SCHOPENHAUER- JAHRBUCH

1912 begründet von Paul Deussen
1937-1983 geleitet und herausgegeben von Arthur Hübscher

85. BAND
2004

IM AUFTRAG DES VORSTANDES
DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

und in Verbindung mit

Arati Barua (Delhi); Lutz Baumann (Mainz); David Cartwright (Whitewater);
Mario Cattaneo (Mailand); David Hamlyn (London); Christopher Janaway (London);
Ioanna Kuçuradi (Ankara); Leon Miodonski (Breslau);
Thomas Regehly (Offenbach); Hartmut Reinhardt (Trier);
Edouard Sans (Toulouse); Alfred Schmidt (Frankfurt a.M.);
Yoshitaka Toyama (Tokyo); Franco Volpi (Padua);
Peter Welsen (Trier); Jean-Claude Wolf (Fribourg)

HERAUSGEBEN
VON
MATTHIAS KOSSLER
DIETER BIRNBACHER
HEINZ GERD INGENKAMP

VERLAG KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN
WÜRZBURG

Schopenhauer und Thomas Mann

Schopenhauer und Nietzsche im *Zauberberg*: Eine „transscendentale Auffassung“ oder radikale Metaphysikkritik?

Von Manfred Kugelstadt (Trier)

1. In einer vielzitierten Stelle seiner *Betrachtungen eines Unpolitischen* nennt Thomas Mann Schopenhauer, Nietzsche und Wagner, dieses „Dreigestirn ewig verbundener Geister“, als die Fundamente seiner „geistig-künstlerischen Bildung“ (ThM XII 71 f.).¹ Wirklich lassen sich ja die Einflüsse aller drei in Thomas Manns Gesamtwerk fast überall mit Händen greifen. Wenn aber die Frage ist, welcher der beiden Philosophen – und nur um die wird es hier gehen – insgesamt den größeren Einfluß ausgeübt habe, so schlägt sich die Forschung mehrheitlich eher auf die Seite Nietzsches.² Soweit dies im gegebenen Rahmen möglich ist,

¹ Schopenhauer selbst wird wie in diesem Jahrbuch üblich, Thomas Mann, Nietzsche und Kant werden nach den am Ende genannten Ausgaben unter Angabe von Band- und Seitenzahl zitiert („ThM“, „FrN“, „Ak.“). Dabei ist der *Zauberberg* eigens als „Z“ angegeben, die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach der Paginierung der ersten oder zweiten Auflage zitiert. Hervorhebungen der Autoren selbst finden sich gesperrt angezeigt, meine dagegen sind *kursiv* gekennzeichnet.

² So „folgt“ nach Scharfschwerdt „der frühe Thomas Mann“ Nietzsche (26), und Koopmann, immerhin in einem Aufsatz über Thomas Mann und *Schopenhauer*, sieht ebenfalls die größere „Intensität der Erfahrungen“ auf Nietzsches Seite (183). Daß dieser „zweifelloos den stärksten Einfluß“ des Dreigestirns ausübte, bestätigt auch Pütz in zwei Veröffentlichungen (Pütz 1975, 47, vgl. auch Pütz 1971, 230). Dementsprechend behauptet Koopmann umgekehrt, „Thomas Manns Äußerungen über Schopenhauer“ enthielten „kein enthusiastisches Bekenntnis“. Er scheine sich „vom metaphysischen Rausche ... nur zu bald befreit zu haben“; es bleibe „alles eigentümlich distanziert und distanzierend“, wenn auch „Schopenhauer untergründig sehr wohl fortgewirkt“ habe (1971, 180-86). Zu ähnlichen Auffassungen gelangen auch die neueren Arbeiten von Joseph und Fritzen, bei dem sich gleich anfangs (38 ff.) ein Kapitel über „Die Legende vom Schopenhauer-gläubigen Thomas“ findet. – Einen schon stärkeren Schopenhauer-Einfluß hingegen konstatieren die Schriften Kurzkes, welchen Einfluß schließlich Kristiansen ganz in den Vordergrund rückt, wenn er – schon im Hinblick auf den *Zauberberg* – zum Ergebnis kommt, „daß Schopenhauers Metaphysik für Thomas Manns Weltanschauung eine geradezu konstitutive Funktion gehabt“ und umgekehrt „Thomas Manns Nietzsche-

soll hier versucht werden, diese Frage einer angemessenen Beantwortung vielleicht etwas näher zu bringen. Dabei wird weiter unten eine Untersuchung speziell des *Zauberberg* den Schwerpunkt bilden.

Thomas Manns Selbstäußerungen sind in dieser Sache alles andere als eindeutig, wenn auch wirklich meist ein gewisses Übergewicht auf Nietzsches Seite zu liegen scheint. So bezeichnet er Schopenhauer einmal, durchaus relativierend, als den Denker, der auf seine „Jugend so tiefen Eindruck gemacht“ habe (ThM XI 675). Und im späteren Schopenhauer-Essay selbst charakterisiert er zwar sein Verhältnis zu dessen Philosophie als dasjenige einer „dankbaren Anhänglichkeit“, aber er sei gewiß auch „in manchen Stücken über sie hinausgekommen“ (ThM IX 558). Ganz entsprechend führt er, ein Jahr nach Erscheinen des *Zauberberg*, als glückliche und fruchtbare „Erlebnisse Goethe, Lichtenberg, Schopenhauer, Nietzsche und Wagner“ an. Die „beiden letzten“ jedoch, „die übrigens die ersten waren, ein kritisches und ein allgemein künstlerisches“, seien dabei „die stärksten und bestimmendsten“ gewesen (ThM X 191). So weist Thomas Mann Schopenhauer an wieder anderer Stelle, in jenen *Betrachtungen*, dem „Tristan-Schöpfer“ zu, während er Nietzsches Philosophie, die als „Quelle einer höchsten, zwischen Leben und Geist spielenden Ironie“ dienen könne, kokettierenderweise für sich in Anspruch nimmt. Denn Nietzsche habe „seinen Künstler nicht, oder noch nicht, wie Schopenhauer, gefunden“ (ThM XII 84). – Umgekehrt kann die Intensität gar nicht genug betont werden, in der sich Thomas Mann nur wenig später in der Rede *Von deutscher Republik*, aber auch erst recht noch im ganz späten Nietzsche-Essay (sowie literarisch im *Doktor Faustus*), von diesem „in einigen Punkten etwas fatalen Nietzsche“ (ThM XI 836) distanziert – doch zu all dem in der weiteren Folge noch.

Die Lage wird nicht eben klarer dadurch, daß Thomas Mann im Rückblick von den *Buddenbrooks* sagt, er habe da mit Schopenhauer und Nietzsche „die sonderbarste Vermischung“ angestellt, indem hier einer gedacht habe, „der außer Schopenhauer auch schon Nietzsche gelesen hatte und das eine Erlebnis ins andere hineintrug“ (ThM IX 561) – eine „Vermischung“ in der Tat so sonderbar oder „so eigentümlich“ (ThM XIII 142), wie die von Metaphysik oder Anti-Metaphysik wohl eben ausfallen muß. Ganz allgemein dürfte diese Vermischung in einer Verbindung von Schopenhauerschem Pessimismus und Voluntarismus mit Nietzsches Verfallspsychologie zu suchen sein.³ Sieht man demgemäß ge-

Rezeption sich maßgeblich an dem Schopenhauerschen Grundgedanken der Welt als Wille und Vorstellung orientiert“ habe (XVII).

³ Eine Entlarvungspsychologie ergibt sich bereits aus Schopenhauers Lehre von der wesentlichen Dienstbarkeit des Intellekts, eine Verfallspsychologie hingegen des über Generationen hin degenerierenden Lebens ist ein eigentümlich Nietzschesches Produkt. Thomas Manns Einschätzung, Schopenhauers pessimistische „Grundstimmung“ habe ihn „zum Verfallspsychologen“ gemacht und Nietzsche sei hier nur „Meister“ gewesen (ThM XII 79), scheint mir nicht ganz richtig zu sein. Siehe

nauer hin, so ergibt sich wirklich, soweit man das von einer Mischung sagen kann, ein einigermaßen eindeutiger oder jedenfalls durchaus konkreter Befund. Wenn dem alternden, lebensmüden Thomas Buddenbrook, kurz bevor er sein Testament macht, Schopenhauers Kapitel „Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich“ aus dem zweiten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* „halb gesucht, halb zufällig“ in die Hände gerät, so fühlt er sich in der Nacht nach der Lektüre wenigstens kurzfristig von seiner Todesangst „erlöst“. Diese Erlösung ist aber, von ihrem Vorübergehen, das nichts bedeuten muß, ganz abgesehen, durchaus zwiespältiger oder eben „vermischter“ Natur. Zum einen fliegt ihn unmittelbar und „nicht in armen und wichtigtuersichen Worten“ die Erkenntnis an, daß er oder „es“ leben werde und daß sein Tod nur die Aufhebung seiner Individualität, „die Rückkunft von einem unsäglich peinlichen Irrgang“ und also eigentlich „ein Glück“ sei. So weit haben wir es offenbar zunächst mit nichts als Schopenhauers Metaphysik zu tun (ein kleines Fragezeichen mag allenfalls bereits für die Natur dieses „Glücks“ zu setzen sein). Wenn aber dann von Thomas Buddenbrooks „unvergleichlicher Genugtuung“ die Rede ist, „zu sehen, wie ein gewaltig überlegenes Gehirn sich des Lebens, dieses so starken, grausamen und höhnischen Lebens, bemächtigt, um es zu bezwingen und zu verurteilen“; der „Genugtuung des Leidenden, der vor der Härte und Kälte des Lebens sein Leiden beständig schamvoll und bösen Gewissens versteckt hielt und plötzlich aus der Hand eines Großen und Weisen die grundsätzliche und feierliche Berechtigung erhält, an der Welt zu leiden – dieser besten aller denkbaren Welten, von der mit spielendem Hohne bewiesen ward, daß sie die schlechteste aller denkbaren sei“: so kommt hier in Gestalt seines schlechten Gewissens und der ihm nunmehr erlaubten nur imaginären, verinnerlichten Rache des leidenden, schwachen Lebens am Leben selbst bereits deutlich Nietzsches Psychologie der Ressentimentgefühle ins Spiel. („Bis zum Triumphgefühl fühlen wir alle uns gerächt durch das herrliche Wort“ (ThM IX 542), wird Thomas Mann selbst später, auch hier nicht ohne Ironie⁴, sein eigenes Schopenhauererlebnis schildern.) Und in einem letzten Anlauf nunmehr angemesseneren Verständnisses wird Thomas Buddenbrook dann schließlich auch selbst noch deut-

hierzu eine bei Frizen (39) wiedergegebene, ganz späte Selbstäußerung Thomas Manns zu den *Buddenbrooks*: „Das Buch hat ‚es‘, weiß Gott, überall her, aber gerade von Schopenhauer hat es im Grunde gar nichts. Die Idee des ‚Verfalls‘ kommt von Nietzsche (‚Verfall eines Gottes‘!), den ich früher las, als Sch.“ Erst kurz vor Beendigung der *Buddenbrooks* habe er Schopenhauer überhaupt erstmals gelesen und dann freilich sein „rauschhaftes philosophisches Erlebnis“ gleich Thomas Buddenbrook geschenkt (im einzigen Kapitel mit Schopenhauer-Einflüssen) (vgl. auch ThM IX 559).

⁴ Schopenhauers „erbarmungsvoll-erbarmungsloses Anprangern, Feststellen, Aufrechnen und Begründen des Weltelends“ fällt denn auch in Wahrheit „bei weitem nicht so niederdrückend“ aus, „wie man bei soviel Genauigkeit und finsterem Ausdruckstalent“, wie sie ihm eigneten, „erwarten sollte“ (ThM IX 541).

lich, inwiefern er eigentlich gar nicht den Willen zum Leben, sondern nur sein eigenes schwaches Leben verneint (bzw. haßt, was nach Nietzsche ja genau das Gegenteil ist), während er in allem starken individuellen Leben weiterzuleben hofft und es mit Nietzsche rundum bejaht: Denn „in allen denen werde ich sein, die je und je ich gesagt haben, sagen und sagen werden: besonders aber in denen, die es voller, kräftiger, fröhlicher sagen...“ Er denkt im besonderen an einen Knaben, „gut ausgerüstet und wohlgelungen, begabt, seine Fähigkeiten zu entwickeln, gerade gewachsen und ungetrübt, rein, grausam und munter“. (Grausam und munter!) Und er fragt sich schließlich und gibt sich die Antwort: „Habe ich je das Leben gehaßt, dieses reine grausame und starke Leben? Nur mich habe ich gehaßt, dafür, daß ich es nicht ertragen konnte. Aber ich liebe euch ... ich liebe euch alle, ihr Glücklichen“ (alle Zitate ThM I 654-658), und in diesen – so fühlt er rauschvoll-verliebt – wird dasjenige, was in ihm liebt, weiterleben.

Soll es hier aber bei einem rauschvoll-ekstatischen, „teuren Erlebnis“ und „hohen Abenteuer“ (ThM IX 559) als einer kurz vor Torschluß zwar noch einmal erotisch höchst beseligenden, ansonsten jedoch schnell vergessenen und ohnehin trüglischen, bloßen *Illusion* bleiben? Oder ist der verbleibende Schopenhauersche metaphysische „Rest“ (wirkliches Weiterleben des Wesentlichen, wenn auch vor allem im starken Leben und unschopenhauerisch dieses individuelle Leben bejahend) sozusagen eine „Botschaft“ des Romans, die er sich als seine *frohe* Botschaft zueigen machte? In den *Buddenbrooks* wird das nicht recht deutlich, wenn auch eher das erstere der Fall sein dürfte. Thomas Mann selbst spricht später von einem „Gefühlskern“, von einem „Wahrheitserlebnis“ in Schopenhauers Lehre, „so annehmbar, so hieb- und stichfest, so richtig“, wie er es „sonst in der Philosophie nicht gefunden habe“. Man könne „damit leben und sterben, – namentlich sterben“.⁵ Ja, er „wage zu behaupten, daß die schopenhauerische Wahrheit, daß ihre Annehmbarkeit in der letzten Stunde standzuhalten“ erlaube (ThM IX 557 f.). – Aber erstens hatte diese „Wahrheit“ bei Thomas Buddenbrook *nicht* standgehalten, zweitens hören wir hier vielleicht nur den „offiziellen“, sozusagen den Festredner und -schreiber Thomas Mann, und drittens sind ein *gefühltes* „Wahrheitserlebnis“ einer Philosophie, mit dem sich leben und sterben läßt, und ihre *Wahrheit* in der Tat nicht unbedingt dasselbe. Nach Nietzsche jedenfalls wieder wäre das gerade Gegenteil der Fall, nämlich die Lüge und insbesondere die *schöne* Illusion eine Bedingung allen Lebens. Außerdem machen sie es ohnehin „allesamt wie die Weiblein, alle diese großen Schwärmer und Wundertiere – sie halten die ‚schönen Gefühle‘ bereits für Argumente, den ‚gehobenen Busen‘ für einen Blasebalg der Gottheit, die Überzeugung für ein Kri-

⁵ Hören wir an dieser Stelle so ganz zu Unrecht aufs neue wenigstens einen Anflug von Ironie heraus?

terium der Wahrheit“ (FrN IV 1172, vgl. später ThM VI 181 den „Blasebalg der Gefühlsschwelung“). Wenn Thomas Mann also immer wieder in Ausdrücken höchsten Gefühlsschwanges von seinem Schopenhauererlebnis spricht – wir werden in der Folge ein weiteres Beispiel erhalten, das eben auf diese Nietzschestelle gemünzt zu sein scheint –, so *könnte* darin immerhin gerade auch eine gewisse Distanzierung von Teilaspekten der Schopenhauerschen Philosophie zu suchen sein.

2. Sei es hiermit für die *Buddenbrooks*, wie es sei: Hauptgegenstand dieses Aufsatzes sind Schopenhauer und Nietzsche im späteren *Zauberberg*. Thomas Buddenbrook hätte oben aber auch gar nicht so ausführlich ausreden und vielleicht also ja nur unverantwortlicher Weise *austräumen* dürfen, wenn nicht die Verhältnisse im *Zauberberg*, um dies hier schon vorwegzunehmen, ganz ähnlich gelagert wären. Schopenhauersche Gedanken und Grundkonzeptionen geben hier im kleinen wie im großen wiederholt nämlich die geistige Vorlage ab, und nur ein einziger von ihnen (ein lebenspraktischer, der der *Askese*) wird dann wirklich von Nietzsche her eindeutig abgetan. Ansonsten findet im *Zauberberg* aufs neue eine „sonderbarste Vermischung“ statt, sofern Schopenhauers Auffassungen entweder aus Nietzsches Perspektive ironisch-spielerisch gleichsam gebrochen und psychologisierung zum allerwenigsten zweideutig (dabei gewiß aber auch reizvoll-schillernd) gemacht werden oder sofern sie, was erneut den so wichtigen Punkt des Lebenspraktischen betrifft, mit Gedanken Nietzsches zur Synthese eines „pessimistischen Humanismus“ (ThM IX 570) verschmolzen werden, den Thomas Mann in beiden Denkern gleichermaßen entdeckt haben will.

