue Zielsetzung rechtfertigen, wie mir scheint, auch eine neue Veröffentlichung.

Zitiert wird nach Thomas Mann: *Gesammelte Werke in 13 Bänden*, Frankfurt 1974 (Band und Seite).

<sup>1</sup> In seinem Buch *Zeitgeschichte im Roman. Zu Thomas Manns Zauberberg und Doktor Faustus (Thomas Mann-Studien VI)*, Bern 1986, ist Wißkirchen mit seltener Stringenz der Frage nach dem Status der Politik im Gesamtwerk Thomas Manns nachgegangen, und zu seinen unwiderlegbaren Ergebnissen gehört u. a. der Nachweis, daß sich Thomas Manns Erfahrungsmodell geschichtlicher Wirklichkeit konsequent an dem metaphysischen Weltmodell Schopenhauers orientiert, und daß das Schopenhauersche Erfahrungsmodell auch in den politischen Turbulenzen und Umwälzungen die Konstante bleibt, die Thomas Manns Auseinandersetzung mit der Geschichte steuert. Damit hat Wißkirchen das Dilemma der jüngeren Thomas Mann-Forschung wohl auch definitiv aufgelöst. Diese konnte zwar in den Strukturen des dichterischen Werkes den Einfluß des Schopenhauerschen Pessimismus überzeugend dokumentieren, blieb aber doch im wesentlichen eine analytisch fundierte und damit wissenschaftlich befriedigende Erklärung schuldig, wie die eher optimistischen Äußerungen und Meinungen in den politischen Schriften damit vereinbar seien. Und umgekehrt haben die völlig überzeugenden Darlegungen Wißkirchens, daß Thomas Mann auch als Politiker Schopenhauerscher Pessimist und Fatalist ist, wohl auch den alten Deutungsparadigmen, wonach man in Thomas Mann vor allem den klassisch-humanistischen Aufklärer sah, den letzten Halt entzogen. Auf eine nähere Begründung dieser forschungsgeschichtlichen Bedeutung von Wißkirchens Buch kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Sie soll in einer geplanten Rezension demnächst ausführlich dargestellt werden.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu: *Von deutscher Republik* (XI, 821-822).

<sup>3</sup> XI, 47-48.

<sup>4</sup> In den beiden politisch vielleicht eindrucksvollsten Reden *Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft* (1930) und *Rede vor Arbeitern in Wien* (1932) setzt sich Thomas Mann zwar noch für den demokratischen Gedanken energisch ein, aber wie schon vormals in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* weiß er auch jetzt nur zu gut, daß er auf verlorenem Posten kämpft, und daß auf der Tagesordnung der Geschichte nicht mehr die humane und parlamentarische Demokratie steht, sondern daß sich die Lebensmächte schon längst für den Faschismus und den Totalitarismus entschieden haben (XI, 876 ff. und 903 ff.). Ausgetragen wird hier somit lediglich ein letztes „Rückzugsgefecht“ gegen die siegreichen und geschichtsbestimmenden antidemokratischen Kräfte — im Bewußtsein der Vergeblichkeit dieses Kampfes.

<sup>5</sup> Vgl. vor allem die Eintragungen vom 8. 4., 10. 4., 20. 4., 1. 5., 3. 5., 12. 5., 10. 6., 10. 8., 7. 9. 1933.

<sup>6</sup> Zum inneren Zusammenhang von Ästhetizismus und Humanismus bei Thomas Mann siehe vor allem Hermann Kurzke: „Bruder Hitler“. *Thomas Mann und das Dritte Reich*, im vorl. Jb. S. 125 ff.

<sup>7</sup> Ausführlich dargestellt und begründet wird das in meiner demnächst erscheinenden Arbeit *Geschichtsfatalist mit schlechtem Gewissen. Thomas Mann und der Nationalsozialismus* (Thomas-Mann-Jahrbuch).

<sup>8</sup> Die vielerörterte Wende im Denken Thomas Manns wäre somit eher hier anzusetzen. Denn während das Bekenntnis zur Demokratie in der Rede *Von deutscher Republik*

noch zu den Bedingungen des geschichtsfatalistischen Denkens abgelegt wurde, so zielt die Argumentation in dem Vortrag *Vom kommenden Sieg der Demokratie* auf eine Überwindung eben dieses Denkens. Hier kündigt sich in der Tat eine Revision der Schopenhauerschen Weltsicht an, aber da auch sie, wie zu zeigen ist, noch zu den Bedingungen der Willensmetaphysik Schopenhauers erfolgt, und sich damit in einem Widerspruch verfängt, ist auch hier Vorsicht geboten, von einer wirklich einschneidenden Wende zu sprechen. Es bleibt vielmehr lediglich bei einem vergeblichen Überwindungsversuch. Zu diesem Ergebnis kommt anhand der *Tagebücher* auch H. Wißkirchen, a. a. O., S. 113 ff.

