

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)

HERAUSGEGEBEN
VON
MATTHIAS KOSSLER
DIETER BIRNBACHER
HEINZ GERD INGENKAMP

VERLAG KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN
WÜRZBURG

- 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.

Thomas Mann bereits in den *Betrachtungen* eine Absage, nicht aber Schopenhauers „moralistisch[m] Pessimismus“ also solchem, dem sich Mann vielmehr explizit anschließt.³ Die ethische Grundhaltung, auf die sich Thomas Mann 1918 bezieht, ist die der bürgerlichen Dekadenz: „Ethik, Bürgerlichkeit, Verfall: das gehört zusammen, das ist eins.“⁴

Der Exilant von 1943 hat sich, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, weit von diesen Vorstellungen der *Betrachtungen* entfernt. Auch für ihn ist das Werk noch ein ethischer Auftrag, den er auf die eigene Person bezieht, nach wie vor ist ihm ein „autobiographischer Hang“ eigen: Die Begriffe „Beharrlichkeit“ und „Durchhalten“ aus dem Brief an Agnes Meyer bezieht Thomas Mann durchaus auf die eigene Existenz in der Emigration. Doch ist diese Lebenssituation des Exils eine ganz andere als die des Autors der *Betrachtungen*, des ‚Décadent‘ und Bürgers des alten Kaiserreichs, des Kritikers politischer „Zivilisationsliteratur“ und nationalistischen Befürworters des Ersten Weltkrieges. „Beharren“ und „durchhalten“ muß erst der aus der Heimat Vertriebene, und er muß nicht nur seine persönliche Existenz sichern, sondern auch seine künstlerische und politische Integrität wahren, indem er sein dichterisches Werk als ein bewußtes Gegenkonzept zur nationalsozialistischen Ideologie konzipiert, was sich anhand des *Joseph* anschaulich machen läßt. Das eigene Schreiben tatsächlich als Antwort auf eine moralische Herausforderung zu begreifen, ist – so die Ausgangsthese dieses Beitrags – nicht von Beginn an eine der Voraussetzung des Werks Thomas Manns, sondern das Ergebnis eines Lernprozesses, den der Autor in den Jahren des Exils durchläuft und der unter anderem auch sein Verhältnis zu Schopenhauer entscheidend verändern wird. Die ethische Herausforderung, als die er sein Werk betrachtet, versteht er nun dezidiert als eine politische. Diese Entwicklung läßt sich sowohl im künstlerischen wie im essayistischen Werk nachweisen. Sie soll zunächst anhand Thomas Manns vierbändigem Exilepos *Joseph und seine Brüder* und im Anschluß am Schopenhauer-Essays aus dem Jahr 1938 nachvollzogen werden.

I. *Joseph und seine Brüder* – ein Roman geht ins Exil

Die Schopenhauer-Rezeption reicht zurück bis in die früheste Schaffenszeit

³ Siehe u.a. Thomas Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, GW XII, S. 106.

⁴ Ebd.

Thomas Manns⁵, wovon die frühen Erzählungen⁶ und das berühmte Schopenhauer-Kapitel der *Buddenbrooks* (1900)⁷ zeugen, wobei es sich weniger um ein philosophisches als vielmehr um ein ästhetisches Erlebnis handelt. Von der überwältigenden Erfahrung der ersten Schopenhauer-Lektüre berichtet Thomas Mann rückblickend in den *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Auffallend ist, daß er sich hier gerade jenes schwärmerischen Duktus bedient, von dem er sich wenige Seiten später, wie das obige Zitat zeigt, zu distanzieren sucht.⁸ Das Lektüreerlebnis erweist sich als so einschneidend, daß Thomas Mann – ebenso wie im Fall der Nietzsche- und Wagner-Rezeption – die gedankliche Nähe zu Schopenhauer zeit seines Lebens pflegen und erhalten wird.⁹ Doch ebenso wie die Liebe zu Nietzsche und Wagner, den anderen beiden Größen des „Dreigestirn[s] ewig verbundener Geister“¹⁰, ist die Passion für Schopenhauer eine ambivalente, die sich mit den Jahren erheblich verändert. In der Zeit der späten Weimarer Republik und des Exils, der Entstehungszeit von *Joseph und seine Brüder*, hat das philosophische System Schopenhauers seine Anziehungskraft für Thomas Mann keineswegs eingebüßt. Doch gewinnt mit der eigenen Politisierung im Exil auch die

⁵ Børge Kristiansen geht von einer ersten Schopenhauer-Lektüre Thomas Manns in den Jahren 1895/96 aus (Børge Kristiansen: *Thomas Mann und die Philosophie*, in: *Thomas-Mann-Handbuch*, Hg. von Helmut Koopmann, Stuttgart 1995, S. 259-283, hier S. 276).

⁶ So sind unter anderem die Erzählungen *Gefallen* (1894), *Enttäuschung* (1897), *Der Tod* (1897), *Der kleine Herr Friedemann* (1897), *Tristan* (1903) und auch der *Tod in Venedig* (1912) mehr als deutlich von der Schopenhauer-Lektüre geprägt.

⁷ Es handelt sich um das fünfte Kapitel des zehnten Teils des Romans, in dem Senator Thomas Buddenbrook *Die Welt als Wille und Vorstellung* liest, wobei der Titel nicht explizit genannt wird (Thomas Mann: *Buddenbrooks*, GW I, S. 654). Das Kapitel läutet den endgültigen Niedergang der Kaufmannsfamilie ein.

⁸ Die Schopenhauer-Lektüre wird in den *Betrachtungen* zudem in unmittelbarem Zusammenhang mit dem eigenen Schaffen gestellt: „Das kleine, hochgelegene Vorstadtzimmer schwebt mir vor Augen, worin ich, es sind sechzehn Jahre, tagelang hingestreckt auf ein sonderbar geformtes Langfauteuil oder Kanapee, ‚Die Welt als Wille und Vorstellung‘ las. Einsam-unregelmäßige, welt- und todsüchtige Jugend – wie sie den Zaubertrank dieser Metaphysik schlürfte, deren tiefstes Wesen Erotik ist und in der ich die geistige Quelle der Tristan-Musik erkannte! So liest man nur einmal. Das kommt nicht wieder. Und welch ein Glück, daß ich ein Erlebnis wie dieses nicht in mich zu verschließen brauchte, daß eine schöne Möglichkeit, davon zu zeugen, dafür zu danken, sofort sich darbot, dichterische Unterkunft unmittelbar dafür bereit war! Denn zwei Schritte von meinem Kanapee lag aufgeschlagen das unmöglich und unpraktisch anschwellende Manuskript [der *Buddenbrooks*; J.S.] [...], welches eben bis zu dem Punkte gediehen war, daß es galt, Thomas Buddenbrook zu Tode zu bringen.“ (Thomas Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, GW XII, S. 72) Zur Schopenhauer-Rezeption im Bezug auf die *Buddenbrooks* siehe u.a. aus jüngerer Zeit: Werner Hickel: „Freund Hain“, die erotische Süßigkeit des Nirwanas. Thomas Manns Rezeption der Erlösungsthematik zwischen Schopenhauer, Nietzsche und Wagner, Hamburg 1997, S. 68ff. sowie Edo Reents: *Zu Thomas Manns Schopenhauer-Rezeption*, Würzburg 1998, S. 147ff.

⁹ Ein umfangreicher Forschungsbericht zur Schopenhauer-Rezeption Thomas Manns findet sich bei Edo Reents: *Zu Thomas Manns Schopenhauer-Rezeption*, Würzburg 1998, S. 343ff.

¹⁰ Thomas Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, GW XII, S. 79.

Auseinandersetzung Thomas Manns mit Schopenhauer zunehmend eine politische Dimension, wie die Deutung von *Joseph und seine Brüder* als politischer Exilroman zeigen soll.

Nach Vorstudien 1925¹¹ beginnt Thomas Mann die Arbeit an dem vierbändigen Romanwerk im Juni 1926 in München, wo er die ersten zwei Bände abschließt.¹² In diesen ersten beiden Teilen des Romans schildert Thomas Mann den kulturellen Kontext, in dem sich das Individuum Joseph entwickelt und bewegt. Der Patriarchengeschichte, die hier von Abraham über Isaak bis Jaakob nachvollzogen wird, stellt Thomas Mann einen ausführlichen Exkurs voran, „Vorspiel“ betitelt, in dem er nichts Geringeres unternimmt, als die Ur-Tiefen der Menschheitsgeschichte auszuloten. Gerade dieses „Vorspiel“, so ist wiederholt dargelegt worden¹³, zeigt Thomas Manns gedankliche Nähe zu Schopenhauers Philosophie.

Nachdem im ersten Band (*Die Geschichten Jaakobs*) der kulturelle Rahmen abgesteckt wurde, in dem sich Joseph bewegt, konzentriert sich der zweite Band (*Der junge Joseph*) auf die Jugend des eigentlichen Helden. Josephs Aufwachsen im Schoß der Familie wird als das Leben eines jungen unbeschwertem Ästheten und Ästhetizisten geschildert. Joseph erscheint zum einen als charmanter Beau, als eine Künstlernatur, deren verschmitzte Leichtigkeit an die Helden der Picaresken und den Felix Krull gemahnt. Doch zum anderen ist Joseph auch Intellektueller, allerdings nutzt er seine ungewöhnlichen geistigen Fähigkeiten nur, um sich gegenüber dem Vater und den Brüdern ins rechte Licht zu rücken und seinen Anspruch auf die Nachfolge des Vaters als Segensträger effektiv zu inszenieren. Erst am Ende des zweiten Bandes, mit dem Sturz in den Brunnen, die „Grube“, wie es bei Thomas Mann heißt, also der Bestrafung der jugendlichen Selbstgefälligkeit durch die neidischen Brüder und den anschließenden Verkauf als Sklave, erwacht Joseph erstmals aus seinen narzisstischen Träumen.

