

# **DICHTUNG UND KRITIK**

Thomas Mann und der transzendente Idealismus

Abhandlung

zur Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der

Universität Zürich

vorgelegt von

Philipp Tingler

von Berlin, Deutschland

Angenommen im Frühjahrssemester 2009 auf Antrag von Herrn

Prof. Dr. Helmut Holzhey und Herrn Prof. Dr. Yahya Elsayegh

Zürich 2009

## *Danksagung*

Diese Dissertation ist zu nicht unwesentlichen Teilen bei Starbucks an der Bahnhofstrasse in Zürich verfasst worden (wohin ich immer flüchte, wenn meine Putzfrau Maxi kommt), sowie in den Lounges diverser Flughäfen von Mailand bis Johannesburg, an Bord einiger Interkontinentalstrecken und schließlich bei Pancakes, Eggs Benedict und endlosen Litern Kaffee in der Polo Lounge des Beverly Hills Hotel. Dabei habe ich gar nichts gegen Arbeitszimmer und Bibliotheken, im Gegenteil, für bestimmte Arbeiten sitze ich am liebsten Zuhause in Zürich an meinem Schreibtisch, groß und verlässlich, auf dem all die kleinen Dinge in alter Weise angeordnet sind. Mein Schreibtisch ist mein Refugium. Nahezu jeder Mensch, und sei er auch nahezu ohne jeden künstlerischen Anhauch und Belang, benötigt doch irgendein Rückzugsgebiet: ein paar hochgelegene Stätten, wo eine reinere Luft weht. Die Katholiken haben die Kirche, übergewichtige Leute haben Las Vegas, und ich habe – mein Arbeitszimmer. Umso wichtiger ist es, dass ich es regelmäßig verlasse, um unter Leuten zu sein, denn ich bin, wie meine alte Freundin Franziska neulich angelegentlich einer Tramfahrt in meiner geliebten Zwinglistadt feststellte, gerne unter Leuten, einem Imperativ zu Leben und Geschehen folgend, den ich, da er ein Zug vom Schreibtisch *weg* ist, zunächst einige Zeit als eine Form der Liederlichkeit fürchtete, dessen Notwendigkeit und Recht für seinen seelischen Haushalt ich aber doch mit der Zeit anzuerkennen lernte. Bestimmte Arten von Prosa schreibe ich, wenn die Recherche getan ist, gerne unter Leuten, damit versöhnt man sozusagen den Schreibtisch und die Welt, und auf ebendiese quasi halb-öffentliche Art und Weise sind auch nicht wenige Passagen der vorliegenden Arbeit verfasst worden, und ich hoffe, dass man dieser Arbeit insgesamt den Ton und die Absicht besagter Versöhnung anmerkt. Denn je isolierter man durch die Natur seiner Aufgabe bedingt arbeitet, desto wichtiger ist die Gesellschaft von Menschen. Obschon ich mit zunehmendem Alter mehr und mehr mit Elaine Benes sagen muss: *I will never understand people.*

Nichtsdestoweniger möchte ich gerne jenen Menschen von Herzen danken, ohne die das Projekt nicht zu einem glücklichen Abschluss hätte geführt werden konnte, namentlich meinem Doktorvater Herrn Professor Helmut Holzhey und Herrn Raoul Steiger, wissenschaftlichem Mitarbeiter am Institut für Umweltentscheidungen der ETH Zürich. Sowie meinem Ehemann, ohne den ich sowieso gar nichts Richtiges zustandebrächte und selbstverständlich auch nicht diese Arbeit und den ich augenblicklich an meiner Seite vermisse, in einer der herrlichen Business-Class-Inseln des A380 von Singapore Airlines, in der ich diese Danksage abfasse. Der Airbus A380 ist ein Meisterwerk von Himmelshöhen, und falls es noch eines Beweises bedürfte, dass die Menschheitsgeschichte unaufhörlich zum Besseren fortschreitet, so liefert ihn dieses Vehikel. Allerdings mussten wir gerade ans Gate zurückrollen, weil offenbar eine Passagierin auf dem Main Deck durchgedreht ist und unbedingt wieder aussteigen will. So sind die Menschen; nicht immer bereit für ihren eigenen Fortschritt. Da wir davon sprechen: Diese Arbeit ist meinen Eltern gewidmet.

London, im April 2009

*Mein ganzes Interesse galt immer dem Verfall, und das ist es wohl eigentlich, was mich hindert, mich für Fortschritt zu interessieren.*

THOMAS MANN

## Inhaltsverzeichnis

1.	Einführung: Das Abstrakte und Brutale .....	5
2.	Ironie und Fortschritt: Geschichtsphilosophische Positionen .....	25
2.1.	Die Kunst des Zitierens .....	29
2.2.	Ironie und Dandytum.....	34
2.3.	Dichtung und Fortschritt .....	41
2.4.	Geschichte, Fortschritt, Vernunft .....	51
2.5.	Moral und Metaphysik .....	56
2.6.	Romantischer Konservatismus .....	67
2.7.	Der Begriff des Politischen .....	73
2.8.	Ethik und Politik.....	76
2.9.	Doktrinärer Idealismus .....	80
2.10.	Bürgerlichkeit, Historismus, Kontingenz und Kausalität.....	84
3.	Ironie, Unernst und Aufklärung: Ästhetische Positionen.....	90
3.1.	Ironie und Interesse .....	92
3.2.	Genie und Wille.....	101
3.3.	Kosmopolitismus und Provinzialismus (Das Erhabene, Kunst und „deutsches Wesen“).....	106
3.4.	Der vornehme Ton: Vernunftdürre und Heroische Ironie.....	124
3.5.	Der sanfte Ton: Das Prosaische und die Moral.....	128
4.	Schluss: Metaphysik und Spiel <i>oder</i> Die Unaussprechlichkeit des Schönen...	135
5.	Siglenverzeichnis.....	155
5.1.	Thomas Mann.....	155
5.2.	Immanuel Kant .....	156
6.	Literaturverzeichnis.....	158
	Lebenslauf .....	166

## 1. Einführung:

### Das Abstrakte und Brutale

Thomas Mann hat die Hauptwerke Immanuel Kants höchswahrscheinlich nie gelesen. Feststeht, dass er die *Kritik der reinen Vernunft* nicht aus eigener Lektüre kannte.<sup>1</sup> Hinweise auf Kants Leben und Werk hat Thomas Mann zunächst aus der Lektüre anderer Philosophen – vor allem aus der Lektüre Nietzsches und Schopenhauers – gezogen bzw. aus dem Kreise seiner akademischen Bekannten erhalten.<sup>2</sup> Oft beschränken sich explizite Äußerungen Thomas Manns zu Kant auf populäres, bisweilen schlagwortartiges und klischeehaftes Allgemeinwissen. Dies wird besonders deutlich in Thomas Manns früheren Essays aus der Zeit des Ersten Weltkrieges. Jene Essays stehen nicht selten im Zeichen einer geistigen Mobilisierung, welche die machtpolitischen Kriegsziele der Nationalstaaten zum Kampf geistiger Prinzipien und nationaler Mythen verklärt. Kants Pflichtethik wurde damals häufig kriegsdienlich instrumentalisiert – auch von Thomas Mann. Nicht zuletzt aus dieser Motivation heraus stellt er Kant *gegen* die französische Revolution und deutet ihn vor allem als Überwinder der westlichen Aufklärung.<sup>3</sup> Kant wird damit von Thomas Mann zumindest implizit in die Nähe der Romantik gerückt, denn „die romantische Gegenrevolution, der Protest gegen Aufklärung und Nützlichkeit“ ist für Thomas Mann in der Kriegspolemik das „grosse Erlebnis in der besonderen Geschichte des deutschen Geistes“.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Dazu KURZKE, H.: Kommentar zu Thomas Mann: Essays II, Frankfurt/M. 2002, 82.