<sup>9</sup> „Ein seelisches Erlebnis ersten Ranges und unvergeßlicher Art, während dasjenige Nietzsches eher ein geistig-künstlerisches zu nennen wäre“ — so beschreibt Thomas Mann im *Lebensabriß* (XI, 111) seine Begegnung mit der Philosophie Schopenhauers, und daß es sich bei der Schopenhauer-Lektüre im Gegensatz zur Nietzsche-Rezeption, die sich viel bewußter vollzog, um ein Initialerlebnis grundlegender und existentiell tiefgreifender Art gehandelt haben muß, das bezeugt auch der Essay über Schopenhauer. „Ich bezeuge“, schreibt Thomas Mann hier, „daß die organische Erschütterung, die er [gemeint ist der ‚Rausch‘, in den die Schopenhauer-Lektüre den Zwanzigjährigen versetzt hatte] bedeutete, nur mit der verglichen werden kann, welche die erste Bekanntschaft mit der Liebe und dem Geschlecht in der jungen Seele erzeugt, — und dieser Vergleich ist nicht zufällig“ (IX, 561). Diesen Aussagen, zu denen noch die Gestaltung des eigenen Schopenhauer-Erlebnisses in *Buddenbrooks* hinzukommt, die von derselben seelischen Erschütterung Zeugnis ablegt, ist ganz einfach Glauben zu schenken. Ähnlich argumentiert auch Manfred Dierks in seiner Arbeit „Zur Bedeutung philosophischer Konzepte für einen Autor und für die Beschaffenheit seiner Texte“, in: B. Ekmann, B. Kristiansen, F. Schmöe [Hrsg.]: *Literatur und Philosophie*. Kopenhagen/München 1983, S. 35 f. Bestätigt wird diese Auffassung zudem dadurch, daß in der Forschung des letzten Jahrzehnts ausführlich dokumentiert worden ist, welche Bedeutung die Schopenhauer-Rezeption gerade für die Transformation des pessimistischen Welterlebnisses Thomas Manns zur grundlegenden Denkform hatte. Hierzu vor allem Hans Wysling: „Der Schopenhauer-Leser Thomas Mann“, in: 64. Jb. 1983, sowie die dort angeführte Literatur.

<sup>10</sup> Daß es sich bei der Literatur-, Philosophie- und Musikrezeption Thomas Manns nicht um Einfluß im herkömmlichen Sinne dieses Begriffes handelt, und daß somit keine bloß intellektuell begriffenen fremden Anschauungen, sondern vielmehr lediglich solche angeeignet wurden, die dem eigenen Wesen und Sein entsprachen und damit zur Klärung und Bestätigung des eigenen Welterlebnisses beitragen konnten, — darauf hat Thomas Mann nicht nur selbst mehrmals aufmerksam gemacht, sondern er begründet auch diese Auffassung in dem Freiheitsbegriff Schopenhauers, daß es nur Freiheit im *esse* und nicht im *operari* gebe. So heißt es im *Lebensabriß* über die Bedeutung Nietzsches — und der allgemeine Charakter dieser Äußerungen ist nicht zu übersehen: „Die Berührung mit ihm war in hohem Grade bestimmend für meine sich bildende Geistesform; aber unsere Substanz zu verändern, etwas anderes aus uns zu machen, als wir sind, ist keine Bildungsmacht imstande; alle Bildungsmöglichkeit überhaupt hat ein Sein zur Voraussetzung, das den Instinktwillen und die Fähigkeit zur persönlichen Auswahl, Assimilierung, Verarbeitung ins Besondere besitzt. Goethe hat gesagt, daß man etwas sein müsse, um etwas zu machen. Aber schon, um in irgendeinem höheren Sinn etwas *lernen* zu können, muß man etwas sein.“ (XI, 109) Vgl. auch die autobiographische Schrift *On Myself*, in der Thomas Mann mit denselben Worten seine Auffassung wiederholt (XIII, 142).

<sup>11</sup> XIII, 135 f. — In seinem Aufsatz „Ein literarisches ‚Muster‘ für Thomas Mann. J. P. Jacobsens ‚Niels Lyhne‘ und ‚Der kleine Herr Friedemann‘“, in: R. Goffin, M. Vanhelleputte, M. Weyemberg-Boussart [Hrsg.]: *Littérature et culture allemandes. Homages à Henri Plard* (1985) argumentiert Klaus Bohnen dafür, daß Thomas Mann die Struktur dieses „Grundmotivs“, das für das Gesamtwerk charakteristisch ist, aus Jens Peter Jacobsens *Niels Lyhne* übernommen haben soll. Die thematischen und motivischen Entsprechungen, die Bohnen zwischen dem *Kleine[n] Herr[n] Friedemann* und *Niels Lyhne* nachweisen

kann, sind zwar überzeugend, aber angesichts der Bedeutung, die Nietzsches Entgegensetzung des Apollinischen und des Dionysischen und damit Schopenhauersche Denkstrukturen schon für den jungen Thomas Mann hatten, halte ich es für verfehlt, J. P. Jacobsen ein allzu großes Gewicht beizumessen. Es verhält sich vielmehr so, daß sich die Denkform Thomas Manns primär aus einer Begegnung des eigenen Welterlebnisses mit Denkstrukturen Nietzsches und Schopenhauers entwickelte, und daß Thomas Mann für sein so zu sich gekommenes Denken danach überall bei anderen Philosophen und Dichtern Bestätigung suchte und fand. In diesem Sinne hat auch J. P. Jacobsen einen wichtigen ‚Einfluß‘ auf Thomas Mann gehabt. Er ist aber sekundärer, und nicht, wie Bohnen meint, primärer Art.