Die beiden ersten Bände des Romans *Joseph und seine Brüder* erscheinen 1933 und 1934 im Verlag S. Fischer in Berlin, obwohl sich ihr Autor seit Anfang des Jahres 1933 im Exil befindet. Die Arbeit an beiden Bänden ist abgeschlossen, als Thomas Mann sich aufgrund nachdrücklicher Warnungen im Frühjahr 1933

¹¹ Die ursprüngliche Idee geht auf eine Anregung zurück, die Thomas Mann offenbar schon im Mai 1922 durch eine Ausstellung des Malers Hermann Ebers und dessen Lithographie-Serie zur biblischen Josephsgeschichte bekommen hat (zur Entstehungsgeschichte siehe Bernd-Jürgen Fischer: *Handbuch zu Thomas Manns ‚Josephsromanen‘*, Tübingen/Basel 2002, S. 36f.; speziell zur Anregung durch Ebers: ebd., S. 194f.).

¹² Die Tatsache, daß Thomas Manns Tagebücher aus der Zeit der Konzeption des *Joseph* nicht erhalten sind, erschwert eine genaue Datierung. Bernd-Jürgen Fischer setzt den Beginn der tatsächlichen Schreibarbeit Mitte Juni 1926 an (Bernd-Jürgen Fischer: *Handbuch zu Thomas Manns ‚Josephsromanen‘*, Tübingen/Basel 2002, S. 43).

¹³ Siehe Fußnote 27.

entschließt, von einer Lesereise durch verschiedene europäische Städte mit anschließendem Urlaubsaufenthalt im schweizerischen Arosa nicht nach Deutschland zurückzukehren.

Den dritten Band (*Joseph in Ägypten*) hat Thomas Mann soeben begonnen, als er die Heimat verläßt. Nach der Unterbrechung durch die Reise und einer kurzen Phase der Stagnation nimmt er die Arbeit noch im März 1933 in der Schweiz wieder auf. Dieser dritte Band schildert Josephs Ankunft und Leben als Sklave in Ägypten – parallel mit seinem Autor findet er sich in einer Exilsituation wieder – sowie seinen unaufhaltsamen Aufstieg im Hause seines Sklavenherren Potiphar. Die Karriere, die der Exilant Joseph in Ägypten durchläuft, ist härter erarbeitet als die Erfolge, die der junge Held in seiner Heimat verbuchen konnte und die er allein seinem intellektuellen Charme, seiner Schönheit und der Leichtigkeit seines Seins verdankte. Im Exil muß Joseph durch die Qualität seiner Arbeit überzeugen und erstmals auch auf die Gefühle seiner Mitmenschen Rücksicht nehmen, um voranzukommen. Einen nicht geringen Teil von *Joseph in Ägypten* widmet Thomas Mann der Geschichte von Mut-em-enet, die das Alte Testament nur als „Potiphars Weib“ kennt. Er schildert die Leidenschaft der Herrin für einen fremden Sklaven, eine Liebe, die sich über drei Jahre hinweg entwickelt und für den keuschen Joseph mit einem zweiten Grubensturz endet, nachdem ihn Mut-em-enet der versuchten Vergewaltigung bezichtigt hat. Doch wie die erste, so wird auch diese zweite „Grube“ nur der Ausgangspunkt eines weiteren Aufstiegs: Joseph, so wird am Ende des dritten Bandes deutlich, wird dem königlichen Gefängnis überstellt werden und damit in den unmittelbaren Machtbereich des Pharaos vordringen.

Thomas Mann beendet *Joseph in Ägypten* im August 1936, der Band erscheint im Oktober des gleichen Jahres im mittlerweile exilierten S. Fischer Verlag in Wien. Es folgt eine mehrjährige Unterbrechung der Beschäftigung mit dem Joseph-Material, die Mann neben zahlreichen politischen Publikationen vor allem dem Roman *Lotte in Weimar* widmet. Nach mehreren Amerikareisen übersiedelt Mann 1938 aus der Schweiz endgültig in die USA, wo er sich zunächst in Princeton, später in Kalifornien niederläßt. Erst im August 1940 nimmt er den Joseph-Stoff wieder auf und beginnt mit der Niederschrift des vierten und letzten Teils (*Joseph, der Ernährer*), den er im Januar 1943 abschließt. Dieser vierte Band schildert Josephs Aufstieg in Ägypten zum zweiten Mann im Staate nach Pharaos und sein Reifen zu einer politisch verantwortlichen Tätigkeit als Wirtschaftsminister. Joseph, so suggeriert bereits der Titel, wird zum „Ernährer“ eines ganzen Volkes sowie der ägyptischen Vasallenstaaten. *Joseph, der Ernährer* erscheint im Dezember 1943 im S. Fischer Verlag, der seinen Exil-Sitz mittlerweile nach Stockholm verlegen mußte.

Die Arbeit an *Joseph und seine Brüder* umfaßt eine Spanne von sechzehn Jahren¹⁴ – ein Zeitraum, in dem der Autor das Land und den Wohnort mehrfach wechselt, in dem seine Lebensumstände sich grundsätzlich wandeln und in Frage gestellt werden, eine Zeit, die zehn Jahre des Exils einschließt, in denen sich Thomas Manns Haltung zu Deutschland, seine politischen Positionen und seine Rolle in der Öffentlichkeit grundsätzlich wandeln. 1922 hatte sich Thomas Mann mit seiner Rede *Von deutscher Republik* öffentlich zur Weimarer Demokratie und zum aufgeklärten Deutschland bekannt.¹⁵ Es war eine Vernunftentscheidung – ‚nur‘ eine Vernunftentscheidung, wie oft betont wurde, ein rein rationaler Akt, nicht ein Lebenskonzept, keine das Private wie das Öffentliche umfassende demokratische Grundhaltung wie im Fall Heinrich Manns. Doch für den Bourgeois und Dekadenzautor Thomas Mann, für den Romantiker und Schopenhauer-Leser, für den Befürworter des Ersten Weltkrieges und Autor der *Betrachtungen eines Unpolitischen* war das Bekenntnis zur Demokratie und zur Weimarer Republik bereits ein größtmöglicher Schritt. Der Tragweite und Folgen dieser Entscheidung für die Demokratie war sich Thomas Mann bewußt, wie etwa das später hinzugefügte Vorwort zur Rede *Von deutscher Republik* deutlich macht.¹⁶ Thomas Mann ist bereit, sein politisches Verhältnis zur Welt neu zu definieren – unabhängig davon, ob sein bisheriger Selbstentwurf dazu paßt oder nicht. Thomas Manns Bekenntnis zur Demokratie ist das Produkt einer Vernunftentscheidung, die über eine auf Mitleid gegründete Ethik, wie sie Thomas Mann von Schopenhauer kannte, hinausgeht. Sie basiert auf der Einsicht in zeitgeschichtliche Notwendigkeiten und bedeutet auf politischer Ebene eine erste Distanzierung von Schopenhauer.

Im Exil wird diese Entscheidung und demokratische Wende – die Thomas Mann selbst nie als eine Umkehr, vielmehr als eine logische Entwicklung empfunden hat¹⁷ – schließlich untermauert und gefestigt: die Vernunftentscheidung

¹⁴ „Sechzehn Jahre“ betitelt Thomas Mann auch seine Einleitung zur amerikanischen Übersetzung des *Joseph* (GW XI, S. 669).

¹⁵ Thomas Mann formuliert seine politische Forderung in dieser Rede explizit und deutlich: „Mein Vorsatz ist, ich sage es offen heraus, euch, sofern das nötig ist, für die Republik zu gewinnen und für das, was Demokratie genannt wird und was ich Humanität nenne [...]“ (Thomas Mann: *Von deutscher Republik*, in: GW XI, S. 819)

¹⁶ Thomas Mann: *Von deutscher Republik*. Vorwort, GW XI, S. 809-811.

¹⁷ Davon zeugt schon das bereits erwähnte Vorwort zur Rede *Von deutscher Republik*, in dem Mann auf den Vorwurf der „Überläuferei“ und des Bruchs mit seiner „geistig-politischen Vergangenheit“ antwortet: „Daß eine Sinnesänderung, ein Gesinnungswechsel überraschender, verwirrender und selbst frivoler Art vorliege, schien fast allgemeine Meinung. Sie irrt, diese allgemeine Meinung, – die Versicherung [...] bitte ich hier noch einmal abgeben zu dürfen. Ich weiß von keiner Sinnesänderung. Ich habe vielleicht meine Gedanken geändert, – nicht meinen Sinn. Aber Gedanken, möge das auch sophistisch klingen, sind immer nur Mittel zum Zweck, Werkzeug im Dienst eines Sinnes, und gar dem Künstler wird es viel leichter, als unbewegliche Meinungswächter wissen können, sich anders