Zunächst aber noch einige Worte zu Thomas Manns Schopenhauer-Interpretation im allgemeinen, wie sie sich in *Leiden und Größe Richard Wagners* und im Schopenhauer-Essay findet. Sie ist überaus erhellend für die Rolle, die Schopenhauer im *Zauberberg* spielt (und wirft im übrigen auch ihr Licht zurück auf das zu den *Buddenbrooks* kurz Ausgeführte). Das eigentliche Referat des „Inhalts des Hauptwerks Arthur Schopenhauers“, das Thomas Mann im zweiten Aufsatz „in großen und groben Zügen“ (ThM IX 556) vornimmt, ist, abgesehen von einigen wenigen, kleineren Mißverständnissen, eine amüsante, im wesentlichen durchaus richtige Darstellung der Schopenhauerschen Philosophie (über weite Strecken übrigens nichts anderes als eine geschickte Montage und immer humoristisch gefärbte Kommentierung von nicht als solche angegebenen, mehr oder weniger wörtlichen Schopenhauerzitate (vgl. ThM IX 537-556)). Er nimmt sich aber augenzwinkernd und ganz offen die Freiheit, Schopenhauer auf „eine emotionelle Art“ und darin, so meint er, auch einzig angemessen⁶ zu „ver-

⁶ Nachdem Thomas Buddenbrook hier noch einmal zu Wort gekommen ist – bezeichnenderweise mit jener oben zuletzt angeführten, am stärksten Nietzscheschen Stelle, „eingegeben von dem

stehen“ (ThM IX 562). Im ersteren Aufsatz etwa begegnet Thomas Mann dem Einwand, der *Tristan* stelle doch die höchste Bejahung des Willens zum Leben dar und sei also nicht schopenhauerisch, mit der Bemerkung, es herrsche „da eine befremdende psychologische Unempfindlichkeit“. Schopenhauers Philosophie sei wesentlich „eine Willensphilosophie von erotischem Grundcharakter“, und davon sei der *Tristan* – Wagners „Opus metaphysicum“ – „erfüllt“ und „durchtränkt“ (gleichsam nach der scherzhaften Formel: höchst und sublim sinnlich = übersinnlich = metaphysisch). Die „Verneinung des Willens“, also (diese in einem allgemeineren Sinne genommen) nicht mehr und nicht weniger als das dritte und das vierte Buch der *Welt als Wille und Vorstellung*, mache nur ihren „moralisch-intellektuellen Bestandteil“ aus, der „essentiell wenig entscheidend“ und „sekundär“ sei (ThM IX 401 f.). Wie diese Verneinung des Willens ganz in Nietzsches Sinne des näheren charakterisiert wird, werden wir bei der Betrachtung des *Zauberberg* im einzelnen sehen. Im Schopenhauer-Essay wird jene Einschätzung des schopenhauerschen *Tristan* wiederholt, sofern „darin gleichsam die erotische Süßigkeit, die berauschte Essenz aus der Philosophie Schopenhauers gesogen, die Weisheit aber liegengelassen“ werde: „So gehen Künstler mit einer Philosophie um“, lautet der selbstironische Kommentar (ThM IX 561 f.). Immerhin findet im Schopenhauer-Essay eine leichte Verschiebung, die aber nur bedingt eine solche ist, auf die Seite des Intellektuellen und Geistigen statt. Diese Seite wird von Thomas Mann nunmehr aber als die „schwächere, schutzbedürftige“ (ThM IX 579) gegen Nietzsche ausdrücklich in Schutz genommen, der sich im Sinne einer geistesgeschichtlichen bloßen Überkompensation sowie auch entsprechend einer auf Dauer zu revidierenden, nur „zeitlichen Korrektur“ (ThM IX 710) nachgerade mit Häme und Schadenfreude „auf die Seite des Lebens“ und also „auf die Seite des Stärkeren“ geschlagen habe (ThM IX 579). Thomas Mann schwebt ja vielmehr, im Sinne jener pessimistischen Humanität, eine ironisch-spielerische Versöhnung zwischen Geist und Leben vor. Und in annähernd diesem Sinne erscheint ihm bereits die Schopenhauersche Philosophie selbst (übrigens, wie gesagt, dann doch auch wieder – hierin nur noch gesteigert, „noch tragisch-rauschvoller“ – diejenige Nietzsches (ThM IX 530 f.) nach ihrem in Wahrheit angeblich wenigstens *gemeinten* Kern). Denn in ihrem Grunde bedeute die *Welt als Wille und Vorstellung*, selbst ein „Kunstwerk“ und mit allem „Zauber der Kunst“ versehen, ein wo nicht spiele-

Rausch, in den ein metaphysischer Zaubertrank den Zwanzigjährigen versetzt hatte“, wie Thomas Mann die überschwengliche Schilderung seines eigenen Schopenhauererlebnisses entschuldigt –, liest man, er habe diese Stelle nur zitiert, „um zu zeigen, daß man im Sinn eines Philosophen denken kann, ohne im geringsten nach seinem Sinn zu denken, will sagen: daß man sich seiner Gedanken bedienen – und dabei denken kann, wie er durchaus nicht gedacht haben *will*“ (ThM IX 561). Unmittelbar danach folgt jene Stelle von der „sonderbarsten Vermischung“ des Schopenhauer- und des Nietzscheerlebnisses Thomas Manns.

risches so doch hier erlitten-spannungsmäßiges Verhältnis zwischen „Trieb und Geist“, Wille und Vorstellung. Kurz, sie sei eine „Künstlerphilosophie par excellence“, und in der „Kraft ihrer Erlebtheit, Erlittenheit“ liege ihre persönlich zutiefst zu empfindende Wahrheit (ThM IX 530). –

3. Wir kommen zum *Zauberberg*. – Bei der Erörterung, in welcher Gestalt Schopenhauers und Nietzsches Auffassungen im Roman ihren Niederschlag finden, seien drei Kernaspekte herausgehoben, in denen Thomas Mann im Schopenhauer-Essay ja gar nicht unangemessen drei bloße Steigerungsformen desselben Gedankens der Erlösung vom Willen sieht. Es sind dies *erstens* der sogenannte „ästhetische Zustand“ als ein gleichsam noch theoretisches Komplement der Schopenhauerschen Lehre der transzendentalen Idealität von Raum und Zeit (durchaus schon mit praktischem, quietistischem Einschlag), *zweitens* Schopenhauers Mitleidsethik sowie *drittens* seine Lehre der asketischen Resignation und Entsagung (also der Verneinung des Willens hier nur in einem engsten oder höchsten oder endgültigen Sinne). Alle dreimal wird sich Thomas Mann Nietzsches Einschätzung solcher „asketischer Ideale“, von willensfreien Zuständen könne hier nicht entfernt die Rede sein, zueigen machen – was ihn übrigens wenigstens für die ersten beiden Fälle nicht hindert, diesen Schopenhauerschen Konzeptionen im Sinne einer kritisch-leidenschaftlichen, „hellsichtigen Liebe“ (ThM XII 74, vgl. Z 905) im Herzen gleichsam nur um so größere Treue zu halten. Für den zweiten Punkt der Schopenhauerschen Mitleidslehre ist das sogar noch bei weitem zu wenig gesagt. Denn diese wird Thomas Mann spätestens ab der Zeit des *Zauberberg*, wie es zumindest aussieht oder aussehen soll, zum festen, positiven gedanklichen Bestand moralisch-politischer Theorie und Praxis – bei allen kritisch-verschlagenen Seitenhieben, die er seinem rein intellektuellen bzw. künstlerischen Gewissen auch hier wieder, und zwar nicht etwa nur in seinen Romanen und Erzählungen, schuldig zu sein scheint. Da dieser nicht unumstrittene Punkt der lebenspraktisch in der Tat wichtigste ist und im Kulminationspunkt des Romans, im Schneekapitel, seine hauptsächliche Formulierung findet, sei seine Betrachtung entgegen der oben genannten Reihenfolge bis ganz zum Ende dieses Aufsatzes aufgespart. Dagegen läßt sich das zum praktischen Askesebegriff zu Sagende weitestgehend eindeutig abhandeln, weshalb hier gleich mit ihm der Anfang gemacht sei. –

Vor der Erörterung dieser drei Aspekte aber noch kurz einige Worte zum Namen des Romans, die mit dem zuletzt zur Mitleidsethik Ausgeführten unmittelbar zu tun haben werden. Der Name *Zauberberg* geht bekanntlich auf Nietzsches *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* zurück, wo die griechische apollinische Welt des schönen Scheins so genannt wird. Es werden ansonsten auch Beziehungen zu zwei offen *dionysischen* Welten wollüstigen *Rausches* her-

gestellt, nämlich zu Goethes Blocksberg-Hexenwelt einerseits sowie, etwas versteckter, zum Venusberg der Tannhäuserlegende in Wagners und Heines Fassungen andererseits⁷ – von homerischen Hadesmotiven, die das romantische Tandem von Liebe (Wollust) und *Tod* auch explizit vervollständigen, hier nicht zu reden. Wichtig für die Einschätzung der Rollen Schopenhauers und Nietzsches im *Zauberberg* ist es nun, sich klarzumachen, inwiefern bei allen Schopenhaueranklängen und bei aller wiederholten Rede von „Metaphysik“ der Grundgedanke des frühen Nietzsche der *Geburt der Tragödie* bereits alles andere als schopenhauerisch (zumindest bereits gänzlich „umgewertet“) ist.⁸ Nach Schopenhauer einem Gedanken ist die Welt ja nichts anderes als die „Selbsterkenntnis des Willens“ (W I 485), die in gewissen Individuen zur Quelle des Mitleids und schließlich zu seinem Quietiv wird. Und wenigstens im Rückblick von diesem letzten Resultat her könnte es fast so aussehen, als ob der Wille insgeheim von Anfang an – gleichsam durch eine List der Unvernunft – auf seine Verneinung und Erlösung ausgewesen wäre. Denn er ist ein ewig drängender und daran leidender und sich verzehrender, wenn auch also vielleicht dann doch kein *ganz* blinder Wille (dieses aber schon mehr im Scherz gesagt, denn der Wille selbst stellt nicht einmal dunkel vor). Ganz anders hingegen bei Nietzsche: Die zunächst im Traum sich offenbarende apollinische Welt der griechischen Götter, die „glänzende Traumgeburt der Olympischen“ (FrN I 30), die Welt der Schönheit, des Maßes, des Scheins, der bildenden Kunst im Unterschied zur Musik, ist zwar zunächst ebenfalls eine solche List. Sie ist im Gegenteil dabei aber ein blo-

⁷ Die Zahl der Aufenthaltsjahre des „deutschen Siebenschläfers“ (Z 987) Hans Castorp im „Internationalen Sanatorium Berghof“ stammt aus Heines Gedicht („Blieb sieben Jahre drinnen“, Vers 8), die „Grottendecke des Sündenberges“ (Z 988) spielt auf Wagners *Tannhäuser* an („Geliebter, komm! Sieh dort die Grotte“, Erster Aufzug, zweiter Auftritt).

⁸ Thomas Mann führt freilich Nietzsches Behauptung, „daß nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt ist“ (FrN I 14), auf einen implizit unterstellten Ästhetizismus Schopenhauers zurück, den er in dessen Worten finden will, daß das Dasein, das an sich „teils jämmerlich, teils schrecklich“ ist, „hingegen als Vorstellung allein, rein angeschaut, oder durch die Kunst wiederholt, ein bedeutsames Schauspiel gewährt“ (ThM IX 572, vgl. W I 315). Das Wesen des Ästhetizismus liegt aber in der *Bejahung* allen schönen, bedeutungslosen Schauspiels weniger, wie man vielleicht denken sollte, *als Selbstzwecks*, sondern *durchaus als eines Mittels* (die Kunst ist dann ja gerade „das große Stimulans zum Leben“ (FrN IV 1004): dessen *Bejahung* ist der Selbstzweck (FrN VI 1004)), wohingegen bei Schopenhauer die *Bedeutsamkeit* des (an sich gleichfalls aber bedeutungslosen) Schauspiels gerade in ihrer Veranlassung seiner *Verneinung* liegt. Daß Nietzsche allerdings also „dem Gedanken Schopenhauers nur die geistige Wendung ins Antimoralisch-trunken-Bejahende“ gegeben habe, „in einen Dionysismus der Lebensrechtfertigung, in welchem freilich Schopenhauers moralistisch-lebensverneinender Pessimismus schwer wiederzuerkennen ist, worin dieser aber doch in anderer Färbung, mit anderem Vorzeichen und veränderter Gebärde fortlebt“ (ThM IX 572) – nämlich im Dionysischen *wie* auch im Apollinischen, wenn auch bei diesem in *wieder* anderer Ausprägung eines beschönigenden Linderungsmittels und nicht *direkter* Bejahung *auch* des Schrecklichen, eines „Pessimismus der Stärke“ (FrN I 9), wo „selbst der Schmerz noch als Stimulans wirkt“ (FrN IV 1032) –, das kann man wohl in der Tat so sagen.

ßes „Mittel“, das der ebenfalls leidende „Wille“ findet (FrN I 99) – wohlgernekt als ein „Schönheitstrieb“ (FrN I 30): weder *verneinende* Erlösung noch *aus Vorstellung* –, um gleichsam seine mit den „Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins“ (FrN I 30) konfrontierten Erscheinungen bei der Stange zu halten. Sie ist im Gegenteil also eine „Verführung zum Weiterleben“ (FrN I 31) und zur Bejahung des principium individuationis, als dessen Gott Nietzsche Apollon sieht. Diesen Befund also, der verdeckenden Mittel- und Zwischenwelt des schönen Scheins und jener „Entsetzlichkeiten des Daseins“ als des Motivs und der „Wurzeln“ dazu und darunter, kleidet Nietzsche in das Bild des griechischen Zauberbergs: Denn „jetzt öffnet sich uns gleichsam der olympische Zauberberg und zeigt uns seine Wurzeln“ (FrN I 30) – dieselben Wurzeln, die die Dionysosjünger rauschvoll-taumelnd-verloren sich findend, lustvoll-leidend ausleben (in „positiver Verzweiflung“, wie Hans Castorp einmal sagen wird, nämlich da im Zusammenhang seines weiter unten zu schildernden Zeiterlebens „zu Ehren der Eulenspiegelerei des Kreises und der Ewigkeit ohne Richtungsdauer, in der alles wiederkehrt“ (Z 515)). Dieses Bild ist das Vorbild der galanten, aber innerlich „wurmstichigen“ und vom Tod gezeichneten Welt des Internationalen Sanatoriums „Berghof“ sowie zugleich des Abbildes dieser Welt (oder richtiger vielleicht sogar Urbildes?) der „Sonnenleute“ und des „Blutmahls“ in Hans Castorps Schneetraum. Wir werden am Ende sehen müssen, ob diese Nietzschesche Konzeption für die lebenspraktische Botschaft des *Zauberberg*, wenn er denn im sogenannten „Ergebnissatz“ eine solche haben sollte, das letzte Wort bleibt, oder wie hier – oben ja schon so angedeutet und angekündigt – auch Schopenhauers Mitleidsethik in diesem zunächst offensichtlich Nietzscheschen Rahmen gleichfalls oder vielleicht sogar hauptsächlich zum Zuge kommen wird. –

4. Jetzt aber zum ersten jener drei näher zu betrachtenden Punkte, nämlich zur Untersuchung, wie das Schopenhauersche Konzept praktischer *Askese* im *Zauberberg* seinen Niederschlag findet. Diese Untersuchung, wie gesagt, kann in einiger Bündigkeit vonstatten gehen, da Thomas Mann sich Nietzsches Kritik in diesem Fall ohne jeden Abstrich zueigen macht. Das gilt sowohl für seine spärlich sich findenden, eher beiläufigen theoretischen Äußerungen – zu eindeutig ist ihm dieses Schopenhauersche Konzept nicht einmal ernstlich diskussionswürdig, am ausführlichsten noch anlässlich Schopenhauers *Kunstauffassung* und Nietzsches Erörterung derselben in der *Genealogie* – als auch für seine literarische Behandlung namentlich im *Zauberberg*.

Es würde zu weit führen, Nietzsches psychologisierende Kritik des Askesekonzepts, wie sie sich nicht nur in *Zur Genealogie der Moral* findet, in all ihrer Vielschichtigkeit und in ihrem ganzen Facettenreichtum nachzuzeichnen. Es genügt, im allgemeinen zu erinnern, daß er eine Schopenhauersche Möglichkeit,

der Wille könne sich selbst oder der Intellekt könne ihn verneinen, ja rundweg in Abrede stellt. Er diagnostiziert nicht etwa ein *Nichtwollen*, ein Sich-Wenden des Lebens (damit auch des Intellekts) gegen das Leben – was physiologisch wie auch psychologisch nachgerechnet „einfach Unsinn“ sei und allenfalls „scheinbar“ sein könne (FrN IV 861) –, sondern einen „*Widerwillen* gegen das Leben“, der aber selbst ein „*Wille*“ sei und bleibe (FrN IV 900). „Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen“ könnten oder dürften, wendeten sich nunmehr „nach innen“ und erzeugten eine „ganze innere Welt“ der Gefühle und Gefühlskonflikte (FrN IV 825). Bei jenen Instinkten kann es sich zum einen um Machtinstinkte, den „Willen zur Macht“ oder zur Grausamkeit handeln, und diese verwandelten sich in die eigentlichen Ressentimentgefühle, wobei die asketische „Wollust“ in „Triumph“⁹, in „Vergewaltigung und Grausamkeit“ (FrN IV 860) sich selbst gegenüber bestehe. (Der Extremfall wäre hier der eigentliche Sado-Masochismus, etwa auch in der Bekämpfung und Zurückdrängung *anderer* Instinkte.) Zum anderen können aber auch verinnerlichte, sublimierte erotische Instinkte gemeint sein, worin Nietzsche etwa das Wesen der Schönheit sieht, indem „die Sinnlichkeit beim Eintritt des ästhetischen Zustandes nicht aufgehoben ist, wie Schopenhauer glaubte, sondern sich nur transfiguriert und nicht als Geschlechtsreiz mehr ins Bewußtsein tritt“ (FrN IV 853). Schopenhauers *Interesse* aber, überhaupt von seinem „Willen“, von seiner Sexualität loszukommen, sieht Nietzsche in einer Verbindung von deren vermutlicher Intensität mit einer unglücklichen Veranlagung oder Prägung. Schopenhauer habe sich das Kantische „Wort ‚ohne Interesse‘“ offenbar „in der allerpersönlichsten Weise“ interpretiert, „aus einer Erfahrung heraus, die bei ihm zu den regelmäßigsten gehört haben muß“, nämlich eben einer ihn vehement bedrängenden „*geschlechtlichen* ‚Interessiertheit‘“ (FrN IV 846). Nehme man hinzu, daß Schopenhauer eine unglücklich „geratene Natur“ (FrN IV 847) gewesen zu sein scheine, in dessen Philosophie die „religiöse Neurose“, der Wille zur Heiligkeit zuletzt noch einmal durchschlage (FrN IV 611), so ergebe sich von selbst das Motiv seiner Deutung des ästhetischen Zustandes als eines „Willen-kalmierenden“: „er will von einer Tortur loskommen“ (FrN IV 847).