<sup>12</sup> VI, 141. — In dem abschließenden Abschnitt seines Vortrages „Die Erotik des ‚Zauberbergs‘“, in: *Hefte der deutschen Thomas Mann-Gesellschaft*. Heft 6/7, Lübeck 1987, skizziert Hermann Kurzke die Auffassung und Bewertung, die der Erotik im Werk Thomas Manns zuteil werden, und er kommt zu dem Ergebnis: „Schopenhauers Auskunft, daß das Leben von Trieben und Interessen geleitet sei, hat im Spätwerk ihren Schrecken verloren.“ (S. 69) Dieses Urteil ist für den Legendenroman *Der Erwählte*, mit dem sich Kurzke vor allem befaßt, sicherlich zutreffend, gilt aber nur mit Einschränkungen für das Spätwerk als solches. In der letzten Liebesgeschichte Thomas Manns, *Die Betrogene*, die etwa zwei Jahre nach dem *Erwählte[n]* entstanden ist, wird durch die Kopplung der Liebesgeschichte mit der Kankheitsgeschichte der Eros — wie vormals schon in den frühen Erzählungen wie *Der kleine Her Friedemann* und *Der Tod in Venedig* — wieder als vernichtender Dämon bewertet. Am Ende steht, was die Bewertung des triebhaften ‚Lebens‘ betrifft, somit wieder der Anfang, und daß der Kreis sich so schließt, spricht wiederum dafür, daß die Wahrnehmung des Lebensgeschehens bei Thomas Mann grundsätzlich, und im Prinzip auch unveränderlich, durch den ‚bösen Blick‘ des Schopenhauerianers bestimmt wird, während die Tendenzen und Versuche zur Aussöhnung mit dem Leben lediglich punktuell sind und strukturell deshalb auch nie wirklich zum Tragen kommen.

<sup>13</sup> *Goethe und Tolstoi. Fragmente zum Problem der Humanität* (IX,81).

<sup>14</sup> W. Emrich: „Freiheit und Nihilismus in der Literatur des 20. Jahrhunderts“, in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Abhandlungen der Klasse der Literatur*, Jahrg. 1981/82. Mainz 1981, S. 3-9.

<sup>15</sup> Die Stelle, auf die sich meine Argumentation hier vor allem stützt, sei wegen ihrer Bedeutung und der Folgen, die sich daraus ergeben, in toto zitiert: „Sagte ich zuviel, wenn ich den Menschen ein großes Geheimnis nannte? Woher stammt er? Aus der Natur, der tierischen, und danach benimmt er sich unverkennbar. Aber in ihm kommt die Natur zum Bewußtsein, sie scheint ihn hervorgebracht zu haben, nicht nur, um ihn zum Herrn über sich zu machen — das ist nur der Ausdruck für etwas Tieferes: sondern in ihm eröffnet sie sich gegen das Geistige, befragt, bewundert und beurteilt sich selbst in einem Wesen, das zugleich ihr angehört und einer höheren Ordnung. Zum Bewußtsein kommen heißt: ein Gewissen bekommen, heißt wissen, was Gut und Böse ist, — die untermenschliche Natur weiß es nicht. Sie ist unschuldig; im Menschen wird sie schuldig. Der Mensch ist der Sündenfall der Natur, aber das ist kein Fall, sondern so gewiß eine Erhebung, wie das Gewissen höher ist als die Unschuld.“ (XI, 918) — Diese dialektische Konzeption des Guten hat im Werke Thomas Manns eine lange Entwicklungsgeschichte, auf die aber in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden kann.

<sup>16</sup> I. Kant: *Werke*, hrsgg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe, Berlin 1912-23); Bd. VIII, S. 35.

<sup>17</sup> Meine Interpretation, in der weder auf die humoristische Komik der Mose-Erzählung, noch auf deren Abhängigkeit von der biblischen Vorlage, noch auf die auch in dieser Erzählung behandelte Künstler-Problematik eingegangen wird, versteht sich somit auch keineswegs als Widerlegung der Interpretationen von Käthe Hamburger: „Die Mose-Erzählung ‚Das Gesetz‘ auf dem Hintergrund der Überlieferung und der religionswissenschaftlichen Forschung“, in: K. Hamburger: *Thomas Manns biblisches Werk*. München

1981, S. 202-237; Herbert Lehnert: „Thomas Manns Erzählung ‚Das Gesetz‘ und andere erzählerische Nachspiele im Rahmen des Gesamtwerkes“, in: *DVjs*, Jg. 43, 1969; Volkmar Hansen: *Thomas Manns Heine-Rezeption*. Hamburg 1975, S. 251-265; und Hans Rudolf Vaget: *Thomas Mann-Kommentar zu sämtlichen Erzählungen*. München 1984, S. 271-288. Indem aber *Das Gesetz* als Antwort auf die Frage nach der faktischen Realisierbarkeit der Idee des Guten betrachtet wird, sollen diese Interpretationen allerdings um eine wichtige Tiefendimension ergänzt werden. Es gilt mit anderen Worten, den „Ernst im Jux“ — so Thomas Mann an A. M. Frey — herauszuarbeiten, und daß es ihm mit dem Gegenstande ernst war, weil hier das „Sittengesetz überhaupt“ und die „menschliche Zivilisation“ infrage standen, zeigt *Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans* (XI, 154 ff.). In einer dogmatischen marxistischen Interpretation „Das Gesetz“. Zu Thomas Manns poetischer Fassung der Mose-Mythe“, in: H. Brandt/H. Kaufmann [Hrsg.]: *Werk und Wirkung Thomas Manns in unserer Epoche. Ein internationaler Dialog*. Berlin/Weimar 1978, mißt Brunhild Neuland Thomas Mann an Bertolt Brecht, und in diesem Vergleich zieht Thomas Mann natürlich den kürzeren, auch wenn es immerhin „für den Wirklichkeitssinn des Dichters spricht“ (S. 264), daß er im *Gesetz* bemüht sei, sein bürgerliches dualistisches Weltbild ironisch zu relativieren. Sicht und Ergebnisse stehen bei diesem Ansatz zwar von vornherein fest; dennoch finden sich bei B. Neuland auch Einsichten, die für ein angemessenes Verständnis der Mose-Erzählung als äußerst fruchtbar zu bezeichnen sind, und es soll deshalb im folgenden auf sie verwiesen werden. Dagegen hat neuerdings Stefan Strohm in seinem Aufsatz „Selbstreflexion der Kunst. Thomas Manns Novelle ‚Das Gesetz‘“, in: *Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft*, 31. Jg., 1987, S. 321 ff., eine sprachlich präzise und umständliche theologische Interpretation vorgelegt, die zwar vom *Gesetz* ausgeht, aber bei einigen guten Einzelbeobachtungen doch eine Konstruktion bleibt, die weder der Mose-Erzählung noch der Gedankenwelt Thomas Manns gerecht wird.