wird zur Überzeugung und zum neuen Selbstkonzept.¹⁸ Zwar übt Thomas Mann im Exil zunächst äußerste politische Zurückhaltung und verweigert der Öffentlichkeit drei Jahre lang die klare Stellungnahme gegen den Nationalsozialismus, die in den Tagebüchern und privaten Briefen der Jahre 1933 bis 1935 bereits deutlich formuliert wird.¹⁹ Thomas Mann lernt in diesen frühen Exil-Jahren endgültig, Deutschland mit politischer Distanz zu betrachten. Die Position des Ausgestoßenen, die die deutschen Machthaber für ihn vorgesehen haben, verwandelt er in die Position eines Besonderen, eines Erwählten. Was er mit dem Bekenntnis zur Weimarer Republik begonnen hatte, wird nun in die Tat umgesetzt. Thomas Mann entwirft für sich eine neue öffentliche Rolle: die des Sprechers des Exils, des Repräsentanten eines anderen, besseren Deutschland, der sein Deutschtum als einen geistigen Gegenpol zur Ideologie des Dritten Reiches versteht. Er beginnt in diesen Jahren allmählich die politische Verantwortung zu begreifen, die mit der exponierten öffentlichen Position und der Popularität seiner Person verbunden sind, und übernimmt seinen Teil an sozialer Verantwortung für die Gemeinschaft der Exilierten. Am Ende dieses Lernprozesses steht ein weiteres politisches Bekenntnis Thomas Manns: Im Januar 1936 greift er mit einem offenen Brief an die *Neue Zürcher Zeitung* in eine Debatte ein, die sich ursprünglich um seinen Verleger Bermann Fischer und um die deutschen Exilautoren drehte. Nach anfänglichem Zögern publiziert Thomas Mann schließlich eine Stellungnahme, die als sein erstes öffentliches Bekenntnis gegen das Dritte Reich und für die Emigration gewertet werden kann und den Ausgangspunkt seiner umfangreichen politischen Tätigkeit im Exil bildet.²⁰ Im Folgenden sei nun ein genauerer Blick auf den Zusammenhang zwischen dieser politischen Entscheidung und dem wichtigsten dichterischen Werk des Exils, *Joseph und seine Brüder*, geworfen sowie auf den Kontext mit der Schopenhauer-Rezeption, wie sie vor allem der große Schopenhauer-Essay von 1938 verdeutlicht.

denken, anders sprechen zu lassen als vordem, wenn es gilt, einen bleibenden Sinn in veränderter Zeit zu behaupten.“ (Thomas Mann: *Von deutscher Republik*. Vorwort, GW XI, S. 809).

¹⁸ Siehe hierzu ausführlich meine Dissertation *Joseph im Exil*, die 2004 im Verlag Königshausen & Neumann/Würzburg erscheint.

¹⁹ Die Gründe für Thomas Manns anfängliches Schweigen im Exil sind in der Forschung vielfach diskutiert worden. Børge Kristiansen stellt dabei das Schweigen Manns im Exil in einen expliziten Zusammenhang mit dem Einfluß des Schopenhauerschen „Geschichtsfatalismus“ (Børge Kristiansen: *Schopenhauersche Weltsicht und totalitäre Humanität im Werke Thomas Manns*, in: *Schopenhauer Jahrbuch*, 71. Band (1990), S. 97-123, hier S. 97f.).

²⁰ Hermann Kurzke stellt in seiner Biographie fest, kein Autor habe im Exil eine nur annähernd so umfangreiche publizistische Tätigkeit entfaltet wie Thomas Mann (Hermann Kurzke: *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk*, München 1999, S. 445).

II. Die Welt als Wille – Israels kultureller Kontext

Der Josephsroman ist in ganz spezieller Weise Teil und Spiegel der politisch-sozialen Entwicklung Thomas Manns, handelt es sich hier doch um den besonderen Fall, daß ein nicht als solcher intendierter und unter anderen Umständen begonnener Text zu einem Exiltext wird. Zwar steht der grobe Plan für den Roman bereits fest, bevor Thomas Mann die Arbeit daran beginnt, also lange vor den Jahren der Emigration.²¹ Der Roman ist ursprünglich intendiert als eine umfassende Menschheits-, Religions- und Kulturgeschichte. „Um was es mir geht,“ schreibt Thomas Mann 1928 über seinen Roman, „das ist das Wesen des Mythos [...]“²² – daran wird die Tatsache des Exils nichts ändern. Was sich jedoch wandelt, ist Thomas Manns Blick auf diese mythische Welt und auf das Individuum, das sich in ihr bewegt. In dieser Hinsicht lassen sich zwischen den ersten beiden, noch in Deutschland entstandenen Teilen und den beiden Exil-Bänden auffallende Veränderungen feststellen. Auch Band III, geschrieben in den ersten Exiljahren in der Schweiz, und Band IV, der Jahre später in den USA entsteht, lassen sich aus dieser Perspektive noch einmal differenzieren.

Die ersten beiden Teile des Romans sind von ihrer Anlage her als Einheit zu betrachten. In ihnen wird – auf fiktiver Ebene – der kulturelle Kontext des Volkes Israel und seiner Geschichte entworfen, in der das Verhältnis des Ich zur Welt im Wortsinne „in Ordnung“ ist, denn es handelt sich um ein sozial, kulturell und geschlechtlich streng geordnetes und hierarchisiertes Sozialgefüge, in dem jedes Mitglied seinen angestammten Platz einnimmt. Das Volk Israel lebt in einem konsequent dualistisch aufgebauten System, das Thomas Mann deutlich in Anlehnung an Schopenhauers binäres Weltverständnis konstruiert.²³ Das hebräische Volk – als Thomas Manns fiktive Konstruktion – entwirft seine kollektive Identität vornehmlich über die Abgrenzung gegenüber anderen. In dem dualistischen System, das auf diese Weise konstituiert wird, stehen sich eine Reihe von Gegensatzpaaren gegenüber: Der Kultur der Stadt mit ihren in den Augen der Israeliten unsittlichen Götzendiensten und Baalskulten steht das Hirtenvolk

²¹ Zudem sind die Grundzüge des Handlungsverlaufes durch die biblische Vorlage fixiert.

²² Thomas Mann: Ein Wort zuvor: Mein Joseph und seine Brüder, GW XI, S. 626.

²³ Darüber hinaus ist Johann Jakob Bachofens dualistische Theorie von Vaterwelt und Mutterwelt als wichtige Quelle zu nennen. Siehe hierzu ausführlich Willy R. Berger: Die mythologischen Motive in Thomas Manns Roman „Joseph und seine Brüder“, Köln 1971; Helmut Koopmann: Vaterrecht und Mutterrecht. Thomas Manns Auseinandersetzung mit Bachofen und Baeumler als Wegbereiter des Faschismus, in: *Text & Kontext*, 8. Jg., Nr. 2 (1980), S. 266-283; ferner Eckhard Heftrich: Matriarchat und Patriarchat. Bachofen im Joseph-Roman, in: *Thomas Mann Jahrbuch*, Bd. 6 (1993), S. 205-221; Elisabeth Galvan: Zur Bachofen-Rezeption in Thomas Manns „Joseph“-Roman, Frankfurt/Main 1996; sowie Jelka Keiler: Geschlechterproblematik und Androgynie in Thomas Manns *Joseph-Romanen*, Frankfurt am Main 1999, S. 143-167.

Israel gegenüber, das mit seiner nomadischen Lebensform in den Spuren des Ur-Vaters Abraham wandelt, der sich aufmachte, um den Grenzen und Mauern der Stadt sowie deren mächtigen Göttern zu entkommen und den einen, wahren Gott zu suchen.²⁴ Der dekadenten Stadtkultur mit ihrem naiven Polytheismus steht der – aus theologischer Perspektive – aufgeklärte Monotheismus der hebräischen Patriarchen gegenüber, der Sittenlosigkeit der Städter der strenge Moralkodex Israels, dem auch weibliche Gottheiten einschließenden Kult die patriarchalische Theologie des einen Gottvaters.

Doch die Grenze dualistischer Trennung und Distinktion verläuft auch innerhalb des keineswegs homogenen Volkes Israel selbst: Teile der Familie – speziell die Nachfahren Kains, Ismael und Esau, fungieren in dieser Hinsicht als Gegenpole zu ihren Brüdern Isaak und Jakob – sind sesshafte Ackerbauern geworden und stehen in der mythologischen Logik des Romans somit im Zeichen der Sonne, während die Kernfamilie um den jeweiligen Segensträger weiterhin als nomadisches Hirtenvolk lebt und dem wandernden Gestirn des Mondes zugeordnet ist. Auch die Geschlechterkonstrukte innerhalb des Clans sind kompromißlos binär strukturiert: Die dem jeweiligen Geschlecht zukommenden Rollen sind streng geregelt, Weiblichkeit und Männlichkeit bilden – im Gegensatz zur städtischen Kultur mit ihrer Vermischung der Geschlechter – ein deutlich geschiedenes Gegensatzpaar. Die Frauen der Familie, die an den theologischen Debatten der Männern nicht teilhaben, neigen immer noch zum althergebrachten Aberglauben.²⁵ Sie stehen in der Logik Johann Jakob Bachofens²⁶ für die dunkle Seite der Mutterwelt und für die Dominanz der Geschlechtlichkeit schlechthin – im Anschluß an Schopenhauer verkörpern sie das Prinzip der Welt als Wille. Die männliche Seite hingegen wird der lichten und aufgeklärten Vaterwelt zugeordnet, in welcher der Intellekt zumindest bemüht ist, ein Gegengewicht zu Wille und Geschlecht zu bilden.