<sup>2</sup> Etwa von dem Philosophen und Altphilologen Ernst Bertram, mit dem Thomas Mann vor seiner Emigration eng befreundet war, oder seitens des Freiburger Literaturprofessors Philipp Witkop, mit dem Thomas Mann einen angeregten Briefwechsel unterhielt.

<sup>3</sup> So auch in den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, worauf später zurückzukommen sein wird.

<sup>4</sup> Diese Argumentationsfigur findet sich besonders ausgeprägt in den Essays *Gedanken im Kriege* (1914) und *Der Taugenichts* (1916). Das obige Zitat stammt jedoch aus *Europäische Schicksalsgemeinschaft* (1923) XIII, 567-69, was bereits als erster Hinweis auf die Kontinuität politischer Denkmuster bei Thomas Mann auch nach seiner vermeintlichen Wende zum Demokraten und Verteidiger der Weimarer Republik gelten mag.

Kant als Überwinder der Aufklärung – diese Einordnung mutet zunächst paradox an, jedenfalls zu Lebzeiten Thomas Manns, als die ideengeschichtliche Verortung der *Kritik der reinen Vernunft* als Vollendung und gleichzeitige höherstufige Überwindung der europäischen Aufklärung noch nicht akademische Übereinkunft geworden ist.<sup>5</sup> Nun ist Thomas Mann – besonders bei seinen Äußerungen in politischen Belangen – ohnehin sein Leben lang ein Geist von paradoxer Versatilität gewesen.<sup>6</sup> Gerade diese psychische Konstitution prädestinierte ihn zum Dichter. Dieser Dichter also führt uns Kant als einen romantischen Gegenrevolutionär vor und damit als beispielhaft *deutsch* – um dann festzustellen: nicht weniger deutsch sei die „praktische Vernunft“, und „praktische Vernunft“ heißt für Thomas Mann: der Gehorsam gegen den „Lebensbefehl“.<sup>7</sup> Diese „deutsche Liebe zur Wirklichkeit“ freilich, „wahr und leidenschaftlich wie irgendeine, ist ironisch-melancholisch, etwas düster und letzten Grundes nicht ohne Verachtung“.<sup>8</sup>

Vernunft und Romantik, Wirklichkeit und Melancholie – es hieße, ein Stereotyp der Thomas-Mann-Forschung zu wiederholen, würde man an dieser Stelle anmerken, dass die distanzierte Aphoristik des Sowohl-als-auch bzw. des Ja-und-doch-nein, die bereits in den wenigen oben zitierten Stellen aufscheint, dass also diese stark reflexive stilistische Haltung dem Leser weit mehr über ihren Träger (Thomas Mann) verrate als über ihren Gegenstand (hier: Kant). Die charakterliche Verfassung, die eine solche Haltung stützt, ist in Bezug auf Thomas Mann bereits hinreichend gewürdigt worden.<sup>9</sup> Dennoch wird auch diese Arbeit

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu STÖRIG, H.: *Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt/M. 1992, 387ff.

<sup>6</sup> Nicht weniger paradox erscheint die folgende Stelle aus dem Essay *Gute Feldpost* (1914): „Der grosse Kant jedoch war ein Krüppel, der nicht einmal zum Garnisonsdienst getaugt hätte, und er war der erste Moralist des deutschen Soldatentums.“ XIII, 524-527.

<sup>7</sup> *Europäische Schicksalsgemeinschaft* (1923) XIII, 567-69. Mit dem „Lebensbefehl“ wird ein Wort des Aufklärers Settembrini aus dem *Zauberberg* aufgenommen.

<sup>8</sup> *An die Redaktion des „Svenska Dagbladet“* (1915), XIII, 545-554.

<sup>9</sup> Unübertroffen dazu bis heute: WYSLING, H.: *Narzissmus und illusionäre Existenzform* (1990).

sich mit Fragen der Persönlichkeit zu befassen haben, und zwar insofern, als dass die beiden großen menschlichen Antriebe, alt wie die Menschheit selbst und Urgrund jeder philosophischen Spekulation, nämlich die widerstreitenden Impulse zur *Grenzziehung* einerseits und zur *Einheit* andererseits, in ihrer relativen Stärke und ihrem Verhältnis zueinander nicht zuletzt eine Temperamentsfrage sind. Wir werden insbesondere der Frage nachzugehen haben, ob nicht womöglich auch Immanuel Kant zeitlebens ein Temperament des Ja-und-doch-nein gewesen ist – oder eben gerade nicht.

Doch augenblicklich interessiert uns zunächst eine ganz bestimmte Grenzziehung, die Thomas Mann vornimmt, nämlich die Antithese von klassischer Bildung, „fröhlichem Idealismus“, „Gutmütigkeit, Gemüt, Heiterkeit, Wohlwollen und Behagen“ auf der einen Seite und „Autorität, Pflicht, Macht, Dienst, Karriere“ sowie dem „kategorischen Imperativ als Banner preußischer Dienststrammheit“ auf der anderen Seite.<sup>10</sup> Diese Sicht impliziert ein recht unfreundliches Bild des Königsberger Philosophen, der gewissermaßen als Erfinder des besagten Imperativs gilt – ein recht unfreundliches Bild also, das bereits der sehr junge Thomas Mann andeutet, wenn der Zwanzigjährige im Jahre 1895 von „Kant, dem kategorischen Imperativ, der Staatsbeamtenphilosophie“ und seiner „unüberwindlichen Abneigung“ dagegen schreibt.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Die deutsche Stunde* (1920) X, 851-55.

<sup>11</sup> So im Fragebogen *Erkenne Dich selbst!* – DETERING weist in seinem Kommentar zu diesem frühen Selbstzeugnis darauf hin, dass Thomas Mann im 2. Notizbuch 1897 oder 1898 im Hinblick auf (das Schul-Kapitel in den) *Buddenbrooks* notierte: „Kants 'Kategorischer Imperativ' gilt als Symbol für die preussische Beamtenwirtschaft in der neuen Schule.“ (Notb I, 74). Dass das Verhältnis jedenfalls des jungen Thomas Mann zur idealistischen Philosophie wenig entwickelt gewesen sei, folgert DETERING aus einer Notiz über Fichte um 1894/95: „Die Bezeichnung 'Idealist' mir unklar.“ (Notb I, 23). Vgl. DETERING, H.: *Kommentar zu Thomas Mann: Essays I*, Frankfurt/M. 2002, 47.

Doch auch über vierzig Jahre später charakterisiert Thomas Mann den Magister aus Königsberg als „eine äußerst und ausschließlich spirituelle Natur, welcher die Kunst sehr fern, desto näher aber die Kritik lag“. <sup>12</sup> Kant ist Thomas Mann nicht nur im Vergleich zu Schopenhauer zu „unemotionell“, zu unsinnlich. „Bei Kant gab es nicht viel abzutöten.“, lautet die lapidare Diagnose. <sup>13</sup> In einer womöglich noch etwas grausameren Form war diese Diagnose allerdings bereits im Jahre 1925 gestellt worden, als der fünfzigjährige Thomas Mann mit Blick auf Kant die Feststellung trifft, „dass das eigentlich Brutale das Abstrakte ist“. <sup>14</sup>

Wie ist das gemeint?