<sup>14</sup> IX, 266: „Wenn der Tod immer dasselbe ist, so bedeutet er doch nicht immer dasselbe, er hat ungleiches metaphysisches Gewicht. Schon die Frau stirbt ideell leichter als der Mann, denn sie ist mehr Natur als er und weniger Individuum.“ — Dieser Gedanke, daß die Frau primär in der Gattung lebe und deshalb auch vor allem deren Interessen wahrnehme, findet sich bei Schopenhauer sowohl in seiner *Metaphysik der Geschlechtsliebe* als auch in seinen späteren Gedanken *Ueber die Weiber*, Schriften, die Thomas Mann gekannt und, wie wir wissen, auch geschätzt hat.

<sup>15</sup> Im *Doktor Faustus* konkretisiert sich diese Auffassung, indem Thomas Mann nun, wie Ole Bech in seiner Abhandlung *Biografien om Homo Dei. En strukturanalyse af Thomas Manns „Doktor Faustus“*, Specialeafhandling, Kopenhagen 1985, S. 192 ff., überzeugend nachgewiesen hat, die Muttergestalten Elsbeth Leverkühn und Frau Schweigestill zu Dienerinnen des Teufels macht. — Außer Schopenhauer haben auch Nietzsche und Otto Weininger für diese Auffassung der Frau bei Thomas Mann eine entscheidende Rolle gespielt. Der „horror feminae“, von dem Klaus Sommerhage in seiner psychoanalytisch fundierten Studie *Eros und Poesis. Über das Erotische im Werk Thomas Manns*. Bonn 1983, S. 104, spricht, ist bei Thomas Mann sicherlich vorhanden. Jener ist, wie Sommerhage meint, zweifelsohne auch im Zusammenhang mit der narzißtischen Introvertiertheit Thomas Manns zu verstehen, nur sollte die literarisch-philosophische Tradition dabei nicht gänzlich aus dem Blickfeld geraten. Denn sie dient, zumindest bei Thomas Mann, immer wieder als Legitimierung seiner psychologisch mitbedingten Erkenntnisinteressen.

<sup>20</sup> Bestätigung hat Thomas Mann, was dieses Thema betrifft, bei Freud in dessen Schrift *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) gefunden. Vgl. H. R. Vaget, a. a. O., S. 273 ff.

<sup>21</sup> Der Aspekt der Entmythologisierung ist vor allem bei Käthe Hamburger ausführlich beschrieben (a. a. O., S. 202 ff.). — K. Hamburger geht allerdings nicht auf die Frage nach der Funktion dieser Entmythologisierung ein und sieht deshalb auch nicht, wie die christliche Dogmengläubigkeit bei Thomas Mann absichtlich zu einer effektiven erzieheri-

schen Propaganda umfunktioniert wird. So ist die Entmythologisierung auf das Blickfeld des Lesers und — in der Erzählung — auf die Sicht Moses und seiner obersten Führung, Joschua und Kaleb, eingeschränkt. Während sich Gott auf dieser Rezeptionsstufe als eine von Mose selbst hervorgedachte Idee darstellt, bleibt in der Perspektive des Volkes noch die Illusion aufrechterhalten, daß sämtliche Wunder auf die transzendente Wirkmacht Gottes zurückzuführen sind und Gott somit wirklich existent ist. Mose kann sich also zur Durchführung seines erzieherischen Vorhabens dem israelitischen Volk gegenüber noch auf eine absolute Autorität berufen, und diese propagandistische Umfälschung der Wahrheit im Namen der humanen Idee erweist sich im Erziehungsprozeß zwar als außerordentlich erfolgreich, macht aber damit auch schon deutlich, wie sehr bei Thomas Mann die Idee des Humanen auch solche Mittel und Machtstrukturen legitimiert, die er in seinen politischen Schriften im Zusammenhang mit dem Faschismus immer wieder als „Instrument(e) zynischer Menschenverachtung“ (XI, 920) bezeichnet und in den entschiedensten Wendungen verwirft. Auch B. Neuland, a. a. O., S. 266, betont den demagogischen Aspekt der Mose-Erzählung und sieht auch, daß eben dadurch die Grenzen zwischen „Volksführer“ und „Volksverführer“ sich verwischen. Im folgenden wird zu begründen sein, daß zwischen der Humanitätskonzeption der Mose-Erzählung und dem politischen Totalitarismus in der Tat eine strukturelle Identität besteht.

<sup>22</sup> Ohne die Beziehungen zur Anthropologie Thomas Manns zu beachten, interpretiert K. Hamburger ähnlich: „Das Volk der Israeliten ist gleichsam zusammengefaßt zum Begriff der Materie als dem Gegensatz zum Geistigen.“ (A. a. O., S. 243 f.)