In Thomas Manns Darstellung des Schopenhauerschen ästhetischen Zustandes findet sich diese Nietzschesche Diagnose, auch hier mit teils fast wörtlichen Anleihen aus dem sechsten Aphorismus von „Was bedeuten asketische Ideale?“ durchsetzt, in ihren wesentlichen Punkten übernommen (ThM IX 544-546). Er spricht von Schopenhauers Kantischer „Auslegung des Schönen“ als „der berühmten ‚Interesselosigkeit‘, über die der im psychologischen Raffinement soviel

⁹ Man erinnere sich hier an Thomas Buddenbrooks Gefühl der „Genugtuung“ und an Thomas Manns „Triumphgefühl“ der Rache angesichts der Schopenhauerlektüre und der Erlaubnis, das Leben zu „verneinen“.

fortgeschrittenere Nietzsche sich nicht zu Unrecht lustig machte“ (ThM IX 571). Thomas Mann zitiert auch, wie Nietzsche, Schopenhauers Stelle vom „schmerzlosen Zustand, den Epikuros“ pries, und vom Stillstehen des „Rades des Ixion“ (W I 231) mit der lapidaren Bemerkung „Berühmte Worte, oft angeführt“ versehen. Dann allerdings folgt die Frage: „Sind sie wahr? Aber was ist Wahrheit? Ein Erlebnis, das solche Worte findet“ – bei Nietzsche: „Welche Vehemenz der Worte!“ (FrN IV 847) –, „ist wahr, ist gerechtfertigt durch die Kraft des Gefühls“ (ThM IX 546). Und selbst wenn Thomas Mann hier *nicht* jene obige Nietzschestelle von „schönen Gefühlen“ und „Wahrheit“ im Auge haben sollte, wären Schopenhauers Worte, spräche sich wirklich wesentlich *Kraft des Gefühls* darin aus, ja im Gegenteil eben darin vielmehr *widerlegt*. So kann nach Thomas Mann, der wenigstens an dieser Stelle über Nietzsche (ansonsten aber in dessen Sinne) noch hinausgeht, denn auch keineswegs von einer einfachen „Aufhebung einer Tortur“ (ThM IX 546) die Rede sein: „Sollte man freilich glauben, daß diese Worte vollkommener und grenzenloser Dankbarkeit¹⁰ geprägt sind, ein relatives, ein immer noch bloß *negatives* Glück zu bezeichnen?“ (ThM IX 546) – Das sollte man dann doch wohl eher *nicht* glauben (vgl. 571).

Auch jene allgemeine Nietzschesche Einschätzung der Askese wird von Thomas Mann geteilt, indem entweder etwa ironisch-verstellt vom „hohen Paradox der Askese“ (ThM IX 555) oder, schon deutlicher, von einem „*Trieb* zur Läuterung, Vergeistigung“ (ThM IX 398) gesprochen wird oder dann ganz offen davon, „bei aller Askese“ sei „ein gut Teil *Lust* und *Genugtuung*“ immer anzutreffen (ThM XI 130). In diesem Sinne hören wir auch von einem Zusammenfallen von „Wahrheit“ und „was wehe tut“ im „asketischen“ Wahrheitsbegriff Nietzsches (ThM IX 693) sowie entsprechend „von geborenen Asketen und priesterlichen Selbstopferern, welche unter dithyrambischen Verherrlichungen des machttrunkenen Willens die *Passion* ihres Lebens zelebrierten“, die nämlich alles getan hätten, „womit sie sich weh taten, – Schüler des Philosophen Schopenhauer von Hause aus und erst recht, als sie es nicht mehr sein *wollten* ...“ (ThM IX 556).

Im *Zauberberg* nun sind es bezeichnenderweise ausgerechnet zwei „Wollüstige“ (einer *mit Widerwillen*, der andere als Asket wider Willen *und* mit Widerwillen sowie auch mit dem klaren Bewußtsein davon), die den aus Nietzsches Sicht beleuchteten und entlarvten Schopenhauerschen Asketen verkörpern dürfen oder richtiger vielleicht, wenn man sich einmal in die beiden hineinversetzt, verkörpern müssen. In beiden als ausgesprochenen Typen des Ressentiment spricht sich dasjenige aus, was Nietzsche den Willen „gerade *der Schwächsten* zur Macht“ nennt (FrN IV 865).

¹⁰ Wieder Nietzsche: „hören wir den Ton heraus, das Leiden, das Glück, die *Dankbarkeit*, mit der solche Worte gesprochen worden sind. ‚Das ist der schmerzlose Zustand‘“ (FrN IV 847) usw.

Der jüdische Jesuit Naphta ist zwar gewiß nicht mit Schopenhauer zu identifizieren; aber er ist es doch, dem in seinen Diskussionen mit dem aufklärerischen „Drehorgelmann“ Settembrini von Thomas Mann wiederholt Schopenhauersche Philosopheme (teils allerdings in Nietzschescher Diktion) in den Mund gelegt werden. So setzt er für die „Erkenntnislehre“ als Bedingungen und Grundlagen „Zeit, Raum, Kausalität“ an (Z 639, vgl. 960 f.). Er verlegt „Schuld und Verdienst aus dem Empirischen ins Metaphysische“, die Freiheit nicht ins Handeln, sondern ins Sein (Z 638), und er vertritt einen ausgeprägten Voluntarismus und betont dabei mehrfach die sekundäre und dienende Rolle des Intellekts (etwa Z 550 f.)¹¹. Es ist nun nicht etwa einfach nur die Leiblichkeit des „mageren kleinen Naphta“ (Z 817) und daß er „so miekerig und leibarm“ ist, wie Hans Castorp einmal findet (Z 569), was Naphta als Asketen kennzeichnet. Man hat hier durchaus an ein feineres, eher geistiges Asketentum zu denken, das allerdings als verkappte Sinnlichkeit durchgängig überführt werden soll. Denn aufgewachsen im väterlichen Schächter-Geiste „feierlicher Mitleidslosigkeit“, kann Naphta sich Frömmigkeit und Religiöses nur im Verband mit „Grausamkeit“ und in Assoziation mit dem „Geruch sprudelnden Blutes“ vorstellen (Z 609). Er bleibt denn auch sein Leben lang von einer nach innen wie nach außen zerstörerischen, „scharfen und gequälten Geistigkeit“ beherrscht, die sich in einer „boshaften Eleganz des Denkens“ äußert (Z 612). In einem letzten Akt rechthaberischer verzweifelter Selbsterstörung schießt er sich im Duell mit dem sympathischen Settembrini in den Kopf, unfähig, dessen sei es einfach menschlicher, sei es selbst wieder eine Spur noch rechthaberischer Geste (Settembrini schießt in die Luft: „Ich schieße, wohin es mir beliebt“ (Z 980)) entgegenzukommen.

Um die Hauptsache kurz zu machen: Naphta ist ein Verfechter und Prediger religiöser *Askese* als eines „Bestandteils der Bußdisziplin“ und eines „Heilmittels“: „Sie gewährte Schutz gegen das Fleisch, diente der Abtötung der Sinnlichkeit. Sie trug also“, dies gegen den politisch eingestellten Settembrini, „völlig unsozialen Charakter. Sie war ungetrübtester religiöser Egoismus“ (Z 523 f.). Die „Abtötung der Sinnlichkeit“ mag hier ja ohne weiteres noch mit Schopen-

¹¹ Dies ist eine der Stellen, in denen sich Schopenhauers Gedanken angelehnt an Nietzsches Formulierungen finden. Nach letzterem gibt es allem Glauben an das asketische Ideal der Wahrheit zum Trotz, „streng geurteilt, gar keine ‚voraussetzungslose‘ Wissenschaft, der Gedanke einer solchen ist unausdenkbar, paralogisch: eine Philosophie, ein ‚Glaube‘ muß immer erst da sein, damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein Recht auf Dasein gewinnt“ (FrN IV 890). Settembrini nun beklagt sich über Naphtas „Voluntarismus“ in Gestalt einer Reihe „gewaltiger“ Fragen: „Und die voraussetzungslose Forschung? Die reine Erkenntnis? Die Wahrheit, mein Herr, die mit der Freiheit so innig verbunden ist ... ??“ Bei der Antwort Naphtas stand dann offensichtlich auch die angeführte Nietzschestelle Pate: „Guter Freund, es gibt keine reine Erkenntnis. ... Der Glaube ist das Organ der Erkenntnis und der Intellekt sekundär. Ihre voraussetzungslose Wissenschaft ist eine Mythe. Ein Glaube, eine Weltanschauung, eine Idee, kurz: ein Wille ist regelmäßig vorhanden, und Sache der Vernunft ist es, ihn zu erörtern, ihn zu beweisen“ (Z 550).

hauers „Mortifikation des Willens“ (W I 463) zusammentreffen, aber daß es sich bei ihr wesentlich um *ungetrübtesten Egoismus*, also doch um *Bejahung* der individuellen Existenz handeln soll, ist durchaus kein schopenhauersches Konzept mehr. So spiegelt sich auch Nietzsches Deutung, eine solche „selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung“ (W I 463) sei bloß nach innen gerichtete Lust an der Grausamkeit, in sämtlichen Vokabeln wider, durch die sich Naphta im Roman charakterisiert findet: „Er ist ein Wollüstiger“, wenn auch „in einem weiteren und geistigeren Sinn“ (Z 569), nämlich demjenigen „geistlicher Machtbegier“ (Z 620); er ist „wollüstig und boshaft“ (Z 685), grausam, ein „Terrorist“ (Z 660) und erbarmungsloser Verfechter des „heiligen Terrors, dessen die Zeit bedarf“ (Z 969); und er kann „Weltverneinung“ nur verstehen als „Weltvernichtung“ (Z 815). Er ist auch wie der zweite wollüstige Asket im Roman, der Mannheimer Ferdinand Wehsal, ein Verfechter der Folter (Z 634 ff.) – dieser „spanische Folter- und Prügelknecht mit seiner Blitzbrille“ (Z 660). Jener Ferdinand Wehsal dient dann auch in der Vorbereitung jenes Duells bereitwillig seinen „wildem Interessen“ (Z 973). – Wie man sieht, muß man hier gar nicht erst versuchen, all dies mit Schopenhauers Askesebegriff, so jedenfalls, wie er ihn verstanden wissen will, irgend zusammenzubringen.¹²

Besagter Wehsal nun, der Asket wider Willen und mit sado-masochistischem Widerwillen, ist eine Figur, deren vollständige Bedeutung in der krassen Einseitigkeit ihrer Überzeichnung erst beim zweiten Hinsehen deutlich wird. Zunächst verkörpert er einfach, für das erste dieser folgenden ersten drei Momente mit Nietzsches Schopenhauerbild übereinstimmend, einen sexuell zwar heftig getriebenen, aber nicht ankommenden Menschen – nicht ankommend zunächst wieder als ein physisch nicht eben prächtig geratener Mensch, „dünnhaarig“ und „mit schlechten Zähnen“; sodann aber auch „dienerischen Wesens“ (Z 590) und „scheu und zudringlich bis zum Hündischen“ (Z 293), ein begeisterter Verfechter der „aussichtslosen Liebeserklärung“, dem sich die Vorstellung zugegebenermaßen eigentlich ekelhafter „Selbsterniedrigung“ mit derjenigen „unendlichen Glücks“ unlösbar verbindet (Z 591). Nach Hans Castorps Erfolg bei der

¹² Daß der Jesuit Naphta einen Nietzscheschen „Asketen“ und gequälten Selbstquäler verkörpert, wird auch darin entlarvt, daß sich seine „feine, ja glänzende“ Wohnung durch „Eleganz“ und „Luxus“ auszeichnet (neben den „Barockarmstühlen mit kleinen Polstern auf den Seitenlehnen“ und einem „mit Seidenplüschkissen ausgestatteten Sofa“ war „zuviel Seide darin“) (Z 543 f.). Nietzsche nennt einmal in *Jenseits von Gut und Böse* den Katholizismus der „lateinischen Rassen“ „jesuitisch“ in einem allgemeinen Sinne, und er denkt dabei unter anderem an „Renan, in dem alle Augenblicke irgendein Nichts von religiöser Spannung seine in feinerem Sinne wollüstige und bequem sich bettende Seele um ihr Gleichgewicht“ gebracht habe (FrN IV 612 f.). – Wie man aber angesichts alles oben Aufgeführten zu dem Urteil gelangen kann, Naphtas Askesebegriff sei „schopenhaueradäquat“ und Naphta sei hierin korrekter „Schopenhauerianer“ (Kristiansen 40 u. 263), vermag ich nicht recht nachzuvollziehen.

auch von ihm begehrten Clawdia Chauchat trägt er fortan mit gesteigerter Hingabe auf den gemeinsamen Spaziergängen dessen Paletot, und er schildert während einer Kutschfahrt in den genüßlich-verzweifeltsten Formen die Qualen seiner aussichtslosen, „trüben Begierde“ (Z 590) ausgerechnet diesem davon endlich hochnotpeinlich berührten Hans Castorp (Z 855 ff.). Ein weiteres, viertes Moment, aus dem man für die Bewertung fürs erste nichts rechtes machen zu können scheint, ist der an sich nicht verwunderliche Umstand, daß Wehsal um die Natur seiner ausweglosen Lage aufs deutlichste weiß. Er spürt sie ja schließlich am eigenen Leib – der nächtlichen masochistischen Traumspuren von „Schweiß und Schmach und Lust“ (Z 857) hier aus Geschmacksgründen nicht zu gedenken. So darf ausgerechnet er jene Nietzschesche Diagnose des Schopenhauerschen ästhetischen Zustandes und seines psychologischen Selbstmißverständnisses (als ob sich der „Wille“ verneinen, die Qual abstellen ließe, aber „man kann es nicht wegwünschen“) Castorp gegenüber zum Ausdruck bringen. Wir erinnern uns: Schopenhauer „will von einer Tortur loskommen“. Wehsals winselnde Klage lautet aber folgendermaßen: Das „Leben, das ist das Verlangen, und das Verlangen das Leben“ – so weit Schopenhauer, ab jetzt aber Nietzsche –, „und kann nicht gegen sich selber sein, das ist die gottverfluchte Zwickmühle.“ Und weiter, mit nachdrücklicher Betonung des Willenselements in seiner vorgeblichen Verneinung: „Es gibt so manche Torturen, Castorp, und wer auf einer Tortur ist, der *will* davon los, *will* einfach und unbedingt davon los, das ist sein Ziel. Aber von der Tortur der Fleischesbegierde kann man einzig und allein *los wollen* auf dem Wege und unter der Bedingung, daß sie gestillt wird“ (Z 855) – wie auch immer „transfiguriert“, wie man wohl grundsätzlich mit Nietzsche hinzusetzen dürfte.

Ist aber deshalb etwa Wehsal Nietzsche? Oder für uns interessanter noch und zugleich pikanter: Ist Nietzsche Wehsal? Das heißt, haben wir es hier neben Wehsals „Expertentum“, das ihm aus Thomas Manns Sicht erlaubt, mit allem Recht eine Nietzschesche Wahrheit über Schopenhauer sagen zu dürfen, mit der ersten literarischen Stelle zu tun, in der auch Nietzsche sozusagen richtig Federn lassen muß? Wir haben ja schon von Nietzsche als einem der „geborenen Asketen“ gehört, die alles taten, „womit sie sich weh taten“. Finden sich Hinweise dafür, daß Thomas Mann Nietzsche-Wehsal im tiefsten Grunde, wie auch immer sublimiert oder positiv als „heroisch“ charakterisiert, selbst zu jenem sado-masochistischen Typus zählt, daß er sich entsprechend wenigstens von einem bestimmten Teil seiner Gedanken als *ebenfalls* lebens- und menschenfeindlich distanziert, wovon wir bei der abschließenden Erörterung von Thomas Manns „pessimistischem Humanismus“ also noch zu sprechen hätten? Ist Nietzsche *zum Teil* Wehsal?