Die kulturelle Welt der ersten beiden Bände, *Die Geschichten Jakobs* und *Der junge Joseph*, funktioniert konsequent nach dem dualistischen Gegensatz von Geist und Leben (Thomas Mann), Vorstellung und Wille (Schopenhauer), Vaterwelt und Mutterwelt (Bachofen), Ich und Es (Freud). Das Volk Israel hat sich eine Welt geschaffen, die Schopenhauer nicht klarer hätte strukturieren können: Es ist eine Welt, die um die absolute Macht des Willens und des Triebes, um den Hang der Menschen zum mütterlichen Urdunkel weiß. Das ganze

²⁴ „[...] da mit zweifelnder Seele nicht gut stillsitzen ist, so hatte er sich eben in Bewegung gesetzt.“ (Thomas Mann: *Die Geschichten Jakobs*, GW IV, S. 12)

²⁵ Josephs Mutter Rahel etwa ist „im geheimen Herzen noch götzendienerisch“, wie der Erzähler anmerkt. Sie versucht ihre mangelnde Fruchtbarkeit mit einer Alraune auszugleichen und stiehlt später, beim heimliche Aufbruch vom väterlichen Hof, die traditionellen Schutzgötter ihres Vaters (Thomas Mann: *Die Geschichten Jakobs*, GW IV, S. 324ff. und 358ff.).

²⁶ Siehe Fußnote 23.

Ideengebäude der monotheistischen Religion Israels mit den strikten Sittengesetzen und Lebensregeln, mit seinen religiösen Ritualen und mythischen Mustern wird im Roman als ein Versuch präsentiert, der Realität die Idealität, dem Willen die Form gegenüberzustellen, die dessen Übermacht zumindest so weit kontrolliert, daß die Welt überschaubar bleibt und die Ordnung der Gesellschaft gesichert ist. Der Primat des Willens als solches wird dadurch nur bestätigt. Gerade das aufgeklärte Bewußtsein, etwa in Form des Bewußtseins der Sünde und der Scham, veranschaulicht seine Dominanz und bestätigt damit die Schopenhauersche Weltsicht – wenn auch bereits mit skeptischem Unterton.²⁷

Joseph ist Teil dieser deutlich geschiedenen Welt, wie bereits die Eingangsszene verdeutlicht: Die nächtliche Kulisse, in welcher der schöne Jüngling zum ersten Mal präsentiert wird, ist gekennzeichnet durch das intensive Mondlicht, das sie beleuchtet. Der Schein des Mondes, mild und gleichzeitig klar, wirft ein besonderes Licht auf Joseph am Brunnen, in dem die Dinge „schimmernd ver-spinnen und höchst genau zugleich“²⁸ erscheinen. Der Mond steht im mythologischen Zeichenrepertoire des Romans für die intellektuelle Aufklärtheit der Geisteswelt, zugleich jedoch auch – als wanderndes Gestirn – für die Verbindung zwischen Geist und Leben, für körperliche wie geistige Androgynie und somit für die Möglichkeit, die Kluft zwischen Wille und Intellekt zu überbrücken.²⁹

Somit verweist schon das Setting der ersten Romanszene auf die Rolle, die Joseph in den ersten beiden Bänden spielen wird: Seine Vorstellungswelt ist von den Gegensätzen geprägt und impliziert zugleich die Möglichkeit der Synthese, indem sie rationales Wissen und geistige Klarheit mit Androgynie und mythologischer Zweideutigkeit vereint. Doch wird diese potentielle Verbindung der

²⁷ Bereits das „Vorspiel“ kennzeichnet den Menschen selbst als eine Art Sündenfall. So formuliert es Hermann Kurzke, der den entsprechenden philosophischen Passus des „Vorspiels“, den „Roman der Seele“, als „schopenhauerisierte Version der Sündenfall-Mythe“ betrachtet: „Abstrahiert man diese immer noch etwas mythologisch, als Gründungslegende formulierte Philosophie weiter, so findet man den Menschen definiert als ein Wesen von zerreißender, von tragischer Widersprüchlichkeit. Er ist ein Sündenfall.“ (Hermann Kurzke: Die Hunde im Souterrain. Die Philosophie der Erotik in Thomas Manns Roman *Joseph und seine Brüder*. In: Härle, Gerhard (Hg.): „Heimsuchung und süßes Gift“. *Erotik und Poetik bei Thomas Mann*, Frankfurt/Main 1992, S. 126-138, hier S. 128) Im Gegensatz zu Kurzke, der das metaphysische Weltbild Schopenhauers im „Vorspiel“ als noch uneingeschränkt wirksam erachtet, interpretiert Dierk Wolters dieses bereits als „[...] eine kritische Auseinandersetzung des Romantikers Thomas Mann mit seiner romantischen Herkunft und mit den Möglichkeiten und Grenzen der pessimistischen Philosophie von Arthur Schopenhauer.“ (Dierk Wolters: Zwischen Metaphysik und Politik. Thomas Manns Roman *Joseph und seine Brüder* in seiner Zeit, Tübingen 1998, S. 13) Auch Børge Kristiansen betrachtet den „Roman der Seele“ als Ausdruck „offenkundige[n] Unbehagen[s] an Schopenhauer“ (Børge Kristiansen: Ägypten als symbolischer Raum der geistigen Problematik Thomas Manns, in: *Thomas Mann Jahrbuch*, Bd. 6 (1993), S. 9-36, hier S. 12).

²⁸ Thomas Mann: Die Geschichten Jaakobs, GW IV, S. 59.

²⁹ Siehe u.a. ebd., S. 80.

dualistischen Gegensätze in den ersten beiden Bänden nur angedeutet, über ein Spielen mit seiner Affinität gegenüber beiden Welten gelangt Joseph noch nicht hinaus. Zwar besteht ein wesentlicher Aspekt der Figur Josephs darin, das schematische Weltbild seiner Familie, das auf der Übernahme bereits vordefinierter mythischer Rollen und deren Erfüllung im hergebrachten Sinne beruht, zu erweitern. Auch er folgt einer mythischen Rolle, doch entspricht diese nicht einem vorgefertigten Schema. Er stilisiert sich bewußt als der Segensträger und Nachfolger des Vaters in der Patriarchenreihe, doch greift er dabei nicht nur auf die bekannten Muster zurück, sondern benutzt die mythologischen Erlöserfiguren des babylonischen Tammuz, des griechischen Adonis und der christlichen Jesusgestalt, um seinen Anspruch zu untermauern. Sein In-Spuren-Gehen ist bewußte Inszenierung, sein Weltbild ist kein mythisches, sondern ein mythologisches. Er verfügt über das nötige Bewußtsein für diese Inszenierung, die ihn gegenüber den konkurrierenden Brüdern in Vorteil setzen soll, und kann sich daher auch in Schuld verstricken. Der Begriff der Sünde setzt Bewußtsein voraus – „nicht im Wollen, sondern im Wollen mit Erkenntnis liegt die Schuld“, schreibt Schopenhauer.³⁰ Nur unter dieser Voraussetzung kann Joseph in den ersten beiden Bänden schuldig werden an seiner Umwelt: Er müßte es besser wissen und folgt doch nur den eigenen egoistischen Zielen.

Denn Joseph bleibt in diesen beiden Bänden trotz seiner Geistesgaben verfangen in narzißtischer Selbstliebe. Wie sein Vater träumt er große verheißungsvolle Träume, doch während es sich bei Jaakobs Träumen eher um die Projektionen realistischer Bedürfnisse des Clans auf die Ebene göttlicher Vorsehung handelt – er träumt sehr lebenspraktisch von den Aufgaben seiner Rolle als Familienoberhaupt –, drehen sich Josephs Träume selbstverliebt um das eigene Ego. Seine Träume nehmen die Rolle der Erlösergestalt vorweg, für die Joseph, so wird sich später herausstellen, nicht vorgesehen ist. Als Träumer narzißtischer und letztendlich realitätsferner Träume bleibt Josephs Leben eine Illusion, Teil der Maja. Und obwohl ihn der Sturz in den Brunnen nachdenklich stimmt, kommt Joseph noch mit diesem Lebensgefühl nach Ägypten, wo er einem der Nomaden, die ihn als Sklaven verkaufen werden, die Schopenhauersche Welt der Vorstellung erläutert:

Aber siehe, die Welt hat viele Mitten, eine für jedes Wesen, und um ein jedes liegt sie in eigenem Kreise. Du stehst nur eine halbe Elle von mir, aber ein Weltkreis

³⁰ WW I, S. 230. Die *Welt als Wille und Vorstellung* wird hier und im Folgenden mit der Sigle WW unter Angabe der Bandzahl zitiert nach der Ausgabe: Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt/Main 1986.

liegt um dich her, deren [sic] Mitte nicht ich bin, sondern du bist's. Ich aber bin die Mitte von meinem.³¹

Das Subjekt ist Träger der Welt, und überschneidet sich Josephs „Weltkreis“ auch mit dem seiner Mitmenschen, so sind die anderen zu Beginn des dritten Bandes doch immer noch bloße Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner egoistischen Willenserfüllung.

So weit ist die Arbeit am Anfang des dritten Romanbandes, *Joseph in Ägypten*, fortgeschritten, als Thomas Mann sie unterbricht und im Februar 1933 die Lesereise antritt, von der er nicht nach Deutschland zurückkehren wird.

III. Exilland Ägypten

Zu Beginn des dritten Bandes zeigt Josephs ästhetisch-mythologischer Selbstentwurf noch seine Wirkung, fällt es ihm doch leicht, die Mächtigen seiner Umgebung auf sich aufmerksam zu machen. Er gewinnt zunächst das Vertrauen des Hausverwalters Mont-kaw, was wiederum die Voraussetzung wird für die nächste zu erklimmende Stufe, die Bekanntschaft mit dem Hausherrn Potiphar. Zwar verfolgt Joseph mit seinem Aufstiegswillen nach wie vor egoistische Ziele, doch wird sein Lebenskonzept von Thomas Mann nun um zwei wesentliche Aspekte erweitert, die als Korrektive des Willens wirken und nach wie vor im Einklang mit Schopenhauers Weltbild stehen: Mitleid und asketischer Verzicht.