<sup>23</sup> Hinsichtlich der Deutung der verschlüsselten Gestalt Joschuas ist Volkmar Hansens Interpretation aus zwei Gründen besonders wichtig. V. Hansen betont, daß Thomas Mann die Gestalt Joschuas „in enge Beziehung zur deutschen Geschichte gerückt“ (a. a. O., s. Anm. 17, S. 260) und sie „mit deutschen Zügen ausgestattet“ (ebd., S. 262) habe. Das ist, wenn auch ein exakter Nachweis wohl kaum möglich ist, dennoch zweifelsohne richtig. Es bestätigt auf jeden Fall meine Leseerfahrung, daß die Beschreibung Joschuas und seiner Rotte und Streitmacht beim Leser die Assoziation der SS-Terrororganisation wecken soll. Die durchgehende Abhängigkeit Moses, des Geistes, von Joschua macht damit eine innere Verwandtschaft zwischen der Humanitätskonzeption der Mose-Erzählung und der Struktur des Totalitarismus sichtbar. Wichtig ist auch die Beobachtung Volkmar Hansens, daß der „eigene Gesichtspunkt“ (VIII, 818) Joschuas, der als Thema mehrmals erwähnt und hervorgehoben wird, „eine latente, für die weitere Entwicklung bedeutsame Gefahr“ (Hansen, a. a. O., S. 260) darstelle und daß seine „technische Rationalität [ihn] zum potentiellen Gegenspieler Moses“ (ebd., S. 260) mache. — Einer auf totalitäre Machtstrukturen angewiesenen Humanität, das scheint der Sinn der so dargestellten Joschua-Gestalt zu sein, ist die Gefahr inhärent, daß sich die Macht von dem dienenden Verhältnis zur humanen Idee befreit, sich selbst zum Herren aufwirft, und nun ihrerseits die Idee in ihren Dienst nimmt und diese damit pervertiert. Angesprochen wird somit im *Gesetz* der Umschlag der „militanten Demokratie“ und ihrer totalitären Humanität in einen inhumanen Totalitarismus, der die dämonischen Kräfte wieder freisetzt und legitimiert; und insofern diese Fragestellung zum Hauptthema des *Faustus*-Romans gehört, ist *Das Gesetz* nicht nur als Nachspiel zu den *Joseph*-Romanen, sondern ebensowohl als Vorspiel zum *Doktor Faustus* aufzufassen. Zur Interpretation der Joschua-Gestalt und der Abhängigkeit des Bildungswerkes Moses von der Gewalt siehe auch B. Neuland, a. a. O., S. 262 f.

<sup>24</sup> Thomas Mann: *Briefe 1948-1955*. Hrsgg. von Erika Mann, 1965, S. 335 f.

<sup>25</sup> Als weiterer Beleg dafür, daß diese Konzeption in der Erzählung thematisch ist, sei in diesem Zusammenhang lediglich auf folgende Stelle im 15. Kapitel hingewiesen: „Sie merkten“, heißt es hier in bezug auf das Volk, „was es auf sich hatte mit der Unsichtbarkeit Gottes. Es bedeutete große Einschränkung, mit Jahwe im Bunde zu sein; da aber hinter Moses' Verboten der Würengel stand und sie nicht gern in die Wüste gejagt werden wollten, so kam ihnen das, was er verbot, bald fürchterlich vor, — anfangs nur im Zusammenhang mit der Strafe; diese aber verfehlte nicht, die Sache selbst zu einem Übel zu stempeln,

bei dessen Begehung einem Übel zumute war, der Strafe nicht einmal mehr zu gedenken.“ (VIII, 851 f.) Die Strafsanktionen machen, das ist der Sinn dieser Stelle, allmählich die Vergehen und Verbrechen selbst zu einem Übel, erzeugen also Moralität, und damit zeigt diese Stelle auch, daß die Macht hier lediglich als ein Mittel zur Entwicklung eines autonomen Gewissens aufgefaßt wird, das, wenn es erst einmal etabliert ist, die Macht überflüssig machen wird. Auf dieser Rezeptionsstufe entspricht die Erziehungsgeschichte Thomas Manns somit in der Tat dem Humanitätsgedanken Lessings in dessen *Erziehung des Menschengeschlechts*, ein Sinnbezug, der allerdings nicht Lessings Humanitätskonzeption bestätigt, sondern deren Unangemessenheit aufdeckt und somit auch letztlich ihre Geltung dementiert.

<sup>26</sup> Im Zusammenhang mit der Idee des „Durchbruchs“ wird die „Grazie“ aus Heinrich von Kleists Schrift *Über das Marionettentheater* dann im *Doktor Faustus* ausdrücklich zum Symbol dieser Utopie. Vgl. hierzu vor allem Gunter Reiss: „Sündenfall-Modell und Romanform. Zur Integration von Kleists Marionettentheater-Thematik im Werk Thomas Manns“, in: *Schiller-Jahrbuch* 13, 1969. Aber schon vor der Abfassung des *Tod[es] in Venedig* hat sich Thomas Mann, wie Hans Joachim Sandberg in seinem Buch *Thomas Manns Schiller-Studien. Eine quellenkritische Untersuchung*, Oslo 1965, nachgewiesen hat, intensiv mit Schiller beschäftigt, und wenn sich auch keine Belege einer frühen Lektüre der Schillerschen Schrift *Über Anmut und Würde* nachweisen lassen, so ist es wahrscheinlich, daß Thomas Mann schon damals mit den gedanklichen Grundzügen der ästhetischen Schriften Schillers vertraut war. Später, im Jahre 1922, geht Thomas Mann in seinem Essay *Goethe und Tolstoi. Fragmente zum Problem der Humanität* auf Schillers „Anmut“-Begriff ausführlich ein (IX, 100 f.)