Thomas Mann stellt diesen Bezug in der Tat ganz bewußt her. Im Nietzschesche Essay von 1947 distanziert er sich entschieden von dessen philosophischer Verherrlichung des Krieges als einer lustig-leidvoll-lebensförderlichen Hygieneveranstaltung in Absicht auf gesundes Leben – einer Verherrlichung „auf eine voluptuöse Weise“, die nicht so sehr „unseren moralischen Protest hervorruft, sondern uns weh und bange macht um den edlen Geist, der hier *wollüstig* gegen sich selber wütet.“ (Thomas Mann sieht in Nietzsche ja ein bemitleidenswertes „Hamletschicksal“, nämlich „ein Schicksal über die Kraft gehender Erkenntnis“.) (ThM IX 700 f.) „Über bloße Erziehung zur Männlichkeit geht es peinlich hinaus, wenn mittelalterliche Formen der Folter aufgezählt, beschrieben und empfohlen werden mit einer Genüßlichkeit, die ihre Spuren in zeitgenössischer deutscher Literatur hinterlassen hat. ... Und wenn dann der Sang von der ‚Blonden Bestie‘ sich erhebt, ‚dem frohlockenden Ungeheuer‘, dem Typus Mensch, der ‚von der scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folter mit Übermut heimkommt wie von einem Studentenstreich‘, so ist das Bild des infantilen Sadismus vollkommen, und unsere Seele windet sich in Pein“ (ThM IX 700). Hier, wie bereits in der Rede *Von Deutscher Republik* geschehen, als Thomas Mann am *Zauberberg* schrieb (ThM XI 836), führt er dann noch eine Novallisstelle an, nach der „das Ideal der höchsten Stärke, des kräftigsten Lebens“, das „das Maximum des Barbaren“ auf den Schild hebt, leider in „Zeiten der verwildernden Kultur gerade unter den größten Schwächlingen sehr viele Anhänger“ erhalte (ThM IX 700). – „Das ist nicht zu übertreffen“ (ThM IX 700) bzw. „Das ist schlagend“ (ThM XI 836), meint Thomas Mann lapidar.

Aber was war das gleich noch: Nietzsches „Genüßlichkeit“ in der Beschreibung der Folter hätte „ihre Spuren in zeitgenössischer deutscher Literatur hinterlassen“? – Ja, und zwar in der Gestalt *Wehsal*-Nietzsches während einer der Diskussionen zwischen Naphta und Settembrini, als ersterer nämlich „die Prügelpöns aufs Tapet“ brachte – „und die Anregung stand ihm zu Gesichte, wie Hans Castorp fand“ (Z 629) – und vollends, als er wenig später das Gespräch auch ausdrücklich auf die Folter brachte („Hier fiel Wehsal mit dem Thema der Folter ein“ (Z 634)). „Wehsal zeigte sich“, noch später, denn auch nur noch „wenig beteiligt, seitdem nicht mehr von Prügeln und Folter die Rede war“ (Z 647). –

5. Unzweifelhaft am nächsten an Schopenhauerschen Vorstellungen ist der *Zauberberg* bei demjenigen, was oben unter dem vorläufigen Stichwort „ästhetischer Zustand“ als der hier an zweiter Stelle zu erörternde Hauptaspekt genannt wurde, bei dem aber jetzt genauer (soweit der *Zauberberg* betroffen ist) *vier Arten* zu unterscheiden sind, in denen bei Schopenhauer eine Aufhebung oder Unterbrechung oder auch gradweise Verminderung des Erkennens nach dem Satz vom

Grunde und damit des gewöhnlichen individuellen Bewußtseins entweder in abstracto thematisch wird oder sich auch als konkret erlebbar angeben findet. Eine bewußte Verwischung der ersten drei Arten in ein Konzept (aufs neue mit Hineinnisierungen Nietzsches, aber auch mit Thomas Manns teils wenigstens eigenen versehen) gibt die Vorlage zur zeitlichen Grundstruktur des Romans im großen sowie des Zeiterlebens Hans Castorps im großen und vielfach auch im kleinen ab. Die zweite Art, der eigentliche ästhetische Zustand, steht für sich mindestens einmal Pate (aber wohl gleichfalls als nicht willensfrei). Spätestens bei der vierten Art aber muß die Frage unbeantwortet bleiben, ob hier am Ende nicht doch ein metaphysisches Konzept Schopenhauers im Roman wird recht behalten dürfen.

Die erste Weise, in der bei Schopenhauer eine Aufhebung des individuellen Bewußtseins und damit des Erkennens einzelner Gegenstände angesprochen wird, ist die bloß negative und rein abstrakte des philosophischen Denkens. „Wir würden in der That, wenn es erlaubt ist, aus einer unmöglichen Voraussetzung zu folgern, gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechsel, noch Vielheit erkennen, sondern nur Ideen ... in reiner ungetrübter Erkenntnis auffassen, und folglich würde unsere Welt ein Nunc stans seyn“ – wenn wir nämlich nicht als Individuen „in den Formen des Satzes vom Grunde“ erkennen würden (W I 207). Dieses Resultat einer „transscendentalen“ Auffassung (W I 204), hier freilich nur des „metaphysischen Blicks“ (W I 329) und nicht der „genialen Betrachtungsart“ (W I 218) des Künstlers (oder Platons), übernimmt Schopenhauer bekanntlich, wenn man von den Ideen einmal absieht, aus Kants Kritik. Aber dieses Ergebnis der bloßen „durchgeführten Reflexion“ (W II 544) gehört zu demjenigen, was sich, auch wenn von deutlichem Erkennen hin und wieder dabei die Rede ist (etwa W I 32721), „allenfalls in abstracto denken läßt, jedoch durch keine Anschauung belegt, mithin nicht eigentlich deutlich werden kann“ (W II 565). Deshalb versucht Schopenhauer, dieses bloße Denken jenes uns normalerweise nicht möglichen reinen Erkennens des wahren Nunc stans durch Analogien zu „befördern“ (W II 549 Anm., hier wiederum durch ein anderes bloßes Denken, nämlich der Gleichzeitigkeit und des beständigen Vorhandenseins sämtlicher für uns sukzessiver „Scenen des Menschenlebens“ dann „auf ein Mal“).¹³ Besonders sollen wir einmal, da bereits empirisch allein durch die Kreisbewegung, als durch das „Schema der Wiederkehr“, „in dem rastlosen Strohm der Zeit und ihres Inhalts doch ein bestehendes Daseyn, d. i. eine Natur, möglich“ werde (W II 545),¹⁴ den (vorgeblich) kreisläufigen „Wechsel von Tod

¹³ Zu anschaulichen Analogien vgl. etwa W I 328 7 f. und 329 27 ff. oder W II 548.

¹⁴ Bereits an dieser Stelle wird der Erzähler kritisch-vorsichtiger, verschlagen-feiner sein. Denn da „die Bewegung, an der man die Zeit mißt, kreisläufig ist, in sich selber beschlossen, so ist das eine Bewegung und Veränderung, die man fast ebensogut als Ruhe und Stillstand bezeichnen könnte;

und Geburt“ bei Mensch und Tier „in unendlich schnellen Vibrationen“ denken (W II 548), um der (da aber zeitlosen) Ewigkeit der stehenden Gegenwart des wahren Seins inne zu werden. Oder wir hören, einem „unvergleichlich länger lebenden Auge“ würde entsprechend „der stete Wechsel von Geburt und Tod sich nur darstellen wie eine anhaltende Vibration, und demnach ihm gar nicht einfallen, darin ein stets neues Werden aus Nichts zu Nichts zu sehn; sondern ihm würde, gleichwie unserm Blick der schnell gedrehte Funke als bleibender Kreis, die schnell vibrierende Feder als beharrendes Dreieck, die schwingende Saite als Spindel erscheint, die Gattung als das Seiende und Bleibende erscheinen, Tod und Geburt als Vibrationen“ (W II 551). – Kurz, man habe das auf gleiche Weise wiederkehrende, scheinbar je neu Entstehende als das immer Selbe und nicht etwa nur als das wieder gleiche (als „nicht simile, sondern idem“ (W I 329)) zu denken.

Bei der zweiten Art der Aufhebung des gewöhnlichen Erkennens, im ästhetischen Zustand, wird eben jene ex negativo nur gedachte Aufhebung des individuellen Bewußtseins, wie sie positiv mit einem Erkennen des Nunc stans der Ideen einhergegangen wäre, dem genialen Blick auf Augenblicke konkret erfahrbar. Der „wundersame Zauber“ (W I 234) des ästhetischen Wohlgefallens besteht rein negativ in bloßer Leidlosigkeit (W I 230 ff., vgl. P II 442 ff.), und obwohl Schopenhauer von nur einer „subjektiven Bedingung desselben“ spricht (W I 23433), ist dabei doch zweierlei zu unterscheiden: „das Vergessen seines Selbst als Individuums und die Erhöhung des Bewußtseyns zum reinen, willenlosen, zeitlosen, von allen Relationen unabhängigen Subjekt des Erkennens“ (W I 234). In diesem Zustand, in dem „das Bewußtseyn anderer Dinge sich so hoch potenzirt, daß das vom eigenen Selbst“, nämlich vom Willen und den quälenden Leidenschaften und Sorgen des Leibes, „verschwindet“, und „in welchem alle Dinge mit erhöhter Klarheit und Deutlichkeit vor uns stehn“ (W II 420), ist jene erste Bedingung des „Vergessens aller Individualität“ (W I 232) also speziell in einer Aufhebung des individuellen Bewußtseins als eines solchen durch Bewußtseinssteigerung hin zu reiner ungetrübter Objektivität (des einen „Weltauges“) zu suchen. Das unterscheidet ihn wesentlich von denjenigen Zuständen, in denen sich dieses „Vergessen aller Individualität“ weniger durch Aufhebung des nur individuellen Bewußtseins als vielmehr ganz im Gegenteil durch Aufhebung (Unterbrechung oder „Trübung“) allen individuellen Bewußtseins überhaupt ergibt.

Denn eben diese Zustände machen die dritte Art aus, und zu nennen wären hier bei Schopenhauer etwa Tod, Schlaf, Traum,¹⁵ Wahnsinn, Fieberphantasien

denn das Damals wiederholt sich beständig im Jetzt“ (Z 479). „Beständige“ Wiederholung bleibt wesentlich Sukzession des nur je Gleichen.

¹⁵ Das „individuelle Bewußtseyn“ wird durch Schlaf und Tod „gänzlich unterbrochen“ oder abgebrochen (W I 327), durch den Traum – wenigstens in einigen Träumen (P II 45) – auch (P I 289 f.). Der

(letztere beiden auch als „entferntere Ursachen“ eines Teils der *vierten* Art (P I 294)) und die „in die Wirklichkeit“ gemischten Phantasien des „Phantasten“ (W I 220). Auch die Zustände herabgesetzten oder verwirrten Bewußtseins unter dem Einfluß von „geistigen Getränken“ oder „Opium“, die der gesteigerten Deutlichkeit des ästhetischen Zustandes ausdrücklich entgegengesetzt werden (W II 420), gehören hierher. Daß dabei jeweils von Ideenschau und Auffassen des *Nunc stans* nicht die Rede ist, bedarf eigentlich keiner Erwähnung. Zwar finden sich zwei jener Zustände einmal über jenes (aber keineswegs identisch) gemeinsame Merkmal *individuellen Bewußtseinsverlusts* jener *ersten* subjektiven Bedingung des ästhetischen Zustandes mit diesem scheinbar identifiziert (in Wahrheit aber nur in einem Atemzug genannt), wenn wir nämlich hören, das „Freiwerden der Erkenntnis“ in der reinen Kontemplation hebe uns aus den Qualen des Wollens „eben so sehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück sind verschwunden: wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen, sondern nur noch reines Subjekt der Erkenntnis“ (W I 233). Aber die Aufhebung des individuellen Bewußtseins geschieht hier doch auf die *zwei* Weisen der *Bewußtseinssteigerung* oder des *Bewußtseinsverlusts* gerade *nicht* als reinen Subjekts der Erkenntnis.

Die *vierte* Art der Aufhebung des normalen Bewußtseins, in Gestalt sämtlicher Weisen der „*Wahrnehmung* durch das Traumorgan“ (mithin unter Ausschluß des *gewöhnlichen* Traums), sei hier nur kurz erwähnt (P I 256, vgl. 289 ff.). Man hat es dabei mit einer „Befreiung der Erkenntnis von der Bedingung der Zeit“ (P I 281) oder des Raumes oder der Wahrnehmung durch äußere Sinne zu tun, und insofern kann diese Erkenntnis, die gleichsam „unterirdisch“ durch einen „*nexum metaphysicum*“ (N 111) als „durch das Ding an sich“ ihren Weg nimmt (P I 322), Schopenhauer zu einer bestätigenden „*Experimentalmetaphysik*“ werden (P I 285). Im Unterschied zum ästhetischen Zustand aber findet weder beim somnambulen Wahrnehmen, Hellsehen usw. noch etwa bei der Erscheinung der „*Phantome der Abgeschiedenen*“ (P I 290) eine Ideenerkenntnis statt. In den ersteren Fällen zumal werden Raum und Zeit zwar auch einmal über große Entfernungen übersprungen (gleichsam in einer „*visio in distans*“ (P I 282)), aber durch von innen gewirkte, „den Anschauungen mittelst der Sinne gleichkommende *Erscheinungen*“, die „Raum, Zeit und Kausalität zur Form“ haben (P I 293), wird dabei nur solches wahrgenommen, was der *sinnlichen* Wahrnehmung dort oder dann auch zugänglich wäre (oder gewesen wäre) bzw. ist.

Wie sieht nun aber jenes aus einer ganz bewußten Verwischung der ersten drei Arten sich ergebende, durch Nietzsches und durch teils eigene Zusätze

(traumlose) Schlaf, in dem nur der im ästhetischen Zustand verschwundene Wille tätig bleibt, ist „ganz bewußtlos“ (P I 247).

ergänzte *eine* Konzept aus, das für den *Zauberberg* im großen sowie auch des öfteren im kleinen das Schema abgibt? Es sieht ganz einfach aus: Thomas Mann stellt jenes an sich nur *zu denkende* verkürzende Zusammenziehen von in zeitlichen Abständen gleich Wiederholtem in eine „*anhaltende Vibration*“ (*erste* Art) als unter pathologischen oder *überhaupt* verwirrenden und bewußtseinsvermindernden Bedingungen (mithin der *dritten* Art) *mit einem Zauber* versehenes, konkret *zu erlebendes* Zum-Stehen-Kommen im *Nunc stans* dar (aus der *zweiten* Art). Von *Nietzsche* übernimmt er die Kennzeichnung dieses *schwindeligen* „*Zaubers*“ (Z 755) als eines nicht bloß leid- und willenlosen (im Grunde damit auch bereits die antimetaphysische, nur psychologische Erklärung besagten Zaubers als eines „Schwindels in des Wortes schwankender Doppelbedeutung von *Taumel* und *Betrug*, des wirbeligen Nicht-mehr-unterscheidens vom ‚*Noch*‘ und ‚*Wieder*‘, deren Vermischung und Verwischung das zeitlose Immer und Ewig ergibt“ (Z 753)): Denn jene verwirrenden Bedingungen wirken sämtlich „als *berauschendes* und zugleich *benebelndes* Narkotikum“ (wie Nietzsche einmal die Wirkung *geistiger* „Unklarheit“ auf den „*Trunk*“ und Wagner liebende Deutsche charakterisiert) (FrN I 17). Dabei fällt der positive *Rausch* zum ersten teils stärker, teils feiner aus, zum zweiten besteht er teils ganz allgemein in einem gesteigerten Lebens- und „*Machtgefühl*“ (FrN VI 716 u. 755), teils eher in einer speziell *erotischen* „*Süßigkeit* und *Fülle*“ (FrN IV 853), und zum dritten zeigt er sich hin und wieder auch, anlässlich des „*Zerbrechens des principii individuationis*“, bei aller „*wonnevollen Verzückung*“ explizit dionysisch mit Schopenhauerschem „*Grausen*“ und mit Angst verbunden (FrN I 24, vgl. W I 416 f.). Thomas Manns *eigener* Zusatz schließlich liegt in der zur Möglichkeit jenes *verkürzenden Zusammenziehens* in die „*schnelle*“ – und endlich „*anhaltende*“ – *Vibration* vorausgesetzten Annahme, daß *allgemein* (zunächst *noch einmal* allgemein, etwa mit Kant, „*kraft des Fehlens jedes Zeitorgans in unserem Innern*“) „unter *verwirrenden* Bedingungen die menschliche Hilflosigkeit eher geneigt ist, die *Zeit in starker Verkürzung* zu erleben“. Dabei wird das Zeiterlebnis *mehr und mehr* „*abgeschwächt*“, schließlich aber sogar, und zwar *je augenblicksweise* oder dann auch *letztendlich, gänzlich* „*aufgehoben*“ (Z 751-753). (Vor dem „*Noch*“ wird das *Wieder* ab und zu zunächst nur zum „*Schon* wieder“ (Z 752) – korrespondierend den „*eben erst*“ (Z 573) und „*eh’ man’s gedacht*“ (Z 283) –, dieses *schnelle* „*so oft*“ dann aber erst zum „*eigentlich immer*“ (Z 753).) Das *akzelerierende* Moment (auch in *diesem* Betracht einer „*Steigerung*“ (ThM XI 612)) schlägt sich ebenfalls darin nieder, daß in Hans Castorps Empfinden während seines Berghof-Aufenthaltes zunächst bloß Stunden, „*bei einiger Nachgiebigkeit*“ aber dann Tage sowie schließlich Jahre ins jeweilige „*stehende Jetzt*“ verschwimmen – „*es wuchs der Maßstab* der schwindligen Identitäten“ (Z 754), ja, „*dieser Sinnen- und Geistestrug*“ hatte mit der *Zeit* „*weit* größeren Maßstab

angenommen“ (Z 753) –, bevor endlich, im „großen Stumpfsinn“ (Z 868 ff.), das „tote Leben“, das „Leben ohne Zeit“ (Z 872), endgültig, d. h. jedenfalls bis zum aufweckenden „Donnerschlag“ (Z 981 ff.), Platz greift.¹⁶

¹⁶ Nur in ihrer *Allgemeinheit* ist die obige Bedingung, unter vielfältigsten „verwirrenden Bedingungen“ erlebe die „menschliche Hilflosigkeit eher“ die Zeit „in starker Verkürzung“, wirklich Thomas Manns eigener Zusatz. Zwei Spezifizierungen bei Kant herausgerechnet, deren eine er an einer Stelle aber sogar unverändert aufgreift, übernimmt er diese Auffassung allem Anschein nach aus dessen *Anthropologie*. Es kann durchaus sein, daß er diese Schrift Kants ohnehin kannte („auch ich besitze, was er mir geben konnte, ohne ihn je gelehrterweise studiert zu haben“ (ThM XII 174)). Es ist aber auch möglich, daß er auf der Suche nach von Nietzsche wiedergegebenen Zitaten Kants von „Sätzen des Grafen Verri“ (FrN VI 419), welche er im Schopenhauer-Essay allerdings in der Nietzsche-Fassung wiedergibt (mit „Nerri“ statt „Verri“ oder, wie bei Kant, „Veri“, ThM IX 571), die in Kants *Anthropologie* nur eine Seite später folgenden Ausführungen „Von der langen Weile und dem Kurzweil“ entdeckte (vgl. Ak. VII 230 ff.). Jene beiden Kantischen Spezifizierungen sind die Einschränkungen des Gesagten auf *Monotonie* und *Leere* als verwirrende Bedingungen sowie auch nur auf *größere Zeiträume* im ausdrücklichen Widerspiel zu kürzeren (die nämlich im Gegenteil dadurch *langweilig* werden). Im *Zauberberg* lesen wir, „über das Wesen der *Langeweile*“ seien „vielfach irrige Vorstellungen verbreitet“, indem man „im ganzen“ glaube, „daß Interessantheit und Neuheit des Gehaltes die Zeit ‚vertreibe‘, das heißt: verkürze, während Monotonie und Leere ihren Gang beschwere und hemme. Das ist nicht unbedingt zutreffend. *Leere* und *Monotonie* mögen zwar den Augenblick und die Stunde dehnen und ‚langweilig‘ machen, aber die großen und größten Zeitmassen verkürzen und verflüchtigen sie sogar bis zur Nichtigkeit.“ (Bei einem ‚reichen und interessanten Gehalt‘ liegen die Dinge genau ‚umgekehrt‘.) „Was man *Langeweile* nennt, ist also eigentlich vielmehr eine krankhafte Kurzweiligkeit der Zeit infolge von Monotonie; ... wenn ein Tag wie alle ist, so sind sie alle wie einer; und bei vollkommener Einförmigkeit würde das längste Leben als ganz kurz erlebt werden“ (Z 147 f.). Kant sieht ebenfalls zunächst das Wesen der „langen Weile“ in der „Leere an Empfindung“ (Ak. VII 233) und in demjenigen, was „wenig Wechsel der Vorstellungen“ (234) enthält, fragt jedoch dann, wie „aber das Phänomen zu erklären“ sei, „daß ein Mensch, der sich den größten Theil seines Lebens hindurch mit langer Weile gequält“ habe, „so daß ihm jeder Tag lang wurde, doch am Ende des Lebens über die Kürze des Lebens klagt? – Die Ursache hievon ist in der Analogie mit einer ähnlichen Beobachtung zu suchen: woher die deutschen (*nicht gemessenen* ...) Meilen je näher zur Hauptstadt (z. B. Berlin), immer desto kleiner, je weiter aber davon (in Pommern), desto größer werden [Hans Castorp: „mit *Messen* ... hat das ja überhaupt nichts zu tun, es ist eine reine Gefühlssache“ (Z 149)]; nämlich die Fülle der gesehene Gegenstände (Dörfer und Landhäuser) bewirkt in der *Erinnerung* den täuschenden Schluß auf einen großen zurückgelegten Raum, folglich auch auf eine längere dazu erforderlich gewesene Zeit; das *Leere* aber im letzteren Fall wenig Erinnerung des Gesehenen und also den Schluß auf einen kürzeren Weg und folglich kürzere Zeit, als sich nach der Uhr ergeben würde“ (234). Nun spricht Kant vorher einmal von „*Ekel*“, von der „*Anekelung* seiner eigenen Existenz aus der Leerheit des *Gemüths* an Empfindungen, zu denen es unaufhörlich strebt, der *langen Weile*“ (151) als einem der „*Stachel der Thätigkeit*“ (231, vgl. 233 oben), und so ist denn auch die „*Wirkung*“ (da aber wohl gemerkt einer *anderen* bewußtseinsverwirrenden Bedingung, der *gestörten Ordnung* hier der Jahreszeiten) auf das *Gemüt*“ Joachims, der „der Mann war, zu *Taten* überzugehen“, eben „*Ekel*“ über seine Verdammung zur Untätigkeit: „Das ganze ist eine ungeheuerere, *ekelhafte* Schweinerei“ (Z 573 f., vgl. Z 96, 752). Das *Gegenteil* dieses Ekels ist für Kant das „*Sein Leben fühlen*, sich *vernügen*“ aus einem tätigen Herausgehen „aus dem gegenwärtigen Zustand“, und „hieraus erklärt sich auch die drückende, ja ängstliche Beschwerlichkeit der *langen Weile* für Alle, welche *auf ihr Leben* und *auf die Zeit aufmerksam* sind (cultivirte Menschen)“ (233). Hans Castorp, der *dem Leben wissentlich verlorengel* (Z 278) und

Dieser „hermetische Zauber“ wonnig-schwindeligen Zeit- und Bewußtseinsverlusts aber, für den der entrückte Hans Castorp sich mangels Lebenssinnes endgültig als „aufnahmelistig“ erweist, ist von Anfang an „das Grundabenteuer seiner Seele“ (Z 984) (ist natürlich Wagner-Isoldens „Ertrinken, versinken / Unbewußt – höchste Lust“, *nicht* Schopenhauer). Bereits dem kleinen Jungen ist es zum Teil gerade die „halb träumerische, halb beängstigende *Empfindung* eines zugleich Ziehenden und Stehenden, eines wechselnden Bleibens, das Wiederkehr und schwindelige Einerleiheit“ ist, „um *derentwillen*“ er von Zeit zu Zeit die Vorzeigung der Familientaufschale, dieses „stehend wandernden Erbstücks“, „*wünscht*“, dessen *je gleiche* Verwendung bei seinen männlichen Vorfahren bis ins siebente Glied der Großvater ihm *je gleich* schildert (Z 37 f.). Dies alles mutet ihn „irgendwie *wohlthuend*“ an (Z 36), und wenig später erfahren wir auch vom Heranwachsenden, „daß er gern gut lebte“ und durchaus „an des Lebens derben Genüssen hing“. Seine urgemütliche „Neigung, zu ‚dösen‘“, bei Musik, Zigarre und einem „guten Getränk“ „ohne einen festen Gedanken ins Leere zu träumen“ (Z 47), hat so gar nichts von willenloser, reiner Kontemplation gesteigerten Bewußtseins.

Bereits an seinem ersten Berghof-Tag – nicht zuletzt unter dem Einfluß des guten Kulmbachers, das ihn „heute vollständig betäubte und lähmte“ (Z 100), ihn „im höchsten Grade *schläfrig*“ (Z 107) machte – wandelt ihn „ein erster *Schwindel* dieser Art, vergleichsweise unschuldig noch“, an, zu dem er aber gleich anfangs eine „unmoralische *Neigung* verspürt“ (Z 752). Als er und sein Vetter mitsamt den übrigen Gästen schon „zum drittenmal“ an diesem Tag an den sieben Tischen des Speisesaals sitzen, ist ihm plötzlich, „als seien sie nie davon aufgestanden. Dies war wenigstens Hans Castorps Eindruck, – ein rein träumerischer und vernunftwidriger Eindruck natürlich, dessen sein *umnebelter Kopf* sich jedoch einen *Augenblick* nicht erwehren konnte und an dem er sogar ein gewisses *Gefallen* fand; denn mehrmals im Laufe der Mahlzeit suchte er ihn sich zurückzurufen, und zwar mit dem Erfolge vollkommener *Täuschung*“ (Z 107). – Drei Wochen später, als er krank das Bett hüten muß, werden bereits ganze *Tage* in ein „stehendes Jetzt“ zusammengezogen: Zunächst einmal, so der

dessen immer deutlicher hervortretende Eigentümlichkeit es ist, „*der Zeit nicht zu achten*“ (Z 752), erläutert denn auch Joachim dessen Ekelgefühl angesichts der verlorenen Zeit nachgerade in Kants Worten („daraus *erklärt* sich das *Mißvergnügen*, mit dem du da durch die Scheibe guckst“ (Z 574, vgl. 868 den „*mißvergnügten* Staatsbürger“ Castorp: „Castorp, alter Schwede, Sie *langweilen* sich“)). „Der *Carabe*“, setzt Settembrini-Kant mit moralischem Unverständnis hinzu, „ist durch seine angeborene Leblosigkeit von dieser Beschwerlichkeit frei. Er kann stundenlang mit seiner Angelruthe sitzen, ohne etwas zu fangen; die *Gedankenlosigkeit* ist ein Mangel des Stachels der Thätigkeit, der immer einen Schmerz bei sich führt, und dessen jener überhoben ist“ (233 Anm.): So liebt der *Carabe* Hans Castorp „*gedankenlos-träumerische*“ (Z 36) Zustände, überhaupt die „leere“ und „freie Zeit“. Und er ist „geduldig von Natur“ und kann „lange ohne Beschäftigung wohl bestehen“ (Z 146).

Erzähler, genüge es zum Verständnis von Castorps da verkürztem Zeiterleben, „daß jedermann sich“ erinnere, „wie *rasch* eine Reihe, ja eine ‚lange‘ Reihe von Tagen vergeht, die man als Kranker im Bette verbringt: es ist immer *derselbe* Tag, der sich wiederholt [augenzwinkernd *gemeint* ist natürlich nur der *gleiche*, MK]; aber da es immer derselbe ist, so ist es im Grunde wenig korrekt, von ‚Wiederholung‘ zu sprechen; es sollte von Einerleiheit, von einem *stehenden Jetzt* oder von der *Ewigkeit* die Rede sein. Man bringt dir die Mittagssuppe, wie man sie dir gestern brachte und sie dir morgen bringen wird. Und in demselben *Augenblick* weht es dich an – du weißt nicht, wie und woher; dir *schwindelt*, indes du die Suppe kommen siehst, die Zeitformen *verschwimmen* dir, rinnen ineinander, und was sich als *wahre Form des Seins* dir enthüllt, ist eine *ausdehnungslose Gegenwart*, in welcher man dir *ewig die Suppe bringt*“ (Z 257 f.). Dieser ohnehin schon humoristisch-psychologistischen Entlarvung des Erzählers folgt eine ganze Reihe versteckterer Hinweise dafür, daß wir es anstelle des obigen doppelten „Schwindels“ und faulen Zaubers hier gerade *nicht* mit einem Zustand reiner, willenloser, „ungetriebler“ Ideenerkenntnis „ohne Interesse“, „dem *Leibe* ganz *entwunden*“ und mit „erhöhter *Klarheit und Deutlichkeit*“, zu tun haben (W I 207, 231, 209, W II 420), in dem „*Glück* und Unglück“ etwa „*verschwunden*“ (W I 233) wären. Statt mit dem genialen Blick des „klaren Weltauges“ (W I 219) nämlich „blickte“ der bettlägerige Hans Castorp „mit einfachen, vom Schnupfen *getriebten* blauen Augen zur Zimmerdecke empor“, und er hätte auch „ohne Schnupfen“ *nicht* „klar, hell und unzweideutig geblickt“ (Z 258).¹⁷ In dieser „Schnupfendumpfheit“ (Z 265), „seinem Zustande“, ist jene „Ewigkeitssuppe“ wohlgemerkt keine asketische „Mittagssuppe“, sie ist „das sechsgängige Berg-hof-Diner ohne Abzug und in aller Ausführlichkeit“ (Z 266). „*Interesse*“, „*Leib*“, „*Wille*“ und „*Glück*“ kommen noch stärker ins Spiel, wenn der eintretende Settembrini, in der Dämmerung das „blendend helle“ Deckenlicht einschaltend (Z 269 f.), mit der Schopenhauer-Formel „*Sie kontemplierten*“ (Z 271) seine Störung entschuldigt. Denn diese „*Kontemplation*“ ist, wie wir später erfahren, als „*Verliebtheit*“ ein Zustand inständigster „*Teilnahme*“, in dem dem jungen Mann das betörend-verstörende Bild Clawdia Chauchats vorschwebt, dessen „zu weit gehende *Süßigkeit*“ sich gerade auf die „*Steigerung und Betonung ihres Körpers* durch die Krankheit“ bezieht sowie auch „*sein* Herz im eigentlichen und *körperlichen* Sinn“ jäh zusammenpreßt (Z 288 f.). (Noch später wird hier mit Nietzsches von einem „*süßen Nebel* in seinem Kopf“, von einem „*Rausch*, der sich selber *wollte*“, die Rede sein (Z 318).) „Und wenn wir“, so der Erzähler, „*verschwiegen*, daß *dies* das Mittel gewesen war, wodurch ihm die Stunden so mühe-

¹⁷ Auch wenn Hans sich erstmals anschickt, über die Zeit „zu *philosophieren*“, tut er das mit „*trüben Augen*“. „Ich glaube, es greift dich an hier bei uns?“, meint der von der an den Tag gelegten „Gedankenschärfe“ etwas befremdete Joachim (Z 95).

los vergingen, so geschah es, weil wir sympathisch teilnehmen an der Gewissensunruhe, die sich in das erschreckende *Glück*“ dieses Bildes mischte (Z 289).

Das hier wichtigste Kapitel „Strandspaziergang“ (Z 748 ff.) ist in der obigen theoretischen Hinführung bereits ausgiebig zu Wort gekommen. Zunächst findet sich da ein weiteres banal-witziges Beispiel für Hans Castorps Erlebnis des „zeitlosen Immer und Ewig“ (beim „schon wieder“ nötigen oder „eigentlich immer“ stattfindenden Friseurbesuch bzw. Nägelkürzen (Z 753)), das im Ton den *vermeintlich* „außer der Zeit“ – eine vom Erzähler *auch dort* verneinte „Frage für Berufsdenker“ (Z 753) – auf ihrem Bord stehenden Weckgläsern der Schall-leen (Z 706) entspricht. Wir hören noch einmal, daß, „was eigentlich *vermengt* und *verwischt* wurde“ anlässlich der „großen Konfusion“ (der Jahreszeiten), immer „die Gefühlsbegriffe oder die Bewußtseinslagen des ‚*Noch*‘ und des ‚*Schon wieder*‘“ waren (Z 752). Es findet, ironisch oder nicht, eine wirkliche *moralische Verurteilung* von Castorps „schlimmem Getändel mit der Ewigkeit“ (Z 757) gepaart mit *Sorge* angesichts des offenbar einschlägigen „*krankhaften Elements*“ (Z 749) statt. („Hier ist unzweifelhaft das Urteil ‚*Verirrung und Verwirrung*‘ und damit höchste Besorgnis am Platze“ (Z 755).) Es wird zugleich bei „*flach-ländischer Ehrbarkeit*“ (Z 754) angesichts mildernder (verwirrender) Umstände *um Verständnis* nachgesucht und das eine oder andere fürs „*Entschuldigungs-konto*“ (Z 757) beigebracht.¹⁸ Außerdem erfahren wir noch etwas Näheres über die nicht nur negativ-apathische Natur besagten Zaubers: „Es gibt auf *Erden* eine *Lebenslage* [zweimal *Nietzsches* Perspektive „um der *Erde* und des *Lebens* willen (ThM IX 572), MK], in der „eine solche Verwirrung und Verwischung der zeitlich-räumlichen Distanzen bis zur schwindligen Einerleiheit“ – „in ungemessener Monotonie des Raumes *ertrinkt* die *Zeit*“ – „gewissermaßen von Natur und Rechtes wegen statthat, so daß denn ein *Untertauchen* in ihrem *Zauber* für Ferienstunden allenfalls als statthat gelten möge. Wir meinen den Spaziergang am Meeresstrande“ (Z 755 f.), also statt wie sonst im Roman „in ewigem Schnee“ („Ja, ewig, wenn du *willst*“ (Z 18)) hier gleichsam *am Rande* der Ewigkeit. Dieses Strandspaziergangs kann Hans Castorp „nie ohne *größte Zuneigung*“ (Z 755) gedenken. Er hegt „*Sympathie* mit den Elementen“ in seiner Brust (Z 659), emp-

¹⁸ Zumal ja zum transzendentale *Idealismus*, zu der „Hochmutsneigung, die Schatten für die Dinge zu nehmen, in diesen aber nur Schatten zu sehen“, bemerkt ist, daß „*dies* Verhältnis nicht letztlich geklärt“ sei (Z 985). Aber es wäre natürlich ohne jeden Zweifel „absurd, ehrlos, widersacherisch“, „an den menschlichen Erkenntnismitteln und -formen Kritik zu üben“, ohne daß das Ziel dieser Grenzbestimmung der Vernunft „*der Pflichtgedanke, der Lebensbefehl*“ wäre! So können wir *freilich* „einem Manne wie Herrn Settembrini nur dankbar sein, wenn er dem jungen Menschen“ gegenüber „*die Metaphysik* mit pädagogischer Entschiedenheit als ‚das Böse‘ kennzeichnete“ (Z 757, vgl. 713). Denn der war für solche „*Indiskretionen und Quengeleien*“ (Z 479) wie für seine obigen „*mystischen Anfechtungen*“ (Z 754) ja leider nur allzuleicht zu haben.

findet „Liebe“ zum Meer (Z 756) als „Liebe zum Tode“,“ die aber zum Leben und zum Menschen führen wird (ThM XI 850 f.). Und „Tiefes Genügen, wissentlich Vergessen“ ist denn auch die Natur jenes schwindelig-lebensvollen Zaubers: „Schließen wir doch die Augen, geborgen von Ewigkeit!“ (Z 756). (Man vergleiche 898 im Kapitel „Fülle des Wohllauts“ die „Süßigkeit“ und „Fülle“ des dabei „sehr glücklichen“ jungen Fauns Hans Castorp angesichts eines „Klangzaubers“, der im höchsten Augenblick „seligen Stillstands“, des „Vergessens selbst“ und „wonnevoll-vollkommenen Genügens ... die Ewigkeit in sich trug.“) – Wie gesagt, das alles ist Wagners „Ertrinken, versinken / Unbewußt – höchste Lust“ und Nietzsches Auslegung des ästhetischen Zustandes als eines solchen *erotischer Süßigkeit und Fülle*. Es ist nicht Schopenhauers höchstbewußte bloße Leidlosigkeit.¹⁹

Aber der Roman – ein „Zeitroman in doppeltem Sinn“, einmal „historisch“ und einmal, „weil die reine Zeit selbst sein Gegenstand ist“ – behandelt die Zeit „nicht nur als die Erfahrung seines Helden, sondern auch in und durch sich selbst“, indem er „durch seine künstlerischen Mittel die *Aufhebung der Zeit*“ anstrebt (ThM XI 611 f.). Sofern „uns“ dabei, dem Leser wie dem Erzähler, „die Zeit genau so lang oder kurz“ werden (oder dann zum Stehen kommen) soll wie dem „Helden“ der Geschichte (Z 257), hat man es bei diesen „künstlerischen Mitteln“ im großen mit *zweierlei* zu tun, nämlich mit einem Spielen mit *erzählter* und *Erzählzeit* einerseits sowie mit einem „kompliziertesten und alles durchdringenden“ (ThM XI 611) Gebrauch des *Leitmotivs* andererseits (letzterer allerdings wieder in Gestalt durchaus *einer zweiten, weiteren* Funktion, auf die Thomas Mann dann vornehmlich abhebt). Zunächst einmal wird, daß auch *wir* uns ab einem bestimmten Punkt „nicht mehr so recht im klaren“ (Z 750) über die endlich „derart ins Rollen gekommenen“ (Z 868) Zeitverhältnisse sind,²¹ schlicht dadurch befördert (oder findet darin seinen Ausdruck), daß die „imaginäre“ oder

¹⁹ Die Farbe des nördlichen Meeres ist die Farbe von Clawdias und Hippos Augen. Sie ist aber zugleich die Farbe des „grau-grünlich“ verwitterten Tempels des Blutmahls (Z 682).

²⁰ Dennoch meint Kristiansen, das in „Strandspaziergang“ Vorgeführte entspreche Schopenhauers „intellektueller Operation“, und Hans Castorp erschau das wahre Sein als die „zeit-raumlose Sphäre des Willens“ (109). Ja, der Roman gehe hierin „weit“ über das hinaus, was Kant noch als unmöglich ausgegeben habe, indem er eine Erkenntnis des Dinges an sich auf seine Weise durchaus leiste (247).

²¹ Sogar der *Erzähler*, der auch damit den Leser zusätzlich um die Orientierung bringt, verliert mit der Zeit ein wenig den Überblick. Das ist etwa dann der Fall, wenn es zur Bestätigung der objektiven Realität der Zeit einmal heißt, der Tote habe „viel Zeit“, d. h. eigentlich „gar keine, – persönlich genommen“, was jedoch nicht hindere, „daß ihm noch Nägel und Haare wachsen und daß alles in allem – aber wir wollen die burschikose Redensart nicht wiederholen, die Joachim einmal in diesem Zusammenhange gebraucht und an der Hans Castorp damals flachländischen Anstoß genommen hatte“ (Z 753). Es ist aber *Joachim*, der damals Anstoß genommen hatte, nachdem *Hans Castorp* über das Wachsen von Haaren und Nägeln hinaus von einem im toten Körper herrschenden „überaus munteren Betrieb“ gesprochen hatte (Z 103).

„inhaltliche Zeit der Erzählung“ in ständig gesteigertem Maße „deren eigene Dauer“, „die ihren Ablauf, ihre *Erscheinung* bedingt“, „verkürzungsweise ins Ungemessene übersteigt“ – ein „illusionäres oder, ganz deutlich zu sprechen, ein *krankhaftes* Element“, das, so der selbstironische Kommentar, entsprechend hierin gewissen „Lasterträumen“ von Opiumrauchern und Haschischessern, „deutlich ins Übersinnliche“ weise (Z 749). Der Roman freilich ist ein „Lastertraum ohne Opium und Haschisch“, d. h., er muß seinen Leser (samt Erzähler: „uns schwindelt“) auf *andere* Weisen einer „schlimmen Umnebelung“ (Z 796) und „hermetischen Verzauberung“ (ThM XI 612) aussetzen. Neben anderem, Inhaltlichen, uns *mitsamt* Castorp Verwirrenden ist das die *eine* Aufgabe des *Leitmotivs*, das in beständiger *Wiederkehr des Gleichen*, in seiner „Dynamik der permanenten Regression“, die „doch keine neue Qualität aus sich entläßt“ (Adorno 41), durch erzeugte *Monotonie* und schließlich *Schwindel* auf uns von gleicher zeitverkürzender und -aufhebender Wirkung sein soll wie bei Hans Castorp selbst. Eine *zweite* Art der „Aufhebung der Zeit ... durch das *Leitmotiv*“ ist eine ganz andere: Es ist darum zu tun, durch diese „vor- und zurückdeutende magische Formel“ innerhalb des „*Beziehungssystems*“ des „*Ganzen*“ des Romans „seiner inneren Gesamtheit in jedem Augenblick Präsenz zu verleihen“ und so „*Einheit* zu schaffen“ (ThM XI 603), wodurch er ungeachtet des zeitlichen Ablaufs seiner Erscheinung „in jedem Augenblick ganz da zu sein“ versucht (Z 748). Auf diese Weise sei, ganz wie auch in der *Welt als Wille und Vorstellung* „in Wirklichkeit“ oder besser vielleicht in Wahrheit geschehen, „ein magisches ‚*nunc stans*‘ herzustellen“, die „*stehende Gegenwart* seines“ in die Zeit nur „*entfalteten*“ einen „Gedankens“ (ThM IX 556 f.). Dergestalt aber seien „Inhalt und Form, Wesen und Erscheinung zu voller *Kongruenz* zu bringen“ (ThM XI 612), wenn auch Schopenhauer hier (mithin aber nur für die bloße *Erscheinung* seines Buches) von einem „*Widerspruch*“ von „Form und Stoff“ spricht (W I VIII).²²

²² Es sei hier immerhin gefragt, ob nicht das Kantische Konzept *qualitativer (synthetischer) Einheit* des Bewußtseins, der *zusammenfassenden „Einheit des Thema“* (B 114), das die mannigfaltigen, durchaus auch *ungleichartigen* Teile eher nur *selbst* gleichbleibend *beständig begleitet*, als daß es *in den Teilen selbst* dabei *je gleich angetroffen* würde, die angemessenere Beschreibung besagter wirklicher *Zeitaufhebung* wäre – oder ob hier nicht sogar, bei zweitem Nachdenken, eine gewisse Verwandtschaft vorliege. Thomas Mann selbst sagt ja mit Goethe, an jeder Stelle finde sich in Wahrheit „*immerfort dasselbe*“ (ThM IX 557), was durchaus nicht heißen muß, daß dabei auch immer *das gleiche* gemeint sei. Vielmehr machen in jenem „*Beziehungssystem*“ eines „*Themengewebes*“ (ThM XI 611) – und mit Blick auch auf die *Welt als Wille und Vorstellung* gilt das für ein architektonisches *sowohl* als organisches System – die mannigfaltigen Teile *nur in gewisser Verbindung zusammengenommen* die *Einheit* des Ganzen aus. (Soll mein kleiner Neffe einen Schulaufsatz „Mein Frühstück“ schreiben, so sind nicht das heutige Ei, das Brot, die Butter, der Frühstückstisch samt Blumen darauf, Messer und Löffel, die anwesenden Eltern nebst bettelndem Dackel Waldmann usw. *je gleich* und *selbst* die Szene seines Frühstücks, sondern dies alles macht *nur so zusammen* sein „Frühstück“ aus.) Das ist der eigentliche Kantische Begriff des *Begriffs* als des „einen Bewußtseins“, das „das Mannigfaltige, nach

Ganz kurz noch vor dem abschließenden *dritten* Hauptaspekt (der Schopenhauerschen *Mitleidslehre* im *Zauberberg*) zu jener einen Stelle, in der der ästhetische Zustand *für sich* die Vorlage abgibt, sowie zu derjenigen, in der Schopenhauers *vierte* Art der Aufhebung des principium individuationis (der bei „Phantomen der Abgeschiedenen“ wenigstens „problematischen“ (P I 289) Wahrnehmungen durch das Traumorgan) von Bedeutung ist. –

Als sich nach anstrengender Wanderung „Hans Castorps vom Singen und Steigen benommenen Sinn“, gekennzeichnet durch „Kurzluftigkeit“ und „farbiges Flimmern vor Augen“, eine „intim geschossene *Landschaft* von friedlich-großartiger Bildmäßigkeit“ auftut, ein „schöner, einsamer Ort“ mit rauschendem „Bergwasser“ und „Ruhebank“, ist er heftigen Nasenblutens halber gezwungen, „Wasser aufzuschrauben“ und sich auf die Bank zu legen. Er verfällt, „die Augen geschlossen, die Ohren erfüllt vom Rauschen“, in einen „*Zustand sonderbar herabgesetzter Lebenstätigkeit*“, „mit stillgestelltem Leibe“, „nicht unwohl, eher besänftigt vom reichlichen Aderlaß“ (Z 166 ff.). In Gestalt eines deutlichsten *Wiedersehens* (Z 174) mit seinem einst still geliebten Schulkameraden Hippe findet er sich da „auf einmal in jene frühe Lebenslage versetzt, die das *Urbild* eines nach neuesten Eindrücken gemodelten Traumes war, den er vor einigen Nächten geträumt ... Aber so stark, so bis zur *Aufhebung des Raumes und der Zeit* war er ins Dort und damals entrückt, daß man hätte sagen können, ein *lebloser Körper* liege

und nach Angeschauter und dann auch Reproduzierter in *eine* Vorstellung *vereinigt*“ (A 103), und entsprechend sein Begriff einer *synthetischen* Subsumtion (von denen beiden Schopenhauer nichts weiß), die nämlich mit *Gleichheit* als *analytischer* Einheit des strukturell nachgeordneten *conceptus communis* und mit *entsprechender* Subsumtion nichts zu tun haben. (Dieser Begriff ist seinen unter ihn subsumierten Gegenständen nur *synthetisch* gemein.) Denn „*analytisch* // allgemein ist ein Begriff durch den „*eines* [nur gleich, MK] in *Vielem*, – *synthetisch* // aber wodurch *Vieles* [wie Ursache und Wirkung oft auch ganz ungleichartige, MK] in *einem* als *zusammen* unter einen Begriff gebracht wird“ (Ak. XXI 247). So kann man nach *analytischer* Einheit die drei gleichen Einheiten der Drei unter den gemeinsamen Begriff der (eben je gleichen) „Eins“ subsumieren, man kann sie aber auch *synthetisch* *zusammengenommen* unter den Begriff der „Drei“ bringen. Nur *solcherlei* ist bei Kant *kategoriale*, *objektive* Einheit des *Erfahrungsbegriffs*, während bei der *ersten* Subsumtion die mannigfaltigen Vorstellungen zwar auch *subjektiv* in einem Bewußtsein verbunden werden (unter dem *einen* Begriff der „Eins“), aber *objektiv* oder *im Objekt getrennt* bleiben. Denn *Gleichheit* ist keine *objektive* Verbindung, und die drei gleichen Einsen werden so *nicht* zur „Drei“. (Vgl. zum Unterschied von analytischen und synthetischen Reflexionen und Subsumtionen des näheren Kugelstadt, 259 ff. „Anmerkung“.) So lesen wir bei Thomas Mann, in der versuchten Aufhebung der Zeit durch sein Buch solle der „*Gesamtwelt*, die es *umfaßt*“, in jedem Augenblick volle Präsenz verliehen werden, was keineswegs hindert, daß bereits die einzelnen Figuren „*lauter Exponenten*“ *numerisch wie begrifflich verschiedener* dazugehöriger „*geistiger Bezirke, Prinzipien und Welten*“ sind (ThM XI 612). Das *Leitmotiv* aber, das „*symbolisch* anspielende Formelwort“, schafft im *einen* Ganzen ihrerseits wieder zu verbindende *Untereinheiten*, indem es, an verschiedenen Stellen selbst gleich vorkommend, dieses Verschiedene weder einfach als *dasselbe* noch einfach als *das gleiche* durchscheinen läßt, sondern es vielmehr erst in gewisser höherer oder *allgemeinerer* Hinsicht, für die es als einzelnes, bildhaftes Zeichen steht, in *Zusammenhang* setzt.

hier oben beim Gießbache auf der Bank, während der *eigentliche* Hans Castorp weit fort in früherer Zeit und Umgebung stünde, und zwar in einer bei aller Einfachheit gewagten und herzberauschenden Situation“ (Z 169). (Hans leiht sich einen Bleistift bei Hippe, „ein versilbertes Crayon mit einem Ring, den man aufwärts schieben mußte, damit der rotgefärbte Stift aus der Metallhülse wachse“ (Z 173).) – Nicht nur im Rückblick, in dem diese „*Vision*“ als eine *nicht* „*gesunde*“ auf *Nichtakklimatisation* zurückgeführt ist (Z 540), wird deutlich, inwiefern bei allen Anklängen an Schopenhauers ästhetischen Zustand etwas anderes vorliegt. Damit ist *nicht* gemeint, daß jenes „*Urbild*“ als eine bloß *frühere Lebenslage* keine *Idee* ausmacht und daß Hans *selbst* – denn was heißt hier „*der eigentliche*“? – in die Vergangenheit nur „*entrückt*“ (Z 169) wird. Statt dessen zu sagen nämlich, er wäre „*reines Weltauge*“ geworden und ihm sei das Wesen der Welt und seiner Liebe aufgegangen, wäre schlicht ästhetisch unmöglich und abgeschmackt gewesen. (Es heißt *durchaus* immer wieder, der „*Ursprung*“ seiner Liebe liege „im Dunklen“ (Z 843, vgl. 170 f.), diese sei *ewig* (etwa Z 476) usw.) Vielmehr sind es aufs neue bloß *physische* und *psychische Bedingungen*, die für seinen benommen-besänftigten Zustand verantwortlich zeichnen. Und dieser Zustand *selbst* ist, als ein solcher einer gleichzeitig innerlich erlebten „*herzberauschenden Situation*“ und *Verliebtheit*, ein Zustand *höchster Teilnahme*, indem sich Hans Castorp „*schon von langer Hand her*“ für Hippe „*interessierte*“ (Z 170, 174), ihn „*mit ausnehmendem Anteil betrachtete*“ (Z 170) – in erneuerten „*Empfindungen* von solcher *Lebenskraft*“, wie sie *Schopenhauers* ästhetischem Zustand gewiß nicht eignen (sollen). Noch „*verwirrt* von der Tiefe seiner Entrücktheit“ und „*Tränen in die Augen*“ bekommend, wird er sich der großen *Ähnlichkeit* von Hippe und Clawdia bewußt: „*Darum also interessiere ich mich so für sie? Oder vielleicht auch: habe ich mich darum so für ihn interessiert? Unsinn! Ein schöner Unsinn*“ (Z 174).²³

²³ Daß für Thomas Mann der ästhetische Zustand mit Nietzsche *nicht* willenlos ist, zeigt sich auch in folgendem Beziehungskomplex: Bei Joachim, immer schon „*gut körperlich gesinnt*“, ist durch Krankheit noch einmal der „*Körper* in den Vordergrund getreten und hat sich wichtig gemacht“, ja, Joachim ist durch sie nachgerade „*gänzlich zum Körper*“ gemacht worden. „*Sieh an*“, meint denn auch Hans Castorp bei der ärztlichen Untersuchung mit Blick auf seinen „*bloßen Oberleib*“, „*er ist gewachsen, wie es im Buche steht, der reine Apollo von Belvedere, bis auf die Haare*“ (Z 251). Jetzt steht „im Buche“ ja auch wirklich nichts von Haaren, und es heißt da auch im Gegenteil zur Erläuterung der rein objektiven Betrachtungsweise, dieses menschlichen Vorzugs der Aufhebung der Willensdienbarkeit der Erkenntnis vor den Tieren (bei denen der mit dem *Rumpf* ganz verwachsene „*Kopf zur Erde gerichtet*“ ist, „*wo die Objekte des Willens liegen*“), „*das Haupt des Musengottes*“, des „*Apoll von Belvedere*“, stehe „*so frei auf den Schultern, daß es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr unterthan erscheint*“ (W I 209). (Wenn Thomas Mann im Schopenhauer-Essay diese Stelle wörtlich zitiert, setzt er kurzweg „*scheint*“ für „*erscheint*“, und er betont ausdrücklich, hier beim Menschen sage „*Schopenhauer, Haupt*“ statt *Kopf*“. Wo aber nicht gerade (wie etwa Z 275 und 281 im Fall Settembrinis) Ernst und „*menschliche Leidenwürde*“ (ThM IX 570) ins

Eine gewisse Verlegenheit schließlich hinterläßt im gegebenen Zusammenhang neben Hans Castorps „seherischer Tante“, der alsbald Sterbende „als Grippe erschienen waren“ (Z 305 f., vgl. ähnlich das „Skelett“ P I 296), das Kapitel „Fragwürdigstes“ (Z 907 ff.), in dem von der vorübergehenden Materialisation des toten Joachim Ziemßen während einer okkulten Sitzung eines Kreises um den Analytiker Dr. Krokowski gehandelt ist – als Verfechter des psychosomatischen Krankheitsbildes „Idealist des Pathologischen, um nicht zu sagen: pathologischer Idealist“ (Z 909). Denn in der Tat würde oder *könnte*, sollte das da Geschilderte ernst gemeint und nicht mit Settembrini auf (dann aber kollektive, vgl. P I 318) krankhafte „Halluzinationen“ (Z 625) zurückzuführen sein, jener sämtliche bis jetzt eher rauschvoll-„schöne *Unsinn*“ in ganz anderem Lichte dastehen. (Bei Schopenhauer würde „*Hallucinationen*“, deren entferntere Ursachen als „hitzige *Fieber*“ oder auch „*Wahnsinn*“, „*bloß im Organismus*“ liegen, *nichts* irgend Reales entsprechen. Sie wären keine *Wahrnehmungen* durch das Traumorgan (P I 294). Abgesehen von anderem physisch oder psychologisch

Spiel kommen, sagt Thomas Mann *selbst* im *Zauberberg* so gut wie gar nicht „Haupt‘ statt Kopf“ – mit Ausnahme ausgerechnet bei dem „Mann der *Undeulichkeit* und des *Gefühls*“ Peeperkorn (Z 808), dem „*Schmerzmann*“ und *dionysischen* „Heidenpriester“ (Z 863), bei dem fast immer vom königlichen oder majestätischen *Haupt* die Rede ist.) Nun erfahren wir später zunächst einmal, daß Hans Castorps angesichts der *gänzlichen Verkörperlichung* seines Veters plötzlich erschreckter Blick gerade „*Mitleid* und *Sorge*“ (Z 289) zum Ausdruck brachte (das ist der Kontext jener „Leidenswürde“, denn der „Sorge“ für den Leib ist Joachim eben *nicht* „ganz entwunden“, im Gegenteil!). Und noch später lesen wir, „die griechischen Plastiker“ hätten sich auch gar „nicht viel um den Kopf“ gekümmert, „es kam ihnen auf den *Körper* an, das war vielleicht gerade das *Humanistische*“ (Z 364). (Hans Castorp, selbst übrigens nur „*auf andere Weise*“ körperlich gesinnt als Joachim (Z 251), trägt nicht umsonst als Liebesgabe das „Innenporträt“ von Clawdias krankem Oberkörper „ohne Antlitz“ (Z 485) bei sich.) *Wenn* aber dann doch noch der *Kopf* des todkranken und schließlich toten Joachim in den Blick kommt, so geht dieser Joachim zunächst, der „*Erdmann selbst*“, „*gebeugten Kopfes*“ neben Hans: Er „*gehörte der Erde*“, und er „*sah zu Boden*, als betrachtete er die Erde“ (Z 734) – „hochmenschliches Liebeserbarmen“ in Hans Castorp hervorrufend (Z 735). (An dieser Stelle läßt sich, sonst wenigstens, nicht ein Anflug von Ironie finden. Sollte das *hier* dennoch der Fall sein, so dürfte sich dahinter nur die Angst pessimistischer Humanität verstecken vor der Peinlichkeit, mit dem „schönrednerischen“ (Z 631) Humanismus Settembrinischer Prägung verwechselt oder in „wichtigtuersischen Worten“, oben mit den *Buddenbrooks* zu reden, überhaupt ausgesprochen zu werden.) Und nachdem unser armer Apollo mit jugendlich-*verschöntem* „Antlitz“ (Z 743) endgültig in die horizontale Lage über- und aus der Zeit gegangen ist, meint die fürchterliche Stöhr, in Gestalt eines ihrer vielen beziehungsreichen „Bildungsschnitzer“, angesichts seines *liegenden, schönen Kopfes* (der „aus einem edlen, aber heiklen Stoff zwischen Wachs und *Marmor* gebildet schien“, „ein *antiker* Helm hätte diesem *Haupte* wohl anstanden“), „daß an seinem Grabe“, dem Grabe eines *Helden*, „die ‚*Erotika*‘ von Beethoven gespielt werden müsse“ (Z 745). – Wenn übrigens *Nietzsche* zu Ehren von „Leib und Erde“ den Menschen lehren will, „nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern *frei ihn zu tragen*, einen *Erden-Kopf*, der der *Erde Sinn schafft*“ (FrN III 298, vgl. ThM IX 703 f. und XII 809), so spiegelt *auch dies* nicht die Thomas Mann’sche *Synthese pessimistischer Humanität* (die wie bei Schopenhauer wesentlich dennoch im *Leiden* und *Mitleiden* gründet) angemessen wider.

nicht recht Erklärbaren, erscheint Joachim aber in der *zukünftigen* Weltkriegsuniform samt Stahlhelm, „auf die man sich nicht verstand“ (Z 946.) Thomas Mann selbst schildert in *Okkulte Erlebnisse*, was ihm, in weitgehenden Parallelen zum genannten Kapitel, in einer Sitzung des damals bekannten Dr. Albert Freiherr von Schrenk-Notzing widerfahren sei (ThM X 135 ff.). Neben allerlei fliegenden Taschentüchern und sich ereignendem Schabernack hätte demnach immerhin eine Erscheinung „von der Größe und ungefähren Form eines Unterarmstumpfes mit geschlossener Hand“ (ThM X 164) vorübergehend das Licht der Welt erblickt. Und der Blitz solle ihn treffen, wenn sich nicht alles Erzählte genau so zugetragen hätte! Wie dem aber auch sei, der Schopenhauer-Anleihen in „Fragwürdigstes“ sind jedenfalls wieder einige. So taucht fast wörtlich jener *metaphysische* Nexus einer gleichsam „*unterirdischen* Verbindung“, „wie ein heimliches Spielen unterm *Tisch*“ (N 111), beim gemeinsamen Glasrücken am „Rundtisch“ in Form „eines *unterirdischen* Zusammenwirkens“ auf – hier allerdings eher psychologisch gedeutet als ein „bis zur Unreinlichkeit“ verwickeltes „Mischprodukt ganz-, halb- und unbewußter Elemente“, als Ergebnis „des geheimen Einverständnisses lichtloser Seelenschichten der Allgemeinheit“ (Z 917 f.). Oder wenn dabei von einer „*durchaus wissenden Allseele*“, von „Über-“ statt von „*Unterbewußtsein*“ gesprochen ist, weil von dort „zuweilen ein Wissen emporgeistert, das das *Bewußtseinswissen* des Individuums bei weitem übersteigt“ und das von ganz *anderen* Verbindungen weiß (Z 908 f.), so entspricht dem bei Schopenhauer „jenes räthselhafte, in unserm Innern verborgene, durch die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse nicht beschränkte und insofern *allwissende*, dagegen aber gar nicht ins gewöhnliche *Bewußtseyn* fallende, sondern für uns verschleierte Erkenntnißvermögen“ (P I 297) – von *kleineren* Anleihen hier nicht weiter zu reden. –

6. „*Liebe und Güte* sind *Mitleid*“, lesen wir in Thomas Manns Schopenhauer-Referat, nämlich „aus der Erkenntnis des ‚*Tat twam asi*‘, der Lüftung des Maja-Schleiers“ (ThM IX 554). „Der Mensch soll um der *Güte und Liebe* willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken“ (Z 686), lautet der Hans Castorp „aus Tod und Körperunzucht ahnungsvoll“ im Schnee erwachsene „Traum von *Liebe*“ (Z 994). (Jene umgekehrte Reihenfolge „*Liebe und Güte*“ findet sich 686 kurz vorher sowie ThM XI 424 und XIII 152.) Dieser im Druckbild auch hervorgehobene, lehrhafte Satz wird von Thomas Mann selbst bekanntlich einmal als der „*Ergebnissatz*“ des *Zauberberg* bezeichnet (ThM XI 423). Nun haben wir oben aber, bei der Erörterung dieses *Namens* des Romans, gesehen, daß der vorgegebene Rahmen nicht zuletzt auch des Schneetraums und das zugrundeliegende Bild aus Nietzsches *Geburt der Tragödie* stammen. Denn wie das höflich-gesittete, „*verständnis-heitere*“ *Glück* der Sonnenleute, die ja

„Sonnen- und Meereskinder“ sind (Z 679), eben „im stillen Hinblick“ auf das dahinter sich abspielende „gräßliche Blutmahl“ statthat (Z 684 f.), so waren oben bei Nietzsche gerade die „Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins“ Anlaß, darüber den verdeckenden, apollinisch-olympischen Zauberberg des Maßes und des *schönen Scheins* in Absicht auch hier auf *Lebensbejahung* zu errichten (mithin gleichfalls in sentimentalischer, nicht *naiver* Heiterkeit). Es stellt sich also ein letztes Mal die Frage, ob wir es mit einer „Vermischung“ von Schopenhauer und Nietzsche zu tun haben und worin genau diese dann besteht.

Die Diagnose einer *Leidenswelt* ist hier für Schopenhauer, Nietzsche und den *Zauberberg* wesentlich dieselbe. Auch das Rezept zur *Erlösung* scheint, sofern jeweils heroisch ein *Trotzdem* als ein *Gerade deshalb* entgegengesetzt ist, wenigstens für diesen Punkt noch ähnlich zu sein. „Aber an sich sind alle Thaten (opera operata)“, wie Schopenhauer richtig sagt, „bloß *leere Bilder*, und allein die *Gesinnung*, welche zu ihnen leitet, giebt ihnen *moralische* Bedeutsamkeit“ (W I 436). Daß wir es hier mit *dreierlei* „Trotzdem“ zu tun haben, wobei sich das Thomas Mann'sche als versöhnliche Synthese der beiden anderen verstehen will, wird nun abschließend noch zu zeigen sein. Daß dasjenige Nietzsches kein *moralisches* ist (denn das Moralische findet sich in Nietzsches Philosophie ja erst tieferliegend, etwa in ihrem erbarmungslosen *Anspruch auf Wahrhaftigkeit* nicht zuletzt in moralischen Dingen, sowie dann *allenfalls* auch so, wie wenigstens *Thomas Mann* es darin zusätzlich findet), muß hingegen nur kurz erinnert werden.

Es gibt für Thomas Mann eine ganze Reihe von Scheingegensätzen, von „äußersten Wahlfällen“, bei denen der Mensch, als der „*Herr der Gegensätze*“, „irgendwo inmitten“ stehe und bei denen sich diese *Mitte* „als das Menschliche oder Humane versöhnlich ansprechen“ lasse (Z 685, 772). Solche Gegensätze sind etwa „Tod oder Leben – Krankheit, Gesundheit – Geist und Natur“ (Z 685), Geist und Leben usw. Zu ihnen gehört damit aber auch – einer „von *Nietzsche's* Irrtümern“ – der von „Leben und *Moral*“. „Der *wahre* Gegensatz“ hingegen sei „der von Ethik und Ästhetik“, denn die „Schönheit“ (ThM IX 696), d. h. die „gewissenlose Schönheit“ etwa von Schuberts *Lindenbaum*, dem Exponenten schlechthin „einer ganzen Gefühls- und *Gesinnungswelt*“ des *Todes* als einer „Welt verbotener Liebe“ (Z 904 ff.), sei für sich im letzten menschen- und lebensunfreundlich, eben „todverbunden“ (ThM IX 696, vgl. IX 270 f. zu Platens *Tristan*). Nun müsse aber Nietzsche als „der vollkommenste und rettungsloseste *Ästhet*“ angesprochen werden, „den die Geschichte des Geistes“ kenne. Und sein „Ästhetizismus, der eine rasende Verleugnung des Geistes ... zugunsten des schönen, starken und ruchlosen Lebens“ bedeute als eine *Selbstverleugnung* eigentlich aber eines offenbar zutiefst *leidenden Lebens*, verrate eben hierin eine auf den ersten Blick nicht zu vermutende „Nachbarschaft“ von „Ästhetizismus

und *Barbarei*“ (ThM IX 706 ff.). – Wir erinnern uns an dieser Stelle an das oben zu Nietzsche-*Wehsal* gegen Ende Ausgeführte.

Sofern es für Thomas Mann also „zuletzt nur *zwei Gesinnungen*“ gibt, nämlich „die *ästhetische* und die *moralistische*“ (ThM IX 706), bleibt zu untersuchen, ob Thomas Mann, der selbst „im Zauberberge des romantischen Ästhetizismus recht lange und gründlich geweilt“ hatte (ThM XII 628), allem offiziellen Vorgeben zum Trotz vielleicht doch Ästhet geblieben ist oder ob der *Zauberberg*, „weitgehend noch ein romantisches Buch“ der „Sympathie mit dem Tode“, dennoch wirklich in seinem Ergebnissatz einen „Weg hinaus aus einer *individuellen* Schmerzenswelt“ und *ihrer* Erlösung „in eine Welt neuer sozialer und menschlicher *Moralität*“ (ThM XIII 152) bedeutet. Daß diese neue Moralität, gesetzt den letzteren Fall, dabei *doch* wieder in einer gewissen aufhebenden Synthese jenes an sich „*wahren*“ Gegensatzes „von Ethik und Ästhetik“ gründen soll, nämlich in Gestalt eines *pessimistischen Moralismus des Künstlertums*, der sich bei Schopenhauer *sowohl* als Nietzsche als etwas „sehr Zukünftiges im Bereich der *Gesinnung*“ im tiefsten finde (ThM IX 570, vgl. die „*Grundgesinnung*“ IX 712), sei hier bereits angedeutet. –

Zunächst einmal aber gibt die *Geburt der Tragödie* keinerlei Anlaß, den Gegensatz von Ethik und Ästhetik irgend in Zweifel zu ziehen. Denn ihre Grundhaltung, „daß nur als *ästhetisches* Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt“ sei, setzt sich ja „auf jede Gefahr hin gegen die moralische Ausdeutung und Bedeutsamkeit des Daseins zur Wehre“ (FrN I 14). Und *ihre* tragisch-heroische „Form der Lebensbejahung“ als ein „*Trotzdem*, dem Leiden abgewonnen“ (ThM IX 572 f.), so „wie Rosen aus dornigem Gebüsch hervorbrechen“ (FrN I 30), will denn auch mit „sittlicher Höhe“ und „erbarmungsvollen Liebesblicken“²⁴ schlechterdings nichts zu tun haben (29). So ist denn auch von *Liebe* oder *Güte* oder *Sympathie*, überhaupt diesem Schopenhauerschen „Unsinn vom Mitleide“ (FrN III 105), in einem positiven Sinne an keiner einzigen Stelle die Rede. Vielmehr liegt die Erlösung bloß „ästhetizistischer *Vereinzelung*“ (ThM XI 852), die „erlösende Vision“ der bloßen *Form des schönen Scheins*, zu der „der *einzelne*“ gedrängt wird (FrN I 33), in *Genuß* (29) und „*Freude*“ (30) und „*Lust und Selbstherrlichkeit*“ (14), die sich „wie die entzückungsreiche Vision des Märtyrers zu *seinen* Peinigungen“ verhalten (30) – in zunächst „so unerklärlicher *Heiterkeit*“ (29) allesamt Produkte einer hochverzweifelten Verdrängungs-

²⁴ Vgl. noch einmal Anm. 23 Hans Castorps „*hochmenschliches Liebeserbarmen*“ angesichts der natürlichen „Instinktscham“ des sterbenden Joachim, mit der er fremden Blicken ausweicht und die in *gegenteiliger* Hinsicht auf „gemeine Natur“ durchaus „mit Recht“ bestehe, „da ja die Schar der schwingenfrohen Vögel den kranken Genossen nicht nur nicht ehrt, sondern ihn in Wut und Verachtung mit Schnabelhieben traktiert“ (Z 735). – Es ist Thomas Mann noch nachträglich zu wünschen, daß hier *wirklich* keinerlei ironisch-ehrllicher Vorbehalt versteckt liegen möge.

leistung, die doch sehr in den Verdacht geraten, angesichts letztlich kaum verminderter *Not* menschlich mausetot und zum Gotterbarmen eiskalt bleiben zu müssen. Nur „die *Liebe* steht dem Tode entgegen, nur sie, nicht die *Vernunft*“, aber eben auch nicht bloße „*Lust*“, „ist stärker als er“ (Z 686), als „*Leiden* und Tod“ (Z 412), ist der Gedanke, „den Hans Castorp sich“ wenigstens „im Schnee erträumt“ (ThM XIII 152). Nichtsdestoweniger ist diese *Liebe* und „*Güte*“ und „*Sympathie*“ für Thomas Mann gerade „das *Kind* des Eros [zugleich des überwundenen *Todes selbst* (s. o. Z 994), MK] und der *Vernunft*“, die „*versittlichte Lust*“ (ThM XI 21) und „*geistige Sinnlichkeit*“ einer künstlerischen „Menschlichkeit jenseits von Vernunftdürre und Instinktvergottung“ (ThM IX 580).

Ob es mit dieser neuen Menschlichkeit und dem „Ergebnissatz“ im *Zauberberg* aber ernst gemeint ist, das ist eben die Frage. Denn neben den oben bereits erwähnten Parallelen zum griechischen *Zauberberg* der ästhetizistischen *Geburt der Tragödie* läßt sich zusätzlich finden (in Gestalt einer aufgegriffenen Bemerkung Kerényis), daß das „wilde Hochgebirge“, die wiederum herauschendbenebelnde Traumkulisse jenes ebenfalls vielleicht ja nur schön-illusionären Satzes (in der Tat auch wieder unter zusätzlichem *Alkoholeinfluß* erträumt), eine „*dionysische Landschaft*“ sei (ThM XI 640). Und auch die offenkundige Ähnlichkeit der alten Vettel des Blutmahls mit der „aufs Dionysische, Mänaadenhafte“ stilisierten, verzweifelt-verliebten „Frau des Potiphar“ (639), der freilich jungen, armen Eni in ihrem schließlich „leicht vettelhaften“ Liebesleib von „Hexenschönheit“ (ThM V 1158 f., vgl. 1209 die „keuchend jauchzende Thyrusschwingerin“), läßt sich durchaus in diese Richtung deuten. Außerdem machen theoretische Äußerungen des Ironikers Thomas Mann von einem intendierten unfrivol-skeptischen „*Nililismus der Menschenfreundlichkeit*“ (ThM XII 624), zu dem dann gesagt werden muß, daß seine Ironie *nicht* „als ein nihilistisch-unterhaltsames Ausweichen vor Kampf und Menschenpflicht zu begreifen“ (ThM XII 800), daß sie „*nicht ohne Herzlichkeit*“ sei, vielmehr „mit *unverbindlicher Herzlichkeit* zwischen den Gegensätzen *spiele*“ (ThM IX 170 f.), je aufs neue immerhin stützen und grübeln. Schließlich findet sich im *Zauberberg* eine ganze Reihe von Passagen, in denen anstelle „des Schön-Menschlichen, wovon unsere Besten träumten“ (ThM XI 852), anstelle derjenigen „*Form*“ also, die „nur aus *Liebe und Güte*“ sein soll (Z 686), eher eine „*fein galante*“ (Z 685), *bloße (leere) Form* gemeint sein könnte oder jedenfalls eine solche mit einem ganz *anderen* menschlichen „*Interesse*“. So bringt Hans Castorp einmal mit „dem Interesse am Menschen“ die „*Idee der Form, der schönen Form*“, in Verbindung. Das bringe „so etwas Nobles und *Überflüssiges* in die Sache und außerdem so etwas von Gefühl und ... Höflichkeit, – das Interesse wird dadurch beinahe schon zu etwas wie einem galanten Anliegen“ (Z 362 f., Punkte im Text). Wenn aber nach der Natur genannten „*Gefühls*“ und des „galanten Anliegens“ gefragt

ist, so wird durch den Kontext das menschliche Interesse an der *Form* eher schon als ein Interesse an Clawdia Chauchats *Formen* entlarvt – in der Tat dann aber auch ein *genuiner Bestandteil* der neu ins Auge gefaßten Humanität.

Aber diese letztere Stelle markiert ohnehin bloß eine frühe Etappe in Hans Castorps hermetischer Steigerung, und überhaupt unterscheidet sich das erlösende *Trotzdem* des *Zauberberg* – erst hier *in Wahrheit* ein *Gerade weil*, nämlich das der „*feinen* und recht galanten *Folgerung*“ der Sonnenleute (Z 685) – grundlegend von demjenigen des frühen Nietzscheschen Ästhetizismus. Denn eben „im stillen *Hinblicke*“ auf das gräßliche Blutmahl (Z 685);²⁵ „aus Tod und Körpernuzucht“ (Z 994); aus dem *Wissen* um „*Leiden und Tod*“ (Z 412), und zwar wohlgemerkt wesentlich schopenhauerisch gerade auch aus der „*Erkenntnis* des *fremden Leidens*“ (W I 444), resultierend in einer ehrerbietigen Gesinnung und alles durchwaltenden „*Sinnesbindung*“ (Z 680); aus *Achtung* zwar vor dem Tod und bewahrter Frömmigkeit im *Herzen*, nicht aber in verbotener *Liebe* zu ihm als einer *selbständigen geistigen Macht*: aus all diesem erwächst der *sympathievoll-bejahende Traum* von *Liebe und Güte und Menschen- und Lebensfreundlichkeit*, der im *hypothetischen Imperativ* des „*Ergebnissatzes*“ seinerseits wieder den Grund abgibt. Es erwächst *nicht* im Gegenteil aus einem halb bewußten *Wegehen* vor Tod und Leiden eine bloß *illusionäre Welt* menschlich letztlich kalten (im Grunde aber wohl nur verzweifelten) *schönen Scheins*, die sich mit-samt ihrer „*Heiterkeit*“ und „*Freude*“ von der obigen *verständigen Heiterkeit* der Sonnenleute und ihrer „*Herzensfreude*“ (Z 684) wesentlich unterscheidet. Denn in *dieser Heiterkeit* und *dieser menschlichen Form* spricht sich „*undüsterer Ernst, verständige Frömmigkeit*“ (Z 680) aus, *nicht* bloßes *Spiel*.

Freilich unterscheidet sich das Thomas Mann'sche Konzept von *Liebe und Güte*, als des Schopenhauerschen *Mitleids*, hierin doch wesentlich von dem bei diesem damit Gemeinten und dazu Gesagten, indem der *Eros* ausdrücklich *aufgenommen* ist. (Oben war von einem *Kind* des Eros und der Vernunft die Rede, und das erträumte „*sonnig-gesittete Glück*“ ist etwas, das Hans Castorp in ei-

²⁵ Im vierten *Joseph* ist es Jung-Pharao, der Hanno Buddenbrook des alten Ägyptenlandes, der beklagt: „ach, wieviel mehr ging' es auf der Welt nach *Liebe und Güte*, wär' nicht der Glaube ans Untere und an die Fresserin mit den malmenden Zähnen“ (ThM V 451, vgl. 449). Gott-Pharao „ist aber bloß ein arm, lieb Ding“ (1821), das ihre Veranlassung, die tragische Fruchtbarkeit und Notwendigkeit des Segens auch *von unten*, nicht sehen will. Thomas Manns *Ideal* – „des Lebens *Sorgenkinder*“ sind „*seine besten Kinder*“ – ist dasjenige einer „*Lebens- und Menschenfreundlichkeit der Form, die vom Tode weiß*“ (ThM XI 371), nämlich „*obgleich*“ (Z 410) und „*obwohl*“ sie „vom Tode weiß“ (ThM XI 368) und, in einem, *eben weil* sie davon weiß: „*Beruhet nicht alle Liebe zum Menschen auf der sympathievollen, brüderlich-mitbeteiligten Erkenntnis ... seiner fast hoffnungslos schwierigen Situation? ... man liebt den Menschen, weil er es schwer hat – und weil man selbst einer ist*“ (ThM IX 81). Wie man sieht, ist Thomas Manns *Trotzdem*, das aber dabei die *Sinnlichkeit* (den „*Willen*“ in der *Liebe*) nicht vermeint haben und überhaupt als ein *Eben weil* das *Leben bejahen* will, in der maßgeblichen *Gesinnung* letztlich wohl näher an demjenigen Schopenhauers als an dem Nietzscheschen.

nem „rührt“ und zugleich „ganz verliebt macht“ (Z 680.) Wenn für Schopenhauer alle wahre, „reine Liebe“ (caritas) Mitleid ist und dieses, die „eigentliche Güte der Gesinnung“, als die einzig „reine, d. h. uneigennützig“e Liebe gegen Andere“, dagegen der Eros als bloße „Selbstsucht“ zu gelten hat (W I 443 f.), so wollen Hans Castorp und der Erzähler von einer überhaupt wesentlich „bipolarisch“ erlebten Schopenhauerschen Welt (ThM IX 574 f.) gerade auch in diesem Punkt nichts wissen. Denn in der *Moral*, meint Hans Castorp einmal auf Clawdias Vorwurf des Egoismus, sei es „im ganzen, wie es in der *Liebe*“ sei: „Da gibt es egoistische Hingabe und hingebenden Egoismus“. Das gehöre alles ins Gebiet der Settembrini-Naphtaschen „großen Konfusion“, kurz, das könne man ja gar nicht „genau und sicher wissen“ (Z 824 f.). Der Erzähler geht kurz darauf sogar noch weiter, indem er „es zwar analytisch, aber ... im höchsten Grade linksch‘ und geradezu lebensunfreundlich“ findet, „in Dingen der Liebe zwischen Frommem und Leidenschaftlichem ‚reinlich‘ zu unterscheiden.“ Und überhaupt könne die Liebe „nicht unkörperlich sein in der äußersten Frömmigkeit und nicht unfremd in der äußersten Fleischlichkeit“, sie sei „immer sie selbst, als verschlagene Lebensfreundlichkeit wie als höchste Passion“, sei „die Sympathie mit dem Organischen, das rührend wollüstige Umsfängen des zur Verwesung Bestimmten“. „Charitas“ sei „gewiß noch in der bewunderungsvollsten oder wütendsten Leidenschaft“ (Z 831 f.).

„Analytisch“ und konsequent und richtig *gedacht* oder nicht: Es sind Stellen wie diese, die, was jedenfalls uns betrifft, letztlich doch immer wieder außer Zweifel setzen, daß es Thomas Mann auch im *Zauberberg* mit seinem „Ergebnissatz“ über „Liebe und Güte“ und mit seiner pessimistischen Humanität und „Menschenfreundlichkeit“ – ansonsten theoretisch und politisch ja ohnehin nachdrücklich vertreten – wirklich ernst gewesen sein dürfte. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß er uns an dieser Stelle eine letzte kleine intellektuelle Bosheit, ein ironisch-schelmisches Augenzwinkern vielleicht, noch aufgespart hat. Denn bei Schopenhauer finden sich W I 437 ff. zwar häufig die Begriffe „Liebe“ und „Güte“, aber in die Formel „*Liebe und Güte*“ verbunden stammt dies aus Nietzsches *Morgenröte*, wo ein Aphorismus lautet wie folgt (und welche Liebe hier mit der *ersten* „Liebe“ gemeint ist, liegt auf der Hand): „Damit Liebe als Liebe gespürt werde. – Wir haben nötig, gegen uns redlich zu sein und uns sehr gut zu kennen, um gegen andre jene menschenfreundliche Verstellung üben zu können, die *Liebe und Güte* genannt wird“ (FrN II 1200). Ein „Schalk“ und „Schlingel“ dieser Hans Castorp (Z 787), ein Schalk und Schlingel aber auch Thomas Mann. Und ein wenig gilt, was er einmal über Nietzsches „tiefste Ironie“ sagt, daß nämlich, wer ihm glaube, „verloren“ sei und daß jedenfalls „das Verständnis des schlichteren Lesers“ an ihr scheitern müsse (ThM IX 708), natürlich immer auch für ihn selbst. Sollte man aber glauben, daß am Ende sogar

jene *Verkehrung der Reihenfolge* in „*Güte und Liebe*“ ausgerechnet im „Ergebnissatz“ des *Zauberberg selbst*, während ansonsten immer (in theoretischen Äußerungen sowohl als anderen Romanen) von „Liebe und Güte“ die Rede ist, andeuten solle, hier sei überhaupt etwas „verkehrt“? Ist Thomas Mann Faustus, der im letzten doch nicht lieben kann? *Wir* jedenfalls wollen und können das alles nicht glauben.

Die Notwendigkeit einer *Synthese* aber zwischen Schopenhauer und Nietzsche, die im Grunde in beider *Künstlertum* je bereits vollzogen sei, sieht Thomas Mann in der Hauptsache aus der Perspektive von *Geist und Leben* oder *Geist und Natur*. Nietzsche nämlich habe sich in seinem apollinischen Ästhetizismus, zumal dann vollends in seiner *dionysisch-direkten* Bejahung selbst des *Schrecklichsten*, ganz „auf die Seite des *Lebens*“ geschlagen (ThM IX 579); er habe aber „nie gesagt“, weshalb überhaupt das „Leben über alles“ zu setzen sei (694). (Oben war einmal von einer zu korrigierenden Überkompensation die Rede.) Im Menschen aber kämen „doch irgendwie“, Nietzsche zum Trotz, „Natur und Leben über sich selbst hinaus“ und verlören ihre Unschuld, indem sie „*Geist*“ bekämen, von dessen (schwächerer) Seite her, oder der der „*Moral*, wenn man will“, hier auch ersichtlich eine „Korrektur“ vonnöten sei im Sinne einer „Rekonstitution der menschlichen Vernunft auf neuer Grundlage“ (710). In Wahrheit ließen sich solche Elemente bei Nietzsche selbst, der sich durchaus „gefallen lassen“ müsse, „ein Humanist genannt zu werden“ (711), auch finden, und im *Zauberberg* ist Nietzsche bekanntlich ja der „beste Sohn“ todverbundener Romantik, der als „Held“ gestorben sei, „auf den Lippen das neue Wort der Liebe, das er noch nicht zu sprechen wußte“ (Z 907). *Schopenhauer* auf der anderen Seite habe in seiner „bipolarischen“ Weltansicht ein genau *umgekehrtes* feindliches Verhältnis von „Trieb und Geist, Leidenschaft und Erkenntnis, ‚Wille‘ und ‚Vorstellung“ konstatiert. „Wie“, so meint jedenfalls *Thomas Mann*, wenn auch er „ihre *Einheit* in seinem *Künstlertum*, seinem Genie gefunden, wenn er verstanden hätte, daß Genie durchaus nicht stillgestellte Sinnlichkeit und ausgehängter Wille, – Kunst nicht spirituelle Objektivität bedeutet, sondern daß sie die produktive und leberhöhende Vereinigung und Wechseldurchdringung der beiden Sphären ist, – bezaubernder, als jede für sich, Geschlecht oder Geist, je sein kann?“ (ThM IX 574 f.)

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Versuch über Wagner. In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann. Bd. 13. Frankfurt a. M. 1971. S. 7-148.
 Frizen, Werner: *Zaubertrank der Metaphysik*. Frankfurt a. M., Bern, Cirencester 1980.
 Joseph, Erkm: *Nietzsche im „Zauberberg“*. Frankfurt a. M. 1996.

- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff. (Nachdruck)
- Koopmann, Helmut: Thomas Mann und Schopenhauer. In: *Thomas Mann und die Tradition*. Hrsg. von Peter Pütz. Frankfurt a. M. 1971. S. 180-200.
- Kristiansen, Borge: *Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Metaphysik*. 2. Aufl. Bonn 1986.
- Kugelstadt, Manfred: *Synthetische Reflexion. Zur Stellung einer nach Kategorien reflektierenden Urteilskraft in Kants theoretischer Philosophie*. Berlin, New York 1998.
- Kurzke, Hermann: Wie konservativ ist *Der Zauberberg*? In: *Gedenkschrift für Thomas Mann 1875-1975*. Hrsg. von Rolf Wiecker. Kopenhagen 1975. S. 137-158.
- Kurzke, Hermann: *Thomas Mann. Epoche – Werk – Wirkung*. 2. Aufl. München 1991.
- Mann, Thomas: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1974.
- Nietzsche, Friedrich: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Karl Schlechta. München, Wien 1980.
- Pütz, Peter: Thomas Mann und Nietzsche. In: *Thomas Mann und die Tradition*. Hrsg. von Peter Pütz. Frankfurt a. M. 1971. S. 225-249.
- Pütz, Peter: *Kunst und Künstlerexistenz bei Nietzsche und Thomas Mann. Zum Problem des Ästhetischen Perspektivismus in der Moderne*. 2. Aufl. Bonn 1975.
- Scharfschwerdt, Jürgen: *Thomas Mann und der deutsche Bildungsroman*. Mainz 1967.
- Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 4. Aufl. Mannheim 1988.

Politische Distanz. Zur Schopenhauer-Rezeption Thomas Manns in den Jahren der Emigration

Von Julia Schöll (Bamberg)

Am 4. Januar 1943 verzeichnet Thomas Mann in Pacific Palisades/Kalifornien in seinem Tagebuch den Abschluß seines alttestamentarischen Epos *Joseph und seine Brüder*. Tags darauf schreibt er an Agnes Meyer, seine wichtigste Briefpartnerin im amerikanischen Exil:

So ist es also getan und möge dastehen als ein Monument der Beharrlichkeit und des Durchhaltens, denn dergleichen sehe ich viel eher darin, als etwa ein Monument der Kunst und des Gedankens. Der Auffassung, daß die Kunst nur eine ethische Erfüllung meines Lebens sei, habe ich schon in den ‚Betrachtungen‘ Ausdruck gegeben und sehe mein Werk noch heute ganz vorwiegend unter diesem Gesichtspunkt. Es ist eine Lebensangelegenheit.¹

Sein Werk als die Erfüllung eines ethischen Auftrages, das Ästhetische als moralische Pflicht zu betrachten, ist ein Gedanke, den Thomas Mann in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* aus dem Jahr 1918 tatsächlich bereits geäußert hatte:

In Wahrheit ist die ‚Kunst‘ nur ein Mittel, mein Leben ethisch zu erfüllen. Mein ‚Werk‘ [...] ist nicht Produkt, Sinn und Zweck einer asketisch-orgiastischen Verneinung des Lebens, sondern eine ethische Äußerungsform meines Lebens selbst: dafür spricht schon mein autobiographischer Hang, der ethischen Ursprungs ist [...].²

Thomas Mann beruft sich 1943 auf die Kontinuität seines Denkens, dennoch sind die Unterschiede zwischen den Äußerungen von 1918 und 1943 im Hinblick auf das Verständnis dieses ethischen Auftrags sowie das künstlerische Selbstverständnis gravierend. Einem schwärmerischen Verständnis der Philosophie Schopenhauers als „asketisch-orgiastische Verneinung des Lebens“ erteilt

¹ Thomas Mann/Agnes E. Meyer: *Briefwechsel 1937–1955*. Hg. von Hans Rudolf Veget, Frankfurt/Main 1992, S. 450f.

² Thomas Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, in: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Bd. XII, Frankfurt/Main 1990, S. 105. Die Werke Thomas Manns werden im Folgenden unter Angabe der Bandzahl und mit der Sigle GW (*Gesammelte Werke*) nach dieser Ausgabe zitiert, die auf die Ausgabe der *Gesammelten Werke* von 1960 zurückgeht.