Ein Blick auf den Zusammenhang, in dem Thomas Mann diese Aussage trifft, vermag ihre Bedeutung zu erhellen. Dieser Zusammenhang ist nämlich ein für Thomas Mann heikler, da gewissermaßen sehr persönlicher: Es geht um den Essay *Über die Ehe*, verfasst im Juli und August 1925. <sup>15</sup>

Obschon der interessierte Leser in jenem Ehe-Aufsatz einiges über die Diplomatie erfolgreichen Paarlebens erfahren kann (wobei die alte protestantische Maxime „Frisch erhält sich nur die Liebe, der ein wenig Kühle beigemischt ist“ als Leitmotiv dient) – wiewohl mithin erstens besagter Essay seinen Titel vollkommen zu Recht trägt und zweitens der

---

<sup>12</sup> So noch 1938 im Essay *Schopenhauer*, IX, 528-580. Auf den hier implizierten Gegensatz von Kunst und Kritik wird noch zurückzukommen sein.

<sup>13</sup> *Schopenhauer* (1938), IX, 531.

<sup>14</sup> *Über die Ehe* (1925), X, 191-207, 195.

<sup>15</sup> Der Ehe-Essay war ein Beitrag für das *Ehe-Buch* des konservativen Kulturphilosophen Hermann Graf Keyserling, den Thomas Mann damals schätzte, weil der Privatphilosoph und Landedelmann Keyserling in seinen Traktaten nach Thomas Manns Verständnis eine „Herrschaft der Philosophie zur Herstellung der Synthese von Geist und Seele“ forderte (Tb 17.12.1919). Diese Synthesegedanken schienen Thomas Mann seinerzeit den eigenen kulturkritischen Spekulationen verwandt zu sein – was den Dichter übrigens nicht daran hinderte, Keyserling nach dessen Besuch in der Poschingerstraße im Tagebuch mit der ihm eigenen Prägnanz folgendermaßen zu charakterisieren: „gefräßig und gesprächig“ (Tb 21.10.1919).



Komplex „Homosexualität“ als Deutungsschema der Thomas-Mann-Forschung längst aus der Mode gekommen ist, so lässt sich doch in der neueren Literatur die Auffassung finden, ebendieser Essay über Sinn und Wesen der Ehe sei im Kern ein Aufsatz über das Problem Homosexualität, ja, mehr noch: der Ehe-Aufsatz enthalte Thomas Manns ausgeführteste *Theorie* der Homosexualität.<sup>16</sup>

Dagegen ließe sich einwenden, dass ein mit seinen begrenzten Kräften und unbegrenzten Wirkungen so ökonomisch verfahrenender Dichter wie Thomas Mann für seine ausgeführteste Theorie der Homosexualität gewiss einen prominenteren Platz gewählt haben würde als einen absehbarerweise in Vergessenheit geratenden, knapp zwanzigseitigen Essay – sofern dieses Motiv für ihn nur irgendeine Bedeutung hatte. Es scheint zum Beispiel viel mehr dafür zu sprechen, dass sich Thomas Manns ausgeführteste Theorie der Homosexualität nach wie vor im ersten Kapitel der unsterblichen Novelle *Tonio Kröger* findet. Doch dies soll uns hier nicht weiter interessieren.<sup>17</sup> Richtig ist jedenfalls, dass der Essay *Über die Ehe* die gleichgeschlechtliche Liebe und die (heterosexuelle) Ehe dem Tonio-Kröger-Gegensatz von Kunst und Leben zuordnet. Ehe – das ist „Leben“, Pflicht, soziale Bindung, „Liebe zur Wirklichkeit“. Die Homoerotik hingegen ist „erotischer Aesthetizismus“, Individualismus, Tod – mit einem Wort: „Kunst“.

Inwiefern sich das Abstrakte und Brutale in diesen Gegensatz einsortieren lässt, und zwar mit Blick auf Kant, zeigt eine genauere Lektüre der fraglichen Passage, in welcher, typisch

---

<sup>16</sup> So etwa KURZKE, H.: *Kommentar zu Thomas Mann: Essays II*, Frankfurt/M. 2002, 1026ff.

<sup>17</sup> Insofern ist auch KURZKES Einschätzung gewagt, der Ehe-Aufsatz spiegle „auf sexuellem Gebiet die Wandlung vom unpolitischen Ästheten zum 'Vernunftrepublikaner'“ – ganz unabhängig davon, ob jene vermeintliche Wandlung, die zu den gängigen Klischees der Thomas-Mann-Forschung gehört, tatsächlich je innerlich vollzogen worden ist. Worauf wir später zurückkommen werden. Vgl. dazu KURZKE, a.a.O., 1026.

für Thomas Manns essayistisches Werk, Kant scheinbar nur eher beiläufig (und einigermaßen geringschätzig) zitiert wird. Die Stelle lautet:

„Wäre die Ehe nichts weiter, als was Immanuel Kant sie greulich junggesellenhaft definiert, nämlich ‚die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften‘, sie hätte die individuelle und institutionelle Widerstandsfähigkeit nie erwiesen, die zu erweisen unsere Tage ihr so reichlich Gelegenheit geben. Solche Bestimmungen legen die Sentenz nahe, dass das eigentlich Brutale das Abstrakte ist. Feiner, wissender, menschlicher sind diejenigen Hegels [...]. [...] Nach Kant wäre die Ehe dazu da, den Geschlechtsverkehr zu ermöglichen [...]. Mit einer solchen Ehe möge es glimpflich ablaufen – dass es um ihre sittliche Grundlage nicht zum besten steht, erhellt aus Hegels Satz, dass bei der wahren Ehe der Entschluss zur Verehelichung das Primäre, die individuelle Neigung das Sekundäre sei.“<sup>18</sup>

Diese Passage ist in mancherlei Hinsicht bemerkenswert. Thomas Mann zitiert die Bestimmung der Ehe aus Kants *Metaphysik der Sitten*<sup>19</sup>, diskreditiert aber schon vor dem Zitat Kants Definition. Diese ist nicht nur „greulich junggesellenhaft“; sie ist außerdem nicht „wissend“, ist nicht „menschlich“ – sie ist: unsittlich. Und zwar ausgerechnet im Vergleich zur Hegelschen Bestimmung der ehelichen Gemeinschaft in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.<sup>20</sup> Dies ist nun deshalb bemerkenswert, weil Hegel im Jahre 1925 (und auch später) durchaus nicht zu Thomas Manns ständigen philosophischen Begleitern gehört – im Gegensatz etwa zu Nietzsche oder Hegels Antipoden Schopenhauer, der in seiner Ab-

---

<sup>18</sup> X, 206.

<sup>19</sup> MS, AA06:227f., §24.