<sup>27</sup> „Nun ist“, so heißt es in der „Vorrede“ zu den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, „Ironie freilich ein Ethos nicht durchaus leidender Art. Die Selbstverneinung des Geistes kann niemals ganz ernst, ganz vollkommen sein. Ironie wirbt, wenn auch heimlich, sie sucht für den Geist zu gewinnen, wenn auch ohne Hoffnung. Sie ist nicht animalisch, sondern intellektuell, nicht düster, sondern geistreich. Aber willensschwach und fatalistisch ist sie doch und jedenfalls weit entfernt, sich ernstlich und auf aktive Art in den Dienst der Wünschbarkeit und der Ideale zu stellen.“ (XII, 26 f.) Insofern in dieser Definition des Ironiebegriffs einerseits die Spannung zwischen einem Geist, der in seinen Bemühungen, das Leben für sich zu gewinnen, auch einen leisen Protest gegen die Lebens-Tatsächlichkeit enthält, und dieser Lebens-Tatsächlichkeit selbst hervorgehoben wird, und das Spannungsverhältnis andererseits ebenso unmißverständlich als eine Kapitulation vor dem Leben und seiner Mächtigkeit, also fatalistisch, aufgelöst wird, enthält die zitierte Passage zugleich eine treffende Bestimmung der Denkform Thomas Manns, die seinem gesamten Dichten zugrunde liegt. Immer wieder ist in diesem Werk die kritische Stimme des Geistes vernehmbar, und immer wieder wird sie durch die übermächtige Realität des Willens zum Leben zum Schweigen gebracht, und wer deshalb nicht sowohl diese Spannung als auch ihre fatalistische Auflösung beachtet, verkennt die Aussagestruktur dieses Werkes und damit letzten Endes auch die Weltsicht Thomas Manns.

<sup>28</sup> Zur Begründung dieser Auffassung, daß die Humanitätskonzeption des Abschnittes „Schnee“ in den darauffolgenden Abschnitten an der Macht des Willens zum Leben scheitert, und die Spannung zwischen Geist und ‚Leben‘ somit auch im *Zauberberg* fatalistisch aufgelöst wird, vgl. meine Arbeit „Der *Zauberberg*: Schopenhauer-Kritik oder Schopenhauer-Affirmation?“ in: H. Kurzke [Hrsg.]: *Stationen der Thomas Mann-Forschung*. Würzburg 1985. Als Nachschrift auch abgedruckt in: B. Kristiansen: *Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Metaphysik*. Bonn 1986. Interpretieren, die den *Zauberberg* umgekehrt im Sinne einer Rekonstruktion der problematisierten Humanität zu verstehen bemüht sind, wissen, wie z. B. Michael Beddow: *The Fiction of Humanity. Studies in the Bildungsroman from Wieland to Thomas Mann*. Cambridge 1982, S. 230 ff., mit dem letzten Drittel des Romans nichts Rechtes anzufangen, und damit scheitert auch die Plausibilität ihrer Deutungen, nicht im Detail, wohl aber als Ganzes.

<sup>29</sup> Die Selbstanklage in Leverkühns Abschiedsrede (VI, 662 f.) stellt in der thematischen Struktur des *Faustus*-Romans in zweierlei Hinsicht einen Fremdkörper dar. Ihre kritische Perspektive, daß Leverkühn sich schuldig gemacht habe, weil er sich nicht für die Herstellung einer sozialen und demokratischen Ordnung auf Erden eingesetzt habe, ist, abgesehen von der Abschiedsrede selbst, aus dem Roman völlig ausgeblendet. Sie ist aber nicht nur völlig isoliert im Romanganzem, sondern der sozialliberale Freiheitsbegriff, der in ihr als ein Zentralwert sichtbar wird, stellt sich in der Optik des *Faustus*-Romans als Kennzeichen einer nihilistischen Kultursituation dar, die die humanen Werte radikal in Frage stellt. Befreiung und Freiheit werden im *Faustus*-Roman überall mit Freisetzung dämonischer Mächte und Kräfte gleichgesetzt, und das so verstandene und begründete Diabolische legitimiert dann seinerseits den symbolischen Versuch Leverkühns, durch die Realisierung des „strengen Satzes“ Humanität und Freiheit in der „Bindung“, im Totalitären mit anderen Worten, zu fundieren. Die Grundintention des Romans ist somit keineswegs, wie u. a. Jürgen Scharfschwerdt in seinem Aufsatz „Thomas Manns Idee der ‚sozialen Demokratie‘ und ihre ästhetischen Grundaspekte“, in: Bludeau/Heftrich/Koopmann [Hrsg.]: *Thomas Mann 1875-1975. Vorträge in München-Zürich-Lübeck*, 1977, behauptet hat, als Ideologiekritik am Totalitären zu verstehen. Die totalitären Strukturen erweisen sich in der Perspektivierung des *Faustus*-Romans vielmehr als notwendige Voraussetzungen humaner Kultur, und indem Thomas Mann dann auch zeigt, wie auch der Totalitarismus in Inhumanität und diabolische Dämonie umschlägt, der Teufel also sowohl in der liberalen Freiheit wie auch im Totalitarismus zuhause ist, ergibt sich eine Auswegs- und Hoffnungslosigkeit, die kein sozialpolitisches Engagement, sondern lediglich die erlösende Gnade auflösen kann.