Auch im Exil ist Joseph ein Außenseiter, aber nicht mehr im elitären Sinne eines Erwählten wie zuhause im familiären Kontext, sondern zunächst im Sinne eines Fremden, dessen kulturelle Herkunft von den Ägyptern als minderwertig und unzivilisiert betrachtet wird. Josephs Selbstliebe erfährt im Exil eine heilsame Ent-Täuschung, die Raum schafft für die Wahrnehmung der Nöte und Bedürfnisse anderer und für die Empfindung von Mitleid. Exemplarisch hierfür steht seine Anteilnahme am Sterben des Hausvorstehers Mont-kaw, den Joseph durch eine schwere Krankheit bis zum Ende begleitet.³² Noch ficht dieses neu erworbene Mitleid jedoch nicht Josephs feste Überzeugung an, Mont-kaw folge mit seinem Sterben nur einem göttlichen Plan, der Joseph als seinen Nachfolger als Verwalter des Hauses vorsieht und auf diesem Wege seine Karriere beschleunigen wird: „denn dieses war offenbar eine Veranstaltung zu seines und seines Wachstums Gunsten und der arme Mont-kaw ein Opfer der Pläne Gottes: er

³¹ Thomas Mann: *Joseph in Ägypten*, GW V, S. 671.

³² Siehe hierzu besonders das Kapitel „Bericht von Mont-kaws bescheidenem Sterben“ in Thomas Mann: *Joseph in Ägypten*, GW V, S. 975ff.

ward aus dem Weg geräumt, das war klar und deutlich [...].“³³ Noch dreht sich die Welt um Joseph als Mitte – eine Vorstellung, von der sich Joseph erst im vierten Band endgültig lösen wird.

Das zweite Novum in Josephs Leben, das als Korrektiv des Primats des Willens wirkt, ist der Gedanke der Askese und des Verzichts. Mut-em-enet, seine Herrin und Gattin Potiphars, die ihn zum Objekt ihrer Begierde erwählt, wird im dritten Band zur personifizierten Versuchung durch den Willen stilisiert, der sich Joseph hier erstmals erfolgreich entgegenstellt. Zwar bricht sich auch hier seine Selbstverliebtheit noch einmal Bahn, wenn Joseph nicht sofort ablehnend auf Mut-em-enets Begehren reagiert, sondern zunächst die Aufmerksamkeit der Herrin genießt und mit der Gefahr spielt. Als er sich schließlich vor die Entscheidung gestellt sieht, verzichtet er jedoch auf die bloße Triebbefriedigung – zum Teil aufgrund seiner egoistischen Karrierepläne, vor allem aber aus Einsicht. Joseph übt seinen Verzicht „im Namen des Vaters“³⁴, denn seine Entsagung bedeutet auch eine bewußte Entscheidung für die Welt der Ratio und der Aufklärung, welche die Basis seiner Askese bildet.³⁵ Am Ende des dritten Bandes landet Joseph zwar erneut in der „Grube“, aber Thomas Mann hat ihn zu diesem Zeitpunkt bereits eindeutig auf die sichere Seite der Vaterwelt gestellt. Diese klare Entscheidung ist die Voraussetzung für die Rolle, die Joseph im vierten Band spielen wird: die des Vermittlers zwischen den dualistisch entgegengesetzten Welten. Das Ende von *Joseph in Ägypten* steht für eine Entscheidung gegen den Irrationalismus, gegen die Herrschaft des Freudschen Es, gegen die Hingabe an die Welt des Willens und stellt somit auch ein politisches Bekenntnis Thomas Manns dar.³⁶ Es ist dies die Schnittstelle, an welcher der Roman endgültig zum politischen Exilroman wird.³⁷

Bewegte sich Thomas Mann im dritten Teil des Romans noch weitgehend in den dualistischen Bahnen der *Welt als Wille und Vorstellung*, so distanziert er sich nun von Schopenhauers Weltbild. Die aufklärerische Position, die Joseph am

³³ Ebd., S. 987.

³⁴ Ebd., S. 1256f.

³⁵ Zwar wird Joseph im vierten Band schließlich eine Ehe eingehen, dann jedoch wird es eine ‚ordentliche‘ Ehe im bürgerlichen Sinne sein, die keinerlei Ähnlichkeit mit der leidenschaftlichen mütterlichen Versuchung durch Mut-em-enet hat.

³⁶ Das politische Bekenntnis im fiktionalen Werk wird schließlich von der Realität überholt: Als Thomas Mann im August 1936 den dritten Band von *Joseph und seine Brüder* abschließt, ist sein öffentliches Bekenntnis zum Exil vom Jahresbeginn 1936 bereits Legende.

³⁷ Es folgt das Zwischenspiel des Romans *Lotte in Weimar*, den Thomas Mann in dieser Hinsicht ähnlich konstruiert wie den Josephsroman. Auch hier wird der zentrale Held, die fiktive Goethe-Gestalt, fest auf Seiten des Geistes und der aufklärerischen Erkenntnis verwurzelt, um ihn von dieser sicheren rationalen Position aus zum Vermittler zwischen den Welten zu machen. Siehe hierzu auch Julia Schöll: *Geschlecht und Politik in Thomas Manns Exilroman Lotte in Weimar*, in: dies. (Hg.): *Gender – Exil – Schreiben*, Würzburg 2002, S. 165-182.

Ende des dritten Bandes und noch deutlicher im vierten Band, *Joseph, der Ernährere*, einnimmt, ist keine Chimäre, keine Illusion des Intellekts, sondern eine bewußte Abwendung von Schopenhauers fatalistischem Pessimismus. Joseph, der „Träumer von Träumen“, wie ihn die Brüder nannten, wird nun erwachsen und emanzipiert sich im Verlauf dieses Prozesses auch von Schopenhauers radikalem Entweder-oder. Er läßt die jugendliche Selbstverliebtheit endgültig hinter sich und übernimmt politische Verantwortung, indem er der Wirtschafts- und Ernährungsminister Pharaos wird und in dieser Funktion Ägypten, die Vasallenstaaten und schließlich auch das Volk Israel über die im Traum prophezeiten sieben mageren Jahre und vor der Hungersnot rettet. Thomas Manns fiktive Gestalt bleibt nicht beim Mitleid stehen und wählt auch nicht den einzigen von Schopenhauer angebotenen Weg, den der Heiligkeit und völligen Askese, sondern beschreitet einen Weg der Tat, der über Schopenhauers Ethik hinausgeht: Nicht dessen Konzept des individuellen Handelns aus Mitleid, das auf metaphysischer Einsicht in die Einheit des Willens beruht, ist die Basis für Josephs Politik, sondern die Einsicht in die Bedürfnisse des gesellschaftlichen Kollektivs, die auf politisch-rationalem Pragmatismus fußt. Joseph wird im vierten Band – parallel zur Entwicklung seines Autors – zum handelnden Politiker.

Thomas Mann sucht immer deutlicher einen Weg der Vermittlung zwischen den dualistischen Gegensätzen. Seinen Joseph stilisiert er in *Joseph, der Ernährere* zu einer Hermesfigur: Nicht mehr die Gestalt des Erlösers, sondern die Rolle des Boten zwischen den Welten ist nun das mythologische Vorbild, nicht mehr die geistliche, sondern die weltliche Funktion des Heilsbringers steht im Vordergrund.³⁸ Joseph wird zum Vermittler zwischen Pharao und seinem Volk, dem geistig elitären Monotheismus, den Echnaton mit seinem Atön-Kult entwickelt, und dem bodenständigen Götterglauben des Volkes.³⁹ Er vermittelt zwischen oben und unten, Geist und Leben, zwischen Pharaos Bedürfnis nach geistiger Klarheit und den lebenspraktischen, existentiellen Bedürfnissen der hungernden Bevölkerung. Sein Mittlertum ist ein politisches, versucht Joseph doch auch, sein

³⁸ Den Brüdern wird er beim Wiedersehen seine neue Rolle als die eines „Volkswirtes“ beschreiben: „Er [Gott; J.S.] hat mich vor euch hergesandt, euch zum Ernährere, – und hat eine schöne Errettung veranstaltet, daß ich Israel speise mitsamt den Fremden in Hungersnot. Das ist eine zwar leiblich wichtige, aber ganz einfache, praktische Sache und ist weiter kein Hosiannah dabei. Denn euer Bruder ist kein Gottesheld und kein Bote geistlichen Heils, sondern ist nur ein Volkswirt, und daß sich eure Garben neigten vor meiner im Traum, wovon ich euch schwatzte, und sich die Sterne verbeugten, das wollte so übertrieben Großes nicht heißen, sondern nur, daß Vater und Brüder mir Dank wissen würden für leibliche Wohltat. Denn für Brot sagt man ‚Recht schönen Dank‘ und nicht ‚Hosiannah‘.“ (Thomas Mann: *Joseph, der Ernährere*, GW V, S. 1682f.)

³⁹ Das theologische Konzept des Pharaos stellt das bipolare Gegenstück zum lust-, körper- und zeugungsbetonten Volksglauben dar, befaßt es sich doch bevorzugt mit geistigen, „unkörperliche[n] Wirklichkeiten“ und deutet selbst den Zeugungsakt schließlich als männlich-unstofflichen, körper- und mutterlosen Akt (Thomas Mann: *Joseph, der Ernährere*, GW V, S. 1384).