<sup>20</sup> KURZKE weist darauf hin, dass die ausführlichen, über den gesamten Ehe-Essay verstreuten Hegel-Zitate keinen anderen Schluss zuließen, als dass Mann die von Familie und Ehe handelnden Paragraphen in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* selbst gelesen und ausgewertet habe. Vgl. KURZKE, a.a.O., 700.

handlung *Metaphysik der Geschlechtsliebe* die Ansicht vertritt, dass die Liebe, die einen Menschen zu einem anderen ziehe, letztlich nur ein Trick der Natur sei, mit dem sie die Erhaltung der Gattung sichere.<sup>21</sup>

Wozu also der Aufwand? Wieso die – reichlich persönliche – Attacke gegen Kant und der Rückgriff auf Hegel? Eine naheliegende, aber deswegen nicht unzutreffende Erklärung wäre die folgende: Thomas Mann, selbst sehr knapp einem greulichen Junggesellentum entkommen, spricht in jenem Essay vor allen Dingen von sich selbst bzw. von *seiner* Ehe. Die Erklärung ist deswegen naheliegend, weil Thomas Mann in *jedem* von ihm überlieferten Werk, d.h. in einem Lebenswerk von ozeanischen Ausmaßen, stets vor allen Dingen von sich selbst spricht. Die Kantische Ehedefinition nun muss Thomas Mann, so wie er sie versteht, als Kränkung erscheinen. Seine eigene, zum Zeitpunkt der Niederschrift des Ehe-Aufsatzes immerhin zwanzigjährige Ehe war, obschon sechs Kinder aus ihr hervorgegangen sind, alles andere als ein Gattungserhaltungsprojekt. Auf etwas derart Brutales kann in den Augen des Ehemannes Thomas Mann nur ein Junggeselle kommen, der lediglich einen abstrakten Begriff von der Ehe hat. Thomas Manns Ehe war vielmehr, wie die meisten wichtigen Unterfangen, Werke oder vermeintlichen Wendepunkte in seinem Leben, ein *Selbsterhaltungsprojekt*. Im Vordergrund stand hier ein *Entschluss*, also nach Hegel das Primäre, und zwar der Entschluss, sich – bisher ein „Flüchtling der Lebenszucht und -sittlichkeit“<sup>22</sup> – der Sphäre des „Lebens“ zuzuwenden bzw. dem „erotischen Aesthetizismus“ nicht (vollends) anheimzufallen.

---

<sup>21</sup> In SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Zürich 1988, 616-660.

<sup>22</sup> X, 200.

Die Eheschließung im Jahre 1905 war in diesem Sinne ein Zeichen einer Wendezeit in Thomas Manns Leben, und diese Wende war eine *geistige*. In dieser Zeit besiegelt der Dichter nämlich noch eine weitere Beziehung: sein Verhältnis zu Goethe. Seit 1905 beginnt Thomas Mann, sich immer stärker Goethe zuzuwenden – und damit einer neuen „Meisterlichkeit und Klassizität“.<sup>23</sup> In Goethe sah er den Naiven, Gesunden<sup>24</sup>, Goethe vor allem repräsentierte ihm adlige „Reinheit, Einfachheit und Ebenmäßigkeit“.<sup>25</sup>

Jene in der Sekundärliteratur bereits vielfach besprochene Hinwendung Thomas Manns zu Goethe war bekanntlich nicht zuletzt auch eine Wende *gegen* das „Dreigestirn“ seiner Jugend: gegen Nietzsche, Wagner und Schopenhauer, gegen Nietzsche und dessen Entlarvungspsychologie, gegen die „Teufelsartistik und Wirkungssucht“ Richard Wagners<sup>26</sup> und schließlich gegen Schopenhauer und gegen die „Sympathie mit dem Abgrund“<sup>27</sup>, das „Interesse am Pathologischen, am Verfall“<sup>28</sup>, gegen die romantische Todesfaszination.

WYSLING weist völlig zu Recht darauf hin, dass von einer radikalen Verdrängung des Dreigestirns Nietzsche – Wagner – Schopenhauer jedoch keine Rede sein könne; weder in dieser noch in irgendeiner anderen Lebensphase Thomas Manns. Thomas Mann ist kein Charakter für radikale Schritte, auch nicht für radikale Verdrängungen. „Es geht nicht um die Ablösung und Ersetzung der früheren Position durch eine neue, sondern um den Auf- und

---

<sup>23</sup> Vgl. *Der Tod in Venedig*, VIII, 444-525, 455.

<sup>24</sup> Vgl. dazu WYSLING, *Narzissmus*, 216 sowie VIII, 377.

<sup>25</sup> VIII, 455.

<sup>26</sup> WYSLING, *Narzissmus*, 216.

<sup>27</sup> VIII, 455.

<sup>28</sup> *Vorwort zu dem Roman eines Jungverstorbenen*, X, 559-565, 565.

Ausbau einer Gegenposition: Todesfaszination *und* Lebensbejahung, Pessimismus *und* Steigerung, Artistik *und* Naivität sollen als Spannung erfahren werden können.“<sup>29</sup>

Im Sinne dieser Gegenposition aber liefert Schopenhauer selbstverständlich dem Dichter keine Unterstützung für die Eheschließung (und Nietzsche natürlich schon gar nicht), deshalb greift Thomas Mann, wenig zimperlich, – zu Hegel. Das sich hier ausdrückende Streben, in der Anlehnung an die Ideen anderer im eigenen Leben und Werk einen Ausgleich zwischen antithetischen Positionen herzustellen (wobei ihm die Frage, *wen* er nun gerade zur Zeugenschaft zitiert, immer zweitrangig war), zeigt den Wunsch und das Bedürfnis nach *Vermittlung*. Die Rolle des Mittlers war für Thomas Mann zeitlebens ein Fundament seines Selbst- und Künstlerverständnisses und ist untrennbar verbunden mit seinem Begriff der *Ironie*, welcher uns in den nachfolgenden Kapiteln immer wieder beschäftigen wird.

Dieses Vermittlungsbedürfnis erklärt nun auch, wieso im Ehe-Aufsatz der Junggeselle Kant die Abfuhr erhält, nicht der Junggeselle Schopenhauer. Dazu kann sich der Ehemann und Familienvater Thomas Mann dann doch nicht hinreißen lassen, wie er denn ja auch die quasi außereheliche Gegend von Schönheit und Tod zeit seines Lebens nie vollkommen verlassen hat; dieses Terrain war ihm immer „heimatliche Sphäre unbedingt“, das „Dionysiertum des Todes“ eine Verfassung, „auf die ich mich mit einem Teil meines Wesens beizeiten verstand“, wie er im Ehe-Essay selbst anmerkt, mit jener für ihn typischen Unverblümtheit und Hellsicht in Bezug auf die eigene Person.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> WYSLING, *Narzissmus*, 217 (Hervorhebungen nicht im Original). Es ist aus dem Blickwinkel der WYSLINGschen Analyse offenkundig, dass es sich hierbei um eine *narzisstische* Spannung handelt.

<sup>30</sup> X, 200.

Kant wird also zunächst oberflächlich einzig um der Attacke willen herangezogen, so wie Hegel um der Unterstützung willen, doch Thomas Mann geht noch einen Schritt weiter und treibt das philosophische Vexierspiel gewissermaßen auf die Spitze, indem er die Schopenhauersche Bestimmung der (gegengeschlechtlichen) Liebe als Illusion und Trick der Natur zur Durchsetzung ihrer „fertilen Zwecke“ in den Anfangspassagen des Ehe-Essays zitiert und anschließend gleichfalls *gegen* Kant ins Feld führt. Es kann nun Thomas Mann kaum entgangen sein, dass sowohl Kant wie Schopenhauer die „fertilen Zwecke“ der Ehe betonen, doch ihn interessiert viel mehr, dass diese Betonung bei Kant bloß junggesellenhaft-nüchtern (bzw. brutal abstrakt), bei Schopenhauer hingegen romantisch-resignierend ausfällt. Oder von Thomas Mann so wahrgenommen wird. Denn das passt in sein System: Schließlich steht Kant in Thomas Manns systematischem und antithetischem Denken für die Sphäre der „praktischen Vernunft“, die Sphäre des „Lebensbefehls“, wie ihn der Aufklärer Settembrini ausgegeben hat – und das heißt: im strikten Gegensatz zu Schopenhauer. Thomas Mann scheut sich nicht, hier vom „kategorischen Imperativ“ zu reden; freilich in einer ähnlich legeren, umgangssprachlichen und beinahe schon platitudenhaften Art wie er die „praktische Vernunft“ im Munde führt. Sehen wir uns die betreffenden Passagen, die ihrer Antithetik wegen interessant sind, einmal an:

„Jedenfalls ist das Aesthetische ein aussermoralischer, von Ethik, vom Lebensbefehl nichts wissender, von der Idee der Nützlichkeit und Fruchtbarkeit ganz unberührter Gesichtspunkt, und gegen die Emanzipation des Erotischen vom Nützlichkeits- und Fortpflanzungsgedanken, vom Interesse der Natur also, für welche die Liebesillusion nur ein Trick der Verführung, ein Mittel zu ihren fertilen Zwecken ist, werden ästhetisch-humaner Weise schlagende Argumente schwerlich beigebracht werden können. Wo der Begriff der Schön-

heit obwaltet, da büsst der Lebensbefehl seine Unbedingtheit ein. Das Prinzip der Schönheit und Form entstammt nicht der Sphäre des Lebens; seine Beziehung zu ihr ist höchstens streng kritischer und korrektiver Natur. [...] Alles, was die Ehe ist, nämlich Dauer, Gründung, Fortzeugung, Geschlechterfolge, Verantwortung, das ist die Homoerotik nicht; und als sterile Libertinage ist sie das Gegenteil der Treue. Deutlich, wie nirgends, zeigt sich hier, wie Tugend und Sittlichkeit Sache des Lebens sind, nichts weiter als sein kategorischer Imperativ, der Lebensbefehl – während aller Ästhetizismus pessimistisch-orgiastischer Natur, d.h. des Todes ist.“<sup>31</sup>

Die „Sphäre des Lebens“, deren „kategorischer Imperativ“ (oder „Lebensbefehl“) in „Tugend und Sittlichkeit“ besteht, wird also – ganz in den Tonio-Kröger-Kategorien – dem „Prinzip der Schönheit und Form“ gegenübergestellt, und dessen Beziehung zum „Leben“ ist „streng kritischer Natur“. Das Ästhetische ist also vom „Lebensbefehl“ getrennt, es hat mit dessen Kategorien der Ethik, Moral und Nützlichkeit (mit der „praktischen Vernunft“ in Thomas Manns Verständnis) rein gar nichts zu tun – oder doch? „Wo der Begriff der Schönheit obwaltet, da büsst der Lebensbefehl seine Unbedingtheit ein.“ Das aber bedeutet: Das Ästhetische, das „die Emanzipation des Erotischen vom Fortpflanzungsgedanken“ inspirieren kann, hat immerhin die Macht, dem Leben ins Handwerk zu pfuschen – bzw. die Sphäre des Lebens zu „korrigieren“. Es ist dies ein immens wichtiger Gedanke in Thomas Manns Ästhetik; nicht zuletzt deshalb, weil Reflexionen zum Wesen des Schönen zu den wenigen Stellen in Thomas Manns Werk gehören, an denen er sich unmittelbar und namentlich auf Kant beruft, nämlich offenbar auf die *Kritik der Urteilskraft*, indem er unter Berufung auf Kant zitiert: „Schön ist, was ohne Interesse gefällt.“ Dieses angebliche Kant-

---

<sup>31</sup> X, 196f.; 199.

Zitat findet sich beispielsweise im Essay *Schopenhauer* von 1938 – und muss als weiterer Beleg dafür gelten, dass Thomas Manns Kenntnisse des Kantischen Systems bestenfalls als fragwürdig eingestuft werden können.<sup>32</sup> KURZKE weist in seinen Erläuterungen zum Schopenhauer-Essay darauf hin, dass Thomas Mann dort Kantische Gedanken im Wesentlichen nach Schopenhauer referiere, während er das vermeintliche Kant-Zitat über die Bestimmung des Schönen von Nietzsche übernommen habe.<sup>33</sup> Nun hatte Thomas Mann ohnehin die Angewohnheit, Zitate von Dritten ohne überprüfende Primärlektüre von anderen Autoren zu übernehmen; wir werden darauf im Zusammenhang mit den *Betrachtungen eines Unpolitischen* zurückkommen. Und wir werden ebenfalls auf obiges Zitat zurückkommen, die Bestimmung der Schönheit, die Kant in der von Thomas Mann angeführten Variante durchaus nicht zugeschrieben werden kann; sowie auf Thomas Manns besonderes Verständnis dieses Satzes, welches mit dem für ihn wichtigen Begriff des *Interesses* eng verknüpft ist – einem Begriff, dem auch Kant sich gewidmet hat, vor allem in der *Kritik der Urteilskraft*.<sup>34</sup>

Doch zunächst zurück zum Verhältnis von Schönheit und Leben. Der Verfasser des Ehe-Essays geht gewissermaßen noch einen Schritt über das interesselose Wohlgefallen hinaus, indem er uns wissen lässt: „[Das Prinzip der Schönheit] steht dem Leben in stolzer Melancholie entgegen und ist im Tiefsten mit der Idee des Todes und der Unfruchtbarkeit ver-

---

<sup>32</sup> Ess IV, 253.

<sup>33</sup> Und zwar aus Nietzsches Schrift *Was bedeuten asketische Ideale?* (in: NIETZSCHE: *Jenseits von Gut und Böse – Zur Genealogie der Moral*, München 1999, 339-412). Während die übrigen, Kant betreffenden Passagen übernommen sind aus *Die Welt als Wille und Vorstellung* §31 (Bd. I, 234-239) – wobei Thomas Mann „transzendent“ und „transzendental“ verwechselt (200). Vgl. KURZKE, H. (Hg.): *Thomas Mann: Essays, Band 3: Musik und Philosophie*, Frankfurt/M. 1982, 292.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Kapitel 3.



bunden.“<sup>35</sup> Und als ob die Natur dies *wisse*, bringt sie einen Trick zur Anwendung, nämlich die Liebesillusion, um ihre fertilen Zwecke *gegen* die Schönheit durchzusetzen.

Die zitierten Passagen sind auch deshalb interessant, weil hier – in Thomas Manns Verständnis – ein Gegensatz zwischen „Metaphysik“ und „Leben“ aufscheint; mehr als ein Gegensatz: ein potentieller Widerstreit. Thomas Mann selbst verdeutlicht in jenem Ehe-Aufsatz diesen Widerstreit, und zwar am Beispiel der Schopenhauer-Lektüre des todegeweihten Thomas Buddenbrook.<sup>36</sup> Diese Lektüre des Konsuls Buddenbrook, so teilt uns sein Erschaffer mit, sei nichts anderes als eine „Flucht ins Metaphysische“ – und diese Flucht ist eine Flucht vor dem Leben. Schopenhauer inspiriere bei Thomas Buddenbrook eine „Abwendung von der Idee der Familie und Geschlechtsverewigung“, eben jene „Flucht ins Metaphysische“ als Ausdruck einer „Auflösung der Lebenszucht, von 'Heimkehr' in die orgiastische Freiheit des Individualismus“, als Ausdruck eines metaphysischen Individualismus, für den die ästhetisierend-sterile Knabenliebe im *Tod in Venedig* nur eine andere, erotische Erscheinungsform sei. „Immer flossen die Begriffe des Individualismus und des Todes mir zusammen“, stellt der Dichter fest,<sup>37</sup> und unabhängig davon, ob dieser „metaphysische“ oder auch „romantische“ Individualismus der Schopenhauerschen Metaphysik deckungsgleich ist mit Thomas Manns Begriff der Metaphysik überhaupt, so hat doch jedenfalls *diese* Metaphysik, die Thomas Mann dem Leben gegenüberstellt, wenig zu tun mit jener Metaphysik, in welche Immanuel Kant nach eigener Auskunft das Schicksal

---

<sup>35</sup> X, 197 – Thomas Mann zitiert im Anschluss die bekannten Verse des von ihm sehr geschätzten August von Platen: „Wer die Schönheit angeschaut mit Augen, / Ist dem Tode schon anheimgegeben.“ Es ist wahrlich eine Meisterleistung an Vermeidung kognitiver Dissonanz, diese Verse mit dem vermeintlich Kantischen Diktum aus der *Kritik der Urteilskraft* in Einklang zu bringen, doch Thomas Mann beweist sein Talent zur Vermittlung auch hier.

<sup>36</sup> X, 200f. – Die Schopenhauer-Lektüre wird geschildert im 5. Kapitel des 10. Teils von *Buddenbrooks*, I, 642-662.

<sup>37</sup> X, 200.

hatte, verliebt zu sein: der Metaphysik als Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft.

Die „Metaphysik“ begegnet uns also bei Thomas Mann als ein recht gefährliches, lebensfeindliches und -verschlingendes Phänomen. Wer sich in sie verliebt, hat damit eingewilligt in die „Auflösung der sittlichen Lebensform, [die] orgiastische Befreiung davon“.<sup>38</sup> Was aber ist das „Leben“? Die Sphäre des Lebens ist für Thomas Mann verbunden mit dem Begriff „der Pflicht, des Dienstes, der sozialen Bindung und selbst der Würde“.<sup>39</sup> Leben ist „Sittlichkeit und Sozialität“.<sup>40</sup>

Thomas Mann wäre nicht Thomas Mann, wenn er es bei diesem Abgrund zwischen Individualismus und Sozialität, zwischen Romantik und Sittlichkeit beliebe. Zunächst bemüht er einen recht eigenwilligen Bündnisgenossen für die Überbrückung jener Kluft, nämlich ausgerechnet den von ihm sonst nie zitierten Hermann Cohen, Begründer der Marburger Schule des Neukantianismus. Er stellt mit Bezug auf Cohen fest, dieser finde „die Synthese von Eros und Ethos, von Geschlechtstrieb und Sittlichkeit, in der Treue.“<sup>41</sup> Mit Blick auf die Ehe heißt das, dass diese Institution nach Cohen „die Begründung der Liebe in der Treue“ sei.<sup>42</sup>

Aber geht es eigentlich noch um die Ehe? Sehen wir, wie Thomas Mann die Argumentation weiterführt: Über die eheliche Gründung in Treue werde die Liebe im „Wirklichen“ (bzw.

---

<sup>38</sup> X, 201.

<sup>39</sup> X, 200.

<sup>40</sup> X, 201.

<sup>41</sup> X, 198.

<sup>42</sup> Das Zitat findet sich in COHENS Hauptwerk *System der Philosophie*, 2. Teil: „Ethik des reinen Willens“, 14. Kapitel: „Die Treue“.

in der Sphäre des Lebens) verankert und somit erscheine die Ehe als „eine Gründung nicht nur von Fleischlichem im Sittlichen, sondern auch umgekehrt von Geistigem im Fleische, [...] und es sind die eigentümlich reziproken Beziehungen des Geistigen und Fleischlichen in der Ehe, ihre wechselseitige Gründung ineinander, erinnernd bis zum Auffallenden an Wesen und Verhältnis der *Kunst*, was ihr das unverwischbare Gepräge des Sakramentalen und urinstitutionelle Dauer im Wandel der Zeiten verleiht.“<sup>43</sup>

Die *Kunst* als ein Sakrament – hier deutet sich bereits die erstaunliche Wendung an, welche der Ehe-Essay in seinen Schlusspassagen nehmen wird. Dort spricht Thomas Mann von der „vergeistigungsfähigen“ geschlechtlichen Gemeinschaft als sakramentaler Grundlage der Ehe und dem, was der Ehe den Charakter des „Menschlich-Ewigen“ verleihe. Für die Wandlungsfähigkeit des Ewig-Menschlichen schlechthin jedoch werde Zeugnis abgelegt durch das „Urphänomen der Kunst“. Und mit Blick auf die Kunst fährt der Dichter fort: „Die von Nietzsche initiierte psycho-analytische Durchschauung ihres Trägers, des Künstlertyps; die intellektualistische Auflösung der Kunstformen, die nihilistische Selbstverspottung [...]: spricht das nicht unmissverständlich für das Ende? Und doch ist auch die Kunst ein Sakrament, ein Geistiges, gegründet im Fleischlichen; sie war und wird sein.“<sup>44</sup>

Diese Wendung zur Kunst mag – angesichts des vermeintlichen Themas des Essays – erstaunlich sein, abwegig ist sie nicht. Denn schließlich ist es für Thomas Mann nicht Hermann Cohen mit seinem Begriff von der Treue, der Romantik und Sittlichkeit versöhnt.

---

<sup>43</sup> X, 202; Hervorhebung nicht im Original.

<sup>44</sup> X, 207 – KURZKE weist in seinem Kommentar darauf hin, dass der Gedankengang „Kunst als Sakrament“ sich bereits in *Bilse und ich* (1906) X, 9-22, und im *Versuch über das Theater* (1908) X, 23-62, angebahnt habe: das Dichten sei danach zu verstehen als Vorgang der „Beseelung“ des Stofflichen, das Leitmotiv als „Monstranz“ und das Theater als Ritus, dem kirchlichen Kultus verwandt. Vgl. KURZKE, H.: *Kommentar zu Thomas Mann: Essays II*, Frankfurt/M. 2002, 709.

Sondern es ist: der Künstler. „[D]er Künstler, so scheint mir, ist recht eigentlich der (ironische!) Mittler zwischen den Welten des Todes und des Lebens.“ – diese Aussage finden wir nicht erst am Ende des Aufsatzes, sondern unmittelbar nach der Würdigung der Cohen-schen Bestimmung der Treue.<sup>45</sup> Thomas Mann braucht und benutzt den Gegensatz „zwischen den Welten des Todes und des Lebens“ zur Bestimmung des Künstlers bzw. der künstlerischen Sublimation, d.h. zur Selbstbestimmung, d.h. zur Selbstrechtfertigung.<sup>46</sup> Diese folgt sogleich: „[E]in Künstler ohne Lebenssittlichkeit ist nicht möglich; der Werkinstinkt selbst ist ihr Ausdruck, ist 'Tüchtigkeit', ist Sozialität, und zeitige er das lebensabgewandteste Werk. Ich habe schon gesagt, wie ich die Idee des Künstlertums von Anfang an konzipierte, welches Mittlertum ich ihm zuschrieb: Wir sind Sorgenkinder des Lebens, aber Kinder des Lebens eben doch und im Grunde zur sittlichen Güte bestimmt.“<sup>47</sup>

Untrennbar verbunden mit dem Mittlertum des Künstlers ist für Thomas Mann also der Begriff der *Ironie*, der uns im Fortgang unserer Untersuchungen weiter beschäftigen wird. Doch zunächst versuchen wir zum Ende dieses einführenden Kapitels eine erste und notwendigerweise vorläufige Einordnung Kants in den Kosmos antithetischer Begriffspaare, der Thomas Manns Ideenwelt ausmacht.<sup>48</sup>

Die Verfassung dieser Ideenwelt wird geprägt durch die Spannung zwischen ebenjenen „Welten des Todes und des Lebens“ – zwei anscheinend unversöhnlichen Sphären, denen,

---

<sup>45</sup> X, 199.

<sup>46</sup> Besagter Gegensatz ist – kantisch gesprochen – ein regulatives Prinzip in Thomas Manns Ideenwelt, ebenso wie etwa der Begriff der Ironie. Dazu mehr in Kapitel 3.

<sup>47</sup> X, 200 – „Sorgenkinder des Lebens“ ist eine Bezeichnung des Aufklärers Settembrini für Hans Castorp im *Zauberberg*; III, später v.a. von Hans Castorp leitmotivisch gebraucht.

<sup>48</sup> Die Neigung, den Kosmos in Begriffe zu ordnen, ist eine stilistische Gemeinsamkeit von Thomas Mann und Immanuel Kant; eine von zahlreichen stilistischen Gemeinsamkeiten, auf die noch zurückzukommen sein wird. Man kann diese Neigung aufklärerisch nennen.

wie wir oben gesehen haben, Thomas Mann verschiedene Begriffe und Erscheinungen als Inhalte systematisch und antithetisch zuordnet. Im Folgenden seien die wichtigsten Begriffspaare zusammenfassend wiederholt, der Übersichtlichkeit halber in tabellarischer Form:

**Welt des Lebens**

„Liebe zur Wirklichkeit“

Ehe

Sozialität

Klassik

Gesundheit

Naivität

Pflicht

Sittlichkeit

Ethos

„Reinheit, Einfachheit und Ebenmäßigkeit“

**Welt des Todes**

„Flucht ins Metaphysische“

Homoerotik

Individualismus

Romantik

Krankheit

„Teufelsartistik und Wirkungssucht“

„Auflösung der Lebenszucht“

„orgiastische Freiheit“

Eros

„erotischer Ästhetizismus“

Wenn nun Thomas Mann gewiss Kant nicht in das Umfeld von romantischer Todesfaszination, metaphysischem Individualismus und ruchlosem Ästhetizismus, d.h. in die „Welt des Todes“ einordnen würde, so müssen wir uns doch daran erinnern, dass der Dichter auch auf dem Feld des „Lebens“ noch eine feine Grenze zieht (anhand derer sich nicht zuletzt seine Sympathien verteilen). Gemeint ist jene bereits weiter oben erörterte Antithese von klassischer Bildung, „Gutmütigkeit, Gemüt, Heiterkeit, Wohlwollen und Behagen“ auf der einen Seite – in Thomas Manns Augen hervorragend repräsentiert durch

Goethe – und dem Komplex von „Autorität, Pflicht, Macht, Dienst, Karriere“ sowie dem „kategorischen Imperativ als Banner preußischer Dienststrammheit“ auf der anderen Seite. Das ist die Domäne des „Lebensbefehls“ mit seinen Kategorien der Ethik, Moral und Nützlichkeit (der „praktischen Vernunft“, wie Thomas Manns sie versteht). Und hier steht Kant. Wenn Kant also im Rahmen eines Essays über die Ehe von Thomas Mann als „greulich junggesellenhaft“ apostrophiert wird, so ist dies durchaus auch als Metapher zu verstehen: junggesellenhaft, das heißt: trocken, ungebunden, ohne Erfahrung theoretisierend, also abstrakt, sezierend gegen das Leben, und jedenfalls nicht zu gebrauchen als Kronzeuge einer Abwendung von Tod und Artistik zu Lebensbejahung und Steigerung.

Kant ist ein „Krüppel, der nicht einmal zum Garnisionsdienst getaugt hätte“, er ist unmännlich, er ist nicht naiv und gesund, wie Goethe, der „das Leben und seine unerschöpflichen Heiligungskräfte“ repräsentiert.<sup>49</sup> Damit aber ist auch Kant ein Außenseiter, ein Dazwischenstehender, ein „Sorgenkind des Lebens“. Allerdings nicht zum Künstler prädestiniert, sondern nüchtern und gewissermaßen steril – jedoch nicht steril im Sinne einer stolzen, melancholischen Unfruchtbarkeit (das entspräche dem Wesen der Knabenliebe im *Tod in Venedig*), vielmehr eher von jener jungfernhafte, blaustrumpftartige, ein wenig halsstarrigen und engstirnigen Sterilität der Sesemi Weichbrodt in den *Buddenbrooks*. Das „kleine Fräulein Weichbrodt“ ist Lehrerin und unterhält eine Pension, eine Art Internat für Lübecks höhere Töchter. Die fünfzehnjährige Tony Buddenbrook wird (nachdem sie deutliche Anzeichen jugendlichen Übermuts erkennen ließ) in die strenge Obhut des Fräuleins Weichbrodt gegeben. Von Sesemi Weichbrodt lesen wir: „sie war so bucklig, dass sie nicht viel höher war als ein Tisch“ und hatte „niemals Gewicht auf äußere Wohl-

---

<sup>49</sup> Der Gegensatz zwischen Kant und Goethe in Charakter und Sendung steht auch im Zentrum des Werkes von GEORG SIMMEL: *Kant und Goethe: Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Leipzig 1916. Das Buch findet sich in Thomas Manns Bibliothek.

gefälligkeit gelegt“. Jedoch „lag in ihrer geringen Figur und allen ihren Bewegungen ein Nachdruck, der zwar possierlich, aber durchaus respektgebietend wirkte.“<sup>50</sup> Sesemi Weichbrodt „war ein belesenes, ja beinahe gelehrtes Mädchen und hatte sich ihren Kinder- glauben, ihre positive Religiosität und die Zuversicht, dort drüben einst für ihr schwieriges und glanzloses Leben entschädigt zu werden, in ernstlichen kleinen Kämpfen bewahren müssen.“<sup>51</sup>

Das kleine Fräulein Weichbrodt hat gewiss nichts mit romantischer Todesfaszination am Hut – bzw. an der Haube: „Auf ihren grauen, gepolsterten Ohrlocken saß eine Haube mit grünen Bändern, die über die schmalen Kinder-Schultern hinabfielen, und nie war an ihrem kümmerlichen schwarzen Kleidchen etwas wie Putz gesehen worden ...“<sup>52</sup>

Das kleine Fräulein Weichbrodt verkörpert die Sphäre von Autorität, Pflicht und Dienst, von Ethik, Moral und Nützlichkeit; und der entschiedene Widerstand des Fräuleins wird auf den Plan gerufen, vor den Trümmern der Familie Buddenbrook, als Tony Buddenbrook nach dem Typhus-Tod des kleinen Hanno Gott, Gerechtigkeit und Güte anzweifelt: „Wenn es so wäre ...“

Da aber fährt Sesemi Weichbrodt in die Höhe, um die berühmt gewordenen letzten Worte des Romans zu sprechen: „Es ist so!“, sagt Sesemi mit ihrer ganzen Kraft, und: „Sie stand da, eine Siegerin in dem guten Streite, den sie während der Zeit ihres Lebens gegen die An-

---

<sup>50</sup> *Buddenbrooks*, I, 85.

<sup>51</sup> I, 87.

<sup>52</sup> I, 85.

fechtungen vonseiten ihrer Lehrerinnenvernunft geführt hatte, bucklig, winzig und bebend vor Überzeugung, eine kleine, strafende, begeisterte Prophetin.“<sup>53</sup>

Da steht Sesemi, reckt den Hals, pocht auf die Platte, und die Haube zittert auf ihrem Kopf – und obschon das Fräulein Weichbrodt, wie fast alle Figuren Thomas Manns, ein Vorbild in der Wirklichkeit hatte<sup>54</sup>, so denken wir an: Kant.

---

<sup>53</sup> I, 759 – HEFTRICH weist in seinem Kommentar zu den *Buddenbrooks* darauf hin, dass sich mit Sesemis Schlusswort der kompositionelle Ring zur Eingangsfrage des Romans schließt. Diese Eingangsfrage der *Buddenbrooks*, nämlich „Was ist das?“, zieht sich in mannigfachen Abwandlungen durch den Roman bis hin zum Ende, wo sie eben in Sesemi Weichbrodts „Es ist so!“ ein ironisch gebrochenes Ende findet. Mit der Formel *Was ist das* werden die Erläuterungen der von Luther im Kleinen Katechismus zusammengefassten Glaubensinhalte eingeleitet bzw. abgefragt. In Sesemis Formulierung wird direkt auf den ersten Artikel des Zweiten Hauptstückes vom Katechismus Bezug genommen, der mit der Versicherung schließt: „Das ist gewisslich wahr.“ Dazu HEFTRICH, E. et al: *Kommentar zu Thomas Mann: Buddenbrooks*, Frankfurt/M. 2002, 228; 417.

<sup>54</sup> Thomas Mann hatte das Modell für Sesemi Weichbrodt, nämlich Therese Bousset (1811-1895), die in Lübeck ein Pensionat führte, gewiss noch aus eigener Anschauung vor Augen, doch stammen viele der Einzelheiten und Geschehnisse in der Pension des Fräuleins Weichbrodt aus den Erzählungen von Thomas Manns Mutter Julia, die in ihren Erinnerungen *Aus Dodos Kindheit* ausführlich die bei Therese Bousset verbrachten Jugendjahre beschreibt. Vgl. HEFTRICH, E. et al: *Kommentar*, Frankfurt/M. 2002, 113; 264.



## 2. Ironie und Fortschritt:

### Geschichtsphilosophische Positionen

Das vorangegangene Einführungskapitel lieferte uns einige Einsichten zur Struktur antithetischen Denkens bei Thomas Mann, zu seinem Umgang mit Gegensätzen in der Ausbildung einer poetischen Vorstellungswelt und zur vermittelnden Rolle der Ironie. Thomas Manns Handhabung von Gegensätzen ist dabei vor allem und immer *spielerisch*. Dieses Spiel mit Widersprüchen und Abgründen wollen wir nun kritisch durchleuchten mit Bezug auf die Sphäre des Geschichtlichen und Politischen, wobei wir uns mit vergleichendem Blick auf Kant dabei zunächst an einem Werk Thomas Manns orientieren, welches gewissermaßen einen Höhepunkt und Meilenstein seiner frühen Essayistik bildet: den *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918).<sup>55</sup>

Auch in den *Betrachtungen* begegnen wir der Dichotomie von Kunst und Leben sowie einem „konservative[n] Gegenwille[n] in Form von Ironie“.<sup>56</sup> Was darunter zu verstehen sei, wird sich zeigen. Gleichfalls werden wir – nachdem wir das vorangegangene Kapitel mit einer etwas freizügigen Verbildlichung Kants in der Gestalt der Pädagogin Sesemi Weichbrodt beschlossen haben – nun zu entschlüsseln versuchen, welche Rolle Kant vor der Folie der Geschichts- und Politikbetrachtung in Thomas Manns Ideenwelt zukommt. Dabei geht es um Kant sowohl als historische Figur als auch als Repräsentanten des trans-

---

<sup>55</sup> *Betrachtungen eines Unpolitischen*, XII, 7-589.

<sup>56</sup> XII, 586.

zendentalen Idealismus. Denn der Spielerische denkt in Rollen und Symbolen. Gestalten und Geistesgrößen sind ihm immer auch – und vor allem – Repräsentanten und Rollenträger.

Nun gehören die umfangreichen *Betrachtungen* bis heute zu den kontroversesten Werken Thomas Manns; es handelt sich eigentlich um sein umstrittenstes Buch überhaupt, von Kritikern wegen einer vermeintlichen konservativen Parteinahme im Ersten Weltkrieg bisweilen in die Nähe eines halsstarrigen antirepublikanischen Chauvinismus oder der Weltdeutungen und Kognitionen im Umfeld der so genannten „Konservativen Revolution“ der deutschen Zwischenkriegszeit gerückt.<sup>57</sup> Unter letzterem Titel sind verschiedene Autoren des rechten Spektrums der Weimarer Republik zu einer eigenständigen politischen Strömung zusammengefasst worden, als deren Credo die Versöhnung von technischer Modernisierung und politischer Reaktion verstanden wird, also der paradoxe Versuch, die technischen Errungenschaften der Moderne zu nutzen, die bürgerlich-demokratischen jedoch zu verwerfen.

Eine zentrale Einsicht des konservativ-kulturkritischen Denkens in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert lautete, dass Kapitalismus und Technisierung absolute, abstrakt-objektive, irreversible und destruktive Tendenzen seien, welche die gesellschaftliche Entwicklung in Richtung auf Rationalisierung und Standardisierung der Kultur führten. Der im Kontext der so genannten „Ideen von 1914“ wahrgenommene Weltkrieg bildete dann im Verständnis zahlreicher Intellektueller gewissermaßen die erste „konservative Revolution“: In der volksgemeinschaftlichen Verschmelzung von Klassengegensätzen und Standesunter-

---

<sup>57</sup> Beispielhaft für eine derartige Kritik: KOOPMANN im *Thomas-Mann-Handbuch*, Stuttgart 1990, KURZKE in *Thomas Mann*, München 1985, oder die Anmerkungen zu den *Betrachtungen* bei HARPPRECHT, K.: *Thomas Mann. Eine Biographie*, Reinbek 1995.

schieden durch den Krieg sah man die geschichtliche Antwort auf die französischen „Ideen von 1789“, den Ausbruch aus einem scheinbar alternativlosen Prozess der Ökonomisierung und individuell-hedonistischen Atomisierung. Radikalisiert durch die Niederlage vom November 1918 entstand dann in Deutschland ein neuer Typus des Konservativismus, der sich nicht mehr scheute, mit der „Revolution“ eine Verbindung einzugehen. Es war dies eine Revolution, die überhaupt erst bewahrenswerte Zustände (wieder-)herstellen sollte. Im Laufe der zwanziger Jahre entfaltete sich ein ganzes Spektrum von Positionen, die diesem Programm folgen wollten. Nicht zuletzt wegen dieser starken inhaltlichen Heterogenität jedoch bleibt das Konzept einer „Konservativen Revolution“ als ideengeschichtlicher Ordnungsbegriff für die bedeutendste antirepublikanische Geistesströmung der Weimarer Zeit umstritten. In der Tat war die Konservative Revolution insgesamt eine derart heteromorphe Erscheinung, dass einige Autoren sich weigern, diesem Phänomen überhaupt den Status einer sozialen Bewegung zuzuerkennen.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Vgl. dazu BREUER, S.: „Die ‚Konservative Revolution‘ – Kritik eines Mythos