<sup>30</sup> Wenn Hans Rudolf Vaget in seinem Kommentar zu den Erzählungen Moses „Anhänglichkeit an die bekannte Mohrin“ für seine Auffassung vereinnahmt, daß Mose als der „Antipode Aschenbachs“ konzipiert sei und eine „glücklichere Verbindung von Geist und Sinnlichkeit [...] sowie ein prinzipiell entspannteres, intimes Verhältnis zur Unordnung“ (a. a. O., S. 279 f.) verkörpere, ist diesem Urteil entgegenzuhalten, daß das Motiv als solches ganz im Hintergrund der Erzählung steht und deshalb keine solche generelle Schlußfolgerung erlaubt. Und berücksichtigt man umgekehrt den ganzen Kontext, den die „Anhänglichkeit“ als Leitmotiv hervorruft, ja, dann kommt man wie Herbert Lehner in seinem Aufsatz „Thomas Manns Erzählung ‚Das Gesetz‘ und andere erzählerische Nachspiele im Rahmen des Gesamtwerks“ auch zu dem umgekehrten Fazit, daß *Das Gesetz* als die „Stelle in Thomas Manns Werk [zu bezeichnen ist], wo die Vermittlungs- und Versöhnungsintention abgebrochen wird und der alte Dualismus mit neuen Fronten wieder eintritt, der dann den ‚Doktor Faustus‘ und ‚Die Betrogene‘ bestimmt“ (a. a. O., S. 541).

<sup>31</sup> VIII, 868 f. — Auch Volkmar Hansen interpretiert in seinem Buch *Thomas Manns Heine-Rezeption* (s. Anm. 17), S. 258, die Rückfälligkeit des Volkes als eine Variante von Aschenbachs Traum: „Die besondere Färbung Thomas Manns ist das Dionysische, und damit wird ein Bezug zum ‚Tod in Venedig‘ hergestellt, zum Dionysos-Traum Aschenbachs, der zu der Konsequenz hinführt: ‚hinfällig das Sittengesetz‘.“

<sup>32</sup> Siehe Anm. 28.

<sup>33</sup> „Das ist die Gabe“, heißt es an dieser Stelle im *Gesetz*, „die ich euch verhiß und euch herniederbrachte, das Ewig-Kurzgefaßte, der Fels des Anstandes. Die zehn Worte sind's, die ich bei Gott für euch schrieb in eurer Sprache, und schrieb sie mit meinem Blut, mit dem Blut meines Vaters, mit eurem Blut schrieb ich sie. Nun liegt das Mitgebrachte in Scherben.“ — Da weinten viele, die es hörten, und es war ein großes Schluchzen und Schneuzen auf dem Lagerplatz. — „Es wird sich vielleicht ersetzen lassen“, sagte Mose. „Denn der Herr ist geduldig und von großer Barmherzigkeit und vergibt Missetat und Übertretung — und läßt niemand ungestraft“, donnerte er plötzlich, indem ihm das Blut zu Kopfe schoß und die Ader ihm wieder zum Platzen schwellte, „sondern heim suche ich“, sagte er, „die Missetat bis ins dritte und vierte Glied als der Eiferer, der ich bin.“ (VIII, 871 f.)

<sup>34</sup> Hermann Broch: *Kommentierte Werkausgabe*. Hrsgg. von P. M. Lützel; Bd. 11, S. 378.

<sup>35</sup> Die entsprechenden Belegstellen finden sich: XI, 938 ff.; 968 ff.; XIII, 704 ff.; 856 ff. — Etwas modifiziert findet sich diese Auffassung noch in dem 1947 geschriebenen Brief an Herbert Frank, in: *Briefe 1937-1947*, S. 530 f.

<sup>36</sup> Schopenhauers Werke werden zitiert nach der „Zürcher Ausgabe“ mit den im Jb. üblichen Siglen (s. „So zitieren wir Schopenhauer“, S. 261); hier: P II, 278.

<sup>37</sup> W I, 417.

<sup>38</sup> W I, 417.

<sup>39</sup> P II, 274.

<sup>40</sup> P II, 274 f.

<sup>41</sup> P II, 275.

<sup>42</sup> So in dem Kapitel „Bürgerlichkeit“: XII, 124-133.

<sup>43</sup> P II, 270. Von Thomas Mann auch in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* zitiert: XII, 130.

<sup>44</sup> XI, 917 f.: „Eine Staatsverfassung“, heißt es bei Schopenhauer in dem Kapitel „Zur Rechtslehre und Politik“ (P II, 274), „in welcher bloß das abstrakte Recht sich verkörperte, wäre eine vortreffliche Sache für andere Wesen, als die Menschen sind: weil nämlich die große Mehrzahl derselben höchst egoistisch, ungerecht, rücksichtslos, lügenhaft, mitunter sogar boshaft und dabei mit sehr dürftiger Intelligenz ausgestattet ist, so erwächst hieraus die Nothwendigkeit...“.

Und im Kapitel „Ueber die Universitäts-Philosophie“ (P I, 165) heißt es: „Denn über die Nothwendigkeit [...] eines solchen Staatsmittels zu urtheilen, halte ich mich nicht für kompetent; sondern stelle es denen anheim, welche die schwere Aufgabe haben, Menschen zu regieren, d. h. unter vielen Millionen eines, der großen Mehrzahl nach, gränzenlos egoistischen, ungerechten, unbilligen, unredlichen, neidischen, boshaften und dabei sehr beschränkten und querköpfigen Geschlechtes, Gesetz, Ordnung, Ruhe und Friede aufrecht zu erhalten...“ Das letztere Zitat findet sich auch im Schopenhauer-Essay (IX, 564), und da Thomas Mann diesen Versuch gleichzeitig mit *Vom kommenden Sieg der Demokratie* schreibt, ist wohl zu vermuten, daß hier die Stelle aus „Ueber die Universitäts-Philosophie“ als unmittelbare Vorlage gedient hat. Beide Zitate finden sich auch in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* (XII, 125, 131).