Verständnis für Pharaos ätherische und weltfremde Theologie mit der pragmatischen Staatsräson zu verbinden, die von der Mutter Pharaos vertreten wird und unabdingbar ist für das Überleben des Volkes. Als politischer Hermes vermittelt Joseph auch zwischen Ägyptens konservativen Feudalherren und dem modernen Staatsmodell des Hofes, zwischen den realpolitischen Gegebenheiten und den idealistischen Vorstellung einer moderneren Regierungsform. Als das Volk Israel schließlich aus der alten Heimat nach Ägypten übersiedelt, wird Joseph, der bereits Assimilierte, zudem zum Mittler zwischen der heimischen und der ägyptischen Kultur, zwischen der geschichts- und geschichtenträchtigen Tradition der Hebräer und der ebenso fortschrittlichen wie spätzeitlich-dekadenten Lebenswelt Ägyptens.⁴⁰

An die Stelle von Josephs überheblichen Träumen von der göttlichen Erwähltheit tritt im vierten Band des Romans nicht Askese oder Heiligkeit, sondern schlichte Bescheidenheit, die Beschränkung auf seine weltliche Rolle. Wenn er sich also nun an Schopenhauer anlehnt, dann eher an dessen Pragmatik: Das bloße Wollen und Können, schreibt Schopenhauer über den „erworbenen Charakter“, sei nicht ausreichend für das menschliche Streben nach einem erfolgreichen Leben, „[...] sondern ein Mensch muß auch *wissen*, was er will, und *wissen*, was er kann: erst so wird er Charakter zeigen, und erst dann kann er etwas Rechtes vollbringen.“⁴¹ Joseph ist am Ende des vierten Bandes zu dieser Erkenntnis gelangt, er weiß sehr genau, wer er ist und was er kann. Er hat erkannt, daß er seine ungewöhnliche Begabung für die politische Praxis nutzen muß. Zugleich hat er gelernt, das zu wollen, was er vermag und was in seinen Kräften liegt, nämlich eine durch und durch irdische Rolle zu spielen.⁴² Zwar geht mit dieser Selbsterkenntnis Bescheidenheit einher, doch führt sie Joseph nicht in die Resignation. Sein Weg ist es nicht mehr, dem Primat des Willens durch ästhetisches Spiel, Mitleid oder Askese zu trotzen, vielmehr sein Wissen um die beiden Welten und sein Mittlertum praktisch und zum Nutzen aller einzusetzen. Aus Mitleid wird nun Politik, aus Ästhetik wird Ethik.

Das politische System, das Joseph in Ägypten kreiert, ist das eines „Sozialismus von oben“. Thomas Mann führt einen erfolgreichen Versuch vor, Gerech-

⁴⁰ Siehe hierzu ausführlich das Kapitel zu *Joseph, der Ernährere* in meiner Dissertation (siehe Fußnote 18).

⁴¹ So Schopenhauer im § 55 des vierten Buches der *Welt als Wille und Vorstellung* (WW I, S. 418).

⁴² „Seine Rolle und Aufgabe im Plan war die des in die große Welt versetzten Bewahrers, Ernährers und Erretters der Seinen [...], und alles spricht dafür, daß er sich dieses Auftrages bewußt war, ihn jedenfalls im Gefühl hatte und seine weltlich-verfremdete Lebensform nicht als die eines Ausgestoßenen, sondern eben nur als eines zu bestimmten Zwecken Abgesonderten verstand [...]“ (Thomas Mann: *Joseph, der Ernährere*, GW V, S. 1516).

tigkeit von oben, gleichsam diktatorisch zu verwirklichen.⁴³ Einer Demokratie von unten steht er skeptisch gegenüber – das hat er nach wie vor mit Schopenhauer gemein.⁴⁴ Nach der Erfahrung der Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland traut er „dem Volk“ weniger denn je zu, vernünftige Entscheidungen zu fällen.⁴⁵ Daraus ließe sich folgern, Thomas Mann bewahre am Ende doch seine alte Affinität zu Schopenhauers Politik- und Demokratie-Skepsis. Daß dies nicht zutrifft, möchte ich nun in meiner abschließenden Betrachtung der Romanbände sowie der theoretischen Auseinandersetzung Thomas Manns mit Schopenhauer im Exil zeigen.

IV. Mittlertum als politische Emanzipation

Ein zentrales Problem, das der vierte Band von *Joseph und seinen Brüdern* der Forschung aufgibt, ist die Frage, inwiefern sich Thomas Mann auch hier weiterhin in den Bahnen des Schopenhauerschen Weltbildes bewegt oder ob er sich – zumindest auf politischer Ebene – deutlich von diesem distanziert. Ist Josephs ausgleichendes Mittlertum in *Joseph, der Ernährer* nicht schlicht ein Märchen, ein idealistischer, aber weltfremder Traum und stellt somit gerade eine Abwendung von der Geschichte dar, wie etwa Hans Wißkirchen annimmt,⁴⁶ oder handelt es

⁴³ Børge Kristiansen weist darauf hin, daß Thomas Manns Konzept einer „militanten Demokratie“ Teil der politischen Diskurse seiner Zeit sei (Børge Kristiansen: Schopenhauersche Weltsicht und totalitäre Humanität im Werke Thomas Manns, in: *Schopenhauer Jahrbuch*, 71. Band (1990), S. 97-123, hier S. 111).

⁴⁴ Siehe hierzu etwa Børge Kristiansen: Ägypten als symbolischer Raum der geistigen Problematik Thomas Manns, in: *Thomas Mann Jahrbuch*, Band 6 (1993), S. 9-36, hier S. 34ff.

⁴⁵ Zwar scheinen Mann und Schopenhauer einig darin, den „Herrschenden“ mehr Vertrauen entgegenzubringen als den „Beherrschten“, wie es Herfried Münkler formuliert, der eine präzise Analyse von Schopenhauers politischem Denken im zeithistorischen Kontext liefert (Herfried Münkler: Ein janusköpfiger Konservatismus. Arthur Schopenhauers politische Ideen, in: Volker Spierling (Hg.): *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beiträge zu seiner Aktualität*, München 1987, S. 217-237, hier S. 219). Während jedoch Schopenhauers politischer Pessimismus durch die Erfahrung von 1848 verschärft wird (ebd., S. 221), also dezidiert anti-demokratisch ausgerichtet ist, fußt Manns Skeptizismus im Exil auf der Erfahrung von 1933, dem Versagen eben der Demokratie, an die er geglaubt hatte.

⁴⁶ Wißkirchen vertritt die These, der Roman sei lediglich als eine „utopische Fluchtstätte“ konzipiert (Hans Wißkirchen: *Zeitgeschichte im Roman. Zu Thomas Manns Zauberberg und Doktor Faustus*, Bern 1986, S. 159). Auch Børge Kristiansen deutet die ‚Lösung‘ im Roman als letztendlich utopisch und ahistorisch: „Indem [...] Thomas Mann in der *Joseph*-Tetralogie die Welt [...] als eine heile und gänzlich mit sich ausgesöhnte Welt darstellt, werden die *Joseph*-Romane auch von den disharmonischen und dissonanten geschichtlichen und existentiellen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts abgehoben.“ (Børge Kristiansen: Ägypten als symbolischer Raum der geistigen Problematik Thomas Manns, in: *Thomas Mann Jahrbuch*, Band 6 (1993), S. 9-36, hier S. 26) Beiden hat überzeugend Dierk Wolters widersprochen, indem er die zeitgeschichtliche Aktualität des Romans vor dem Hintergrund von

sich bei Josephs politischer Karriere um eine wirkliche Entwicklung und einen überzeugenden Reifeprozess? Findet Thomas Mann in *Joseph und seine Brüder* eine politische Lösung für das Problem, mit dem er sich selbst seit seiner Entscheidung für die Weimarer Republik, vor allem aber seit 1933 konfrontiert sieht, nämlich die Diskrepanz zwischen Ich und Welt, zwischen Individuum und Geschichte, Ästhetik und Politik, Künstlertum und Leben erfolgreich zu überbrücken?

Bis zum *Zauberberg* – bei diesem ist erstmals Skepsis angebracht, wie unter anderem die Auseinandersetzung zwischen Børge Kristiansen und Helmut Koopmann zeigt⁴⁷ – bewegen sich Thomas Manns Figuren deutlich in den Spuren, die das ekstatische Schopenhauer-Lektüreerlebnis hinterlassen hatte, korrigiert und ergänzt durch Nietzsche. Spätestens mit dem Bekenntnis zur Republik muss Thomas Mann jedoch seine Position als unpolitischer Schopenhauerianer überdenken. Er tut dies zunächst, als Konsequenz seiner Vernunftentscheidung, auf theoretischer Ebene in Reden und Essays, in der *Deutschen Ansprache* von 1930 etwa oder in der *Rede vor Arbeitern in Wien* 1932, während im künstlerischen Werk, wie sich an den ersten beiden Bänden des *Joseph* zeigen läßt, die Veränderung noch nicht in aller Deutlichkeit wirksam wird. Zwar kann das „Vorspiel“ des ersten Bandes auch als eine ironische Kritik an Schopenhauer gelesen werden⁴⁸, doch weder die Grundkonstellation der ersten beiden Romane noch die Konzeption der Josephsfigur selbst weichen grundlegend von dem gedanklichen System Schopenhauers ab. Erst mit dem dritten Band und der Migration ins Exil wird Josephs Lage ernst. Seinem selbstgefälligen Spielen – das trotz aller Intellektualität nur dem Willen folgte – werden Grenzen gesetzt. Konfrontiert mit der ersten ernstzunehmenden Verführung durch die Welt des Willens, muß Joseph gleichsam politisch Farbe bekennen. Da er den klassischen Schopenhauerschen Weg der Entsagung und Askese wählt, könnte auch dies noch in Einklang mit dem traditionellen Weltbild Manns gedeutet werden, würde nicht durch den vierten Band deutlich werden, dass diese Askese bereits den Ansatz einer politischen Lösung in sich birgt. Nur vor dem Hintergrund der Vernunftentscheidung, den Anfechtungen durch den Willen nicht nachzugeben,

Thomas Manns Schopenhauer-Rezeption herausgearbeitet hat (Dierk Wolters: *Zwischen Metaphysik und Politik. Thomas Manns Roman „Joseph und seine Brüder“ in seiner Zeit*, Tübingen 1998; die Kritik an Wißkirchen und Kristiansen findet sich u.a.: S. 9 und 273). In meiner Dissertation (siehe Fußnote 18) versuche ich der Deutung des Romans als unpolitisch und gegenwartsfremd eine ausführliche Textanalyse entgegenzusetzen, die weder auf eine harmonische noch eine utopische Konzeption hinausläuft. Im Gegensatz zu Wolters beziehe ich mich dabei explizit auf das Exilerlebnis und den neuen politischen Selbstentwurf Thomas Manns in der Emigration.

⁴⁷ Siehe hierzu Børge Kristiansen: *Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Metaphysik*, Bonn 1986; darin speziell auch das Vorwort von Helmut Koopmann, S. IX-XXV.

⁴⁸ Siehe Fußnote 27.

kann Josephs Hermesrolle funktionieren. Erst nach diesem klaren Bekenntnis steht sein Mittlertum auf einer stabilen Basis, erst dann kann Joseph zum Boten zwischen den Welten werden. Das politische Wirken Josephs als Ernährer schließlich ist nicht mehr an Schopenhauers Fatalismus angelehnt, sondern spiegelt Thomas Manns politischen Selbstentwurf der Zeit nach 1936 wieder, der eine wirkliche Alternative zum Konzept des Unpolitischen darstellt. Für die Zeit, in der er zum „Kaiser des Exils“, zum Sprecher des „anderen Deutschland“ und zum antifaschistischen Kämpfer wird, besteht für Thomas Mann deutlicher als früher eine Kongruenz zwischen Ich und Welt, Individuum und (Zeit-) Geschichte, Selbstentwurf und öffentlicher Rolle. Die Jahre des intensiven politischen Engagements sind keine Illusion, von der sich Thomas Mann verzweifelt zu überzeugen suchen müßte, sondern der Versuch einer ernst gemeinten politischen Emanzipation von den eigenen weltanschaulichen Wurzeln. Der Essay *Bruder Hitler* etwa ist ein beredtes und selbstkritisches Zeugnis dieser Bemühungen.⁴⁹ Um diesen Schritt zu tun, muß Thomas Mann nicht das Schopenhauersche System als solches hinter sich lassen, er muß dessen Positionen nicht grundsätzlich philosophisch in Frage stellen – dies war ohnehin nie die Ebene seiner Auseinandersetzung. Thomas Manns Schopenhauer-Rezeption nimmt von einer Art jugendlichem Erweckungserlebnis seinen Ausgang, das er später mit dem Erlebnis früher Sexualität vergleicht⁵⁰, nicht von einer intellektuellen philosophischen Auseinandersetzung. Schopenhauer als Chiffre steht bei Thomas Mann zwar für ein Ideengebäude, viel deutlicher aber noch für ein ästhetisches Lebensgefühl.

Wenn sich Thomas Mann im Exil eine neue öffentliche Rolle entwirft – entwerfen muß, nachdem er die bisherige Rolle als deutscher Nationalautor und gefeierter Nobelpreisträger verloren hat –, dann kann dieser Prozeß nur gelingen, wenn er mit einer politischen Distanzierung vom Schopenhauerschen Denken einhergeht. Dieser Emanzipationsprozeß findet seinen expliziten Niederschlag in Thomas Manns Schopenhauer-Essay von 1938.⁵¹ Dort vollzieht er den fatalistischen Pessimismus der Welt als *Wille und Vorstellung* zwar noch einmal nach⁵², doch auf politischer Ebene ist er nicht mehr bereit, Schopenhauer zu

⁴⁹ Ich halte in dieser Hinsicht *Bruder Hitler* durchaus für eine politische Selbstkritik – nicht für eine vornehmlich ästhetische Auseinandersetzung, wie Hermann Kurzke postuliert (Hermann Kurzke: „Bruder“ Hitler. Thomas Mann und das Dritte Reich, in: *Schopenhauer Jahrbuch*, 71. Bd. (1990), S. 125-135).

⁵⁰ Thomas Mann: Schopenhauer, GW IX, S. 561.

⁵¹ Zu Entstehung und Quellen des Essays siehe u.a. Arthur Hübscher: Thomas Manns Schopenhauer-Essay, in: *Schopenhauer Jahrbuch* 63 (1982), S. 117-119.

⁵² Thomas Mann bleibt in diesen Teilen des Essays so nah an Schopenhauer, daß er ganze Passagen der *Welt als Wille und Vorstellung* fast im Wortlaut übernimmt. Siehe hierzu die parallele und quel-

folgen und bezieht sich dabei in seiner Kritik explizit auf die eigene zeitgeschichtliche Gegenwart. Zwar sei Schopenhauers ironische Interesselosigkeit am Staat verständlich und habe seine Berechtigung als Reaktion auf das Hegelsche System, in welchem der Staat „als Gipfelpunkt alle[n] menschlichen Strebens“ absolut gesetzt werde, so Thomas Mann in diesem Essay:

Wir kennen die widermenschlichen Schrecken einer Doktrin, nach welcher es die Bestimmung des Menschen wäre, im Staate aufzugehen, kennen sie aus ihren Konsequenzen: denn der Faschismus sowohl wie der Kommunismus kommen von Hegel her [...]. Aber so völlig wir die Empörung mitempfinden, die er einer Staats-totalität entgegenbrachte, durch welche, wie er sagte, ‚das hohe Ziel unseres Daseyns ganz den Augen entrückt wird‘: – der Totalität des Menschlichen, von der das Politisch-Soziale ein Teil ist, scheint uns denn doch auch wieder nicht gedient mit dem ironischen Verzicht des philosophischen Klein-Kapitalisten auf jede Einnischung in diese Sphäre, dem Verzicht des Geistes auf jede politische Leidenschaft, nach dem Wahlspruch: ‚Ich danke Gott an jedem Morgen, daß ich nicht brauch‘ fürs Heil‘ge Röm‘sche Reich zu sorgen‘ – einem Wahlspruch, wie er dem Staate so passen könnte, einer wahren Philisterei und Drückebergerei und einer Devise, von der man kaum versteht, wie ein geistiger Kämpfer gleich Schopenhauer sie sich zu eigen machen konnte.⁵³

Auf einer oberflächlichen Ebene, so Thomas Mann weiter, sei diese Position zu erklären aus Schopenhauers Lebenssituation, seiner Zugehörigkeit zum bürgerlichen Besitzstand und seiner finanziellen Unabhängigkeit.⁵⁴ Von dieser Bürgerlichkeit, die in den *Betrachtungen* noch als Identifikationsgröße diente, sucht Thomas Mann sich nun explizit zu distanzieren, indem er sie als ein spezifisch deutsches Phänomen kennzeichnet:

Er [Schopenhauer; J.S.] ist anti-revolutionär aus pessimistischer Ethik, aus Haß auf den unanständigen Optimismus der Jetztzeit- und Fortschrittsdemagogie: – und alles in allem, es ist um ihn die Luft einer gewissen, nur zu vertrauten, nur zu heimatlich anmutenden deutschen Geistesbürgerlichkeit, – deutsch eben, weil sie geistig ist und weil ihre Innerlichkeit, ihr konservativer Radikalismus, ihre absolute Fremdheit gegen jeden demokratischen Pragmatismus, ihre ‚reine Genialität‘, ihre verwegene Unfreiheit, ihre tiefe Politiklosigkeit eine spezifisch deutsche Möglichkeit und Gesetzmäßigkeit ist. In diese Welt gehört Arthur Schopenhauer, – ein Bürger mit dem Stich und Stigma des Genies, das seine Figur ins Groteske hebt, aber ein Bürger unweigerlich bis ins Geistigste und Persönlichste.⁵⁵

lennahe Lektüre von Werner Frizen: *Zaubertrank der Metaphysik. Überlegungen im Umkreis der Schopenhauer-Rezeption Thomas Manns*, Frankfurt/Main 1980, S. 16-37.

⁵³ Thomas Mann: Schopenhauer, GW IX, S. 564f.

⁵⁴ Ebd., S. 565.

⁵⁵ Ebd., S. 567.

Diese „heimatlich“ anmutende Bürgerlichkeit und deutsche „Politiklosigkeit“ kann für den Exilanten – der zum demokratischen Pragmatiker geworden ist und dem zudem die deutschen Machthaber die Zugehörigkeit zum deutschen Bürgertum explizit aberkannt haben⁵⁶ – nurmehr ein Gegenstand kritischer Distanzierung sein.⁵⁷ Die „apolitisch-antipolitische, id est konservative Gesinnung“ Schopenhauers macht Thomas Mann jedoch nicht nur an einer äußerlichen Zugehörigkeit zum deutschen Bürgertum fest, sie wurzle vielmehr tiefer, nämlich in einer Philosophie, „[...] für die eine Verbesserung und Höherführung der Welt als der Erscheinung eines an sich bösen und schuldhaften Prinzips, des Willens, grundsätzlich ausgeschlossen [...]“ sei.⁵⁸ Schopenhauers Philosophie ziele auf Erlösung, nicht auf Befreiung – diesem Konzept zu folgen, ist Thomas Mann im Exil, angesichts der Erfahrung des deutschen Faschismus sowie der Tatenlosigkeit des übrigen Europa und der USA, nicht mehr bereit. Schopenhauers politischen Pessimismus und ethischen Relativismus nachzuvollziehen, wie er dies in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* noch getan hatte, ist weder den politischen „Forderungen des Tages“, dem zeitgeschichtlichen Kontext seiner Gegenwart angemessen, noch paßt es zu seiner persönlichen Lebenssituation als Exilant.⁵⁹

⁵⁶ Neben der Polemik des dritten Reiches gegen die Exilanten, die Thomas Mann als exponierten Vertreter dieser Gruppe natürlich besonders traf, ist dies auf formaler Ebene an der Ausbürgerung festzumachen: Am 2. Dezember 1936 verlieren Thomas, Katia, Golo, Monika, Elisabeth und Michael Mann die deutsche Staatsbürgerschaft. Heinrich, Erika und Klaus Manns Ausbürgerung war bereits in den Jahren davor erfolgt. Die Ausbürgerungsliste vom 2.12.1936 ist abgedruckt bei Paul Egon Hübinger: *Thomas Mann, die Universität Bonn und die Zeitgeschichte. Drei Kapitel deutscher Vergangenheit aus dem Leben des Dichters 1905–1955*, München 1974, S. 552–555.

⁵⁷ Die in Thomas Manns Augen spezifisch deutsche politische Indifferenz hatte auch der Autor der *Betrachtungen* bereits wahrgenommen und benannt, doch wurde sie ihm, der sich gerade selbst zum Unpolitischen deklarierte, eher zum Identifikationsmoment: „denn dieser deutsche Philosoph war kein ‚deutscher Philosoph‘ mehr im herkömmlichen, unzugänglich-abstrusen Sinne – er war wohl freilich sehr deutsch (kann man Philosoph sein, ohne deutsch zu sein?) – sehr deutsch, insofern er zum Beispiel durchaus kein Revolutionär, kein Busen-Rhetor und Menschheitschmeichler, sondern Metaphysiker, Moralist und politisch, gelinde gesagt, indifferent war ...“ (Thomas Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, GW XII, S. 73).

⁵⁸ Thomas Mann: Schopenhauer, GW IX, S. 565.

⁵⁹ Schopenhauers – in meinen Augen durchaus undemokratische – politische Haltung wurde in jüngerer Zeit gedeutet als eine durchaus kritische „negative Ethik“ (Henning Ottmann: *Ethische Vorzüge des Nicht-Handelns vor dem Tun*, in: Wolfgang Schirmacher (Hg.): *Schopenhauer in der Postmoderne* (= Schopenhauer-Studien 3), Wien 1989, S. 125–141, hier S. 125) und eine „Ethik des Nichthandelns“ (Wolfgang Schirmacher: *Von Schopenhauer zu Marx: Das Problem des Fortschritts*, in: ebd., S. 41–47, u.a. S. 44), wobei jeweils Schopenhauers frühe Moderne-Kritik und sein Fortschrittsskeptizismus betont wurden (siehe hierzu auch: Georg Küpper: *Kommt es darauf an, die Welt zu verändern? Zur Ethik des Tuns und Lassens*, in: Dieter Birnbacher (Hg.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart* (= Beiträge zur Philosophie Schopenhauers, Bd. 1), Würzburg 1996, S. 76–86). Was aus der Perspektive der Postmoderne, angesichts von Wetrüsten und Umweltzerstörung, als eine sinnvolle Umdeutung und Neubesinnung erscheinen mag, hätte Thomas Mann, der im

Schopenhauers Weltbild ist für den antifaschistischen Denker und Sprecher der Emigration nicht mehr in Einklang zu bringen mit dem neuen politischen Selbstentwurf.

Die politische Distanzierung von Schopenhauer im Exil findet sowohl auf theoretisch-essayistischer Ebene als auch im fiktiven Werk statt, wie die Differenzierung der in verschiedenen Kontexten entstandenen Bände von *Joseph und seine Brüder* zeigt. Vor dem Hintergrund dieser differenzierenden Betrachtung stellt sich das Verhältnis Manns zu Schopenhauer in den Jahren der Emigration als komplexer und nuancierter dar, als es sich etwa aus einer ausschließlichen Konzentration auf den *Doktor Faustus* ergäbe.⁶⁰

Im Exil sind es zwei geistige Größen, die Thomas Mann Schopenhauer entgegenstellt: Zum einen Goethe, den Vermittler und Realpolitiker, dem Thomas Mann – ob tatsächlich begründet, bliebe zu klären – eben jenen „demokratischen Pragmatismus“⁶¹ zuschreibt, der ihm als Maxime für die eigene politische Tätigkeit im Exil als brauchbar erscheint. Und zum zweiten Sigmund Freud mit seinem von Thomas Mann wiederholt auch im Zusammenhang mit dem *Joseph* zitierten Diktum „Wo Es war soll Ich werden“ – eine Sicht, welche zumindest so viel Optimismus entwickelt, daß sie die Möglichkeit einer psychologischen Befreiung des Menschen aus der Macht des Willens in Betracht zieht. Doch es ist gerade auch der Bezug auf Freud, der Thomas Mann am Ende des Schopenhauer-Essays von 1938 zum Anlaß für eine umfassende Würdigung Schopenhauers wird, sei die Trieblehre Freuds in dessen Willensmetaphysik doch bereits vorweggenommen.⁶² In diesem Sinne, so Mann, sei Schopenhauer durchaus modern, ja „zukünftig“ zu nennen, denn er hebe den Menschen „aus dem Biologischen und aus der Natur“ heraus und mache „seine fühlende und erkennende Seele zum Schauplatz der Willensumkehr“: „darin liegt seine Humanität, seine Geistigkeit“⁶³ – ein versöhnlicher Ausblick, den Thomas Mann am Ende des Essays nutzt, um zum Ausgangspunkt seiner Schopenhauer-Rezeption zurückzukehren, dem der vornehmlich ästhetischen Deutung. Schopenhauers „Künstlertum“, seine Einsicht, „[...] daß Erkenntnis, Denken, Philosophie nicht nur Sache des Kopfes, sondern des ganzen Menschen mit Herz und Sinn, mit Leib und Seele [...]“ sei, erklärt Mann schließlich zum wahren Grund für die „Menschlichkeit“ Schopenhauers. Die ästhetische Erfahrung – darin bleibt er Schopenhauer treu –

Exil nichts dringlicher erwartete als ein – notfalls militärisches – Eingreifen der demokratischen Welt gegen den Nationalsozialismus, sicherlich nicht überzeugt.

⁶⁰ Ob sich Thomas Manns neues politisches Konzept über den Abschluß des *Joseph* hinaus als tragfähig erweist, ob nicht der Roman *Doktor Faustus* als eine Rückkehr zum Schopenhauerschen politischen und historischen Skeptizismus und Fatalismus zu deuten ist, wäre zu diskutieren.

⁶¹ Thomas Mann: Goethe und die Demokratie, GW IX, S. 759.

⁶² Thomas Mann: Schopenhauer, GW IX, S. 578.

⁶³ Ebd., S. 579.

verliert bei aller Einsicht in politische Notwendigkeiten für Thomas Mann auch im Exil nie ihren hohen Stellen- und Eigenwert: „Denn die Kunst, den Menschen begleitend auf seinem mühsamen Wege zu sich selbst, war immer schon am Ziel.“⁶⁴

⁶⁴ Ebd., S. 580.

Schopenhauer in Rußland

Schopenhauer in Rußland Grundzüge der Rezeption und Forschungsaufgaben

Von Peter Thiergen (Bamberg)

Walter Müller-Seidel zugeweiht

Kürzlich ist in Moskau innerhalb der wichtigsten russischen Biographien-Serie *Das Leben bedeutender Menschen* (= *Žizn' zamečatel'nych ljudej*) eine Darstellung Schopenhauers erschienen¹. Die Arbeit wurde von dem auch in Deutschland bekannten Philosophen Arsenij V. Gulyga (1921-1996) begonnen und von seiner Frau Iskra S. Andreeva, Mitarbeiterin der Russischen Akademie der Wissenschaften, vollendet. Im Kapitel „Schopenhauer und die russische Kultur“ heißt es: „[...] der Einfluß Schopenhauers in Rußland zeigte sich schneller, klarer und umfassender als zum Beispiel in Frankreich oder in England und sogar in Deutschland selber [...]“². Diesem Befund kann man zustimmen. Gleichwohl ist die russische Wirkung Schopenhauers bis heute in vieler Hinsicht eine *terra incognita*. Manche Slavisten und Philosophen wissen zwar, daß Schopenhauer bis zur Oktoberrevolution in Rußland vielfältig präsent war, doch ist das zumeist ein bloßes Ungefähr-Wissen, zumal Slavistik und Philosophie eine seltene Fächerkombination bilden. Schon von daher gibt es Dilettantismusgefahren.

Dieser mißliche Zustand wird dadurch verschlimmert, daß die durchaus nicht wenigen Beiträge zum ‚russischen Schopenhauer‘ als *membra disiecta* erschienen und nirgends systematisch bibliographiert sind. Manche dieser Studien haben zwar den Rang von Pionierarbeiten, doch kommt die Mehrzahl nicht über den Stand von Vorstudien hinaus. Wirkungsgeschichtliche Untersuchungen sind per se eine Crux, weil es neben der evidenten immer auch um die *latente* Rezeption geht. Für Rußland aber ist noch nicht einmal die erstere aufgearbeitet. Dennoch sind Behauptungen, der „Einfluß Schopenhauers auf die russische Philosophie

¹ Gulyga/Andreeva 2003 (368 Seiten).

² Ebd., S. 324.