<sup>45</sup> Für das essayistische und theoretische Werk sei lediglich auf einige markante Beispiele hingewiesen: 1910, in *Der alte Fontane* (IX, 29), ist nach Thomas Mann folgende „Einsicht“ Fontanes schon zum „Gemeinplatz“ geworden: „Massen sind“, so heißt es in dem zitierten Brief Fontanes an seine Frau, „immer nur durch Furcht oder Religion, durch weltliches oder kirchliches Regiment in Ordnung gehalten worden, und der Versuch, es ohne diese großen Weltprofosse leisten zu wollen, ist als gescheitert anzusehen. Man dachte in ‚Bildung‘ den Ersatz gefunden zu haben, und glorifizierte den ‚Schulzwang‘ und die ‚Militärpflicht‘. Jetzt haben wir den Salat. In beiden hat sich der Staat, ja mehr denn das, die ‚Gesellschaft‘ eine Rute aufgebunden: der Schulzwang hat alle Welt lesen gelehrt und mit dem Halbbildungsdünkel den letzten Rest von Autorität begraben; die Militärpflicht hat jeden schießen gelehrt und die wüste Masse zu Arbeiterbataillonen organisiert.“ Diese Auffassung, daß die Aufrechterhaltung von Kultur und Zivilisation auf eine oberste Autorität angewiesen ist, findet dann in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* außer in der zustimmenden Aufnahme der Schopenhauerschen Staatsauffassung in das Kapitel „Bürgerlichkeit“ auch in dem viel später geschriebenen Kapitel „Vom Glauben“ ihren Ausdruck, indem Thomas Mann nun — und ebenfalls mit voller Zustimmung — den Gedanken Johannes Scherrers von der „fixe[n] Idee von der Mündigkeit der Massen“ und das ausführliche Zitat mit der folgenden Stelle abschließt: „Nehmt doch einmal für eine Weile Strafgesetzbuch und Polizei aus unserer hochgelobten modernen Zivilisation hinweg und ihr werdet Menschlichkeiten erleben, deren Viehischkeit euch dartun wird, was es mit dem ewigen selbstgefälligen Fortschrittsgeleier eigentlich auf sich habe.“ (XII, 493) — 1920 beendet

Thomas Mann eine Beantwortung der Frage *Was dünkt euch um unser bayerisches Staatstheater?* mit folgendem Passus (XIII, 566): „Er [„der Geist idealer Arbeitsgemeinschaft, brüderlicher Dienstbarkeit“] verflüchtigte sich so rasch, weil eben der Mensch — es ist hier nur vom Theatermenschen die Rede — en masse äußerst schwach ist und „einen gebildeten Despotismus, einen starken künstlerisch gerichteten Einzelwillen“ braucht, einen Führer, der alles zum Guten zusammenhält. Ist er nicht da — er möge erstehen!“ Auch in den demokratischen Schriften und Reden, die aus der Zeit nach 1937 stammen, verzichtet Thomas Mann keineswegs auf den Gedanken autoritärer Führerschaft, sondern betont hier, daß es wahre Demokratie nur im Sinne einer echten Aristokratie gebe, und das heißt als „Herrschaft der Guten, der Besten“ (XI, 923); und eben dieser Gedanke, daß Demokratie voraussetzt, daß die Macht der geistigen Elite vorbehalten bleibt, bestimmt das große Gespräch Josephs mit Amenhotep in *Joseph. Der Ernährer*. Als Pharao im Laufe des Gesprächs zu dem Ergebnis kommt, daß er eine ‚demokratische‘ „Vergatterung“ (V, 1442) einberufen müsse, warnt ihn Joseph sofort: „Einer hat geträumt und gedeutet — einer beschließe und führe aus“ (V, 1443), und die Audienz endet damit, daß Joseph als der „verständige und weise Mann“ (V, 1469 f.) auch die uneingeschränkte Macht bekommt, eine Demokratiekonzeption, die eher Schopenhauers utopischer „Despotie der Weisen und Edelen einer ächten Aristokratie“ (P II, 278) entspricht, als daß sie mit Demokratie im heutigen Sinne des Wortes etwas zu tun hätte.

<sup>46</sup> In einem bedeutenden Aufsatz „Die Geschichte als Trauerspiel. Zur Benjamin-Rezeption bei Thomas Mann“, in: *Euphorion* 81, 1987, behandelt Hans Wißkirchen ausführlich das „religiöse Paradoxon“ (VI, 651) in *Doktor Faustus*, und sein Nachweis, daß der „Umschlag von Hoffnungslosigkeit in das ferne Heraufdämmern der Hoffnung [...] sich der Theologie Benjamins“ (S. 179) verdankt, ist völlig überzeugend. Wenn aber Wißkirchen dann sowohl diesen paradoxen Umschlag als auch den Gnaden- und Glaubensbegriff in *Doktor Faustus* geschichtsphilosophisch aufzulösen versucht, indem er zusammenfassend feststellt, daß die religiöse Sprache bei Thomas Mann lediglich eine „Überzeugung“ zum Ausdruck bringe, „daß auch der schlimmste Zustand der Wirklichkeit ein geschichtlicher und damit veränderbarer bleibt“ (S. 180), mag er zwar Benjamin gerecht werden, verkennt aber, daß es sich bei Thomas Mann um eine religiöse Paradoxie handelt, die in ihrer Abgründigkeit und Tiefe begrifflich kaum — und auf jeden Fall nicht in dieser Eindeutigkeit — festlegbar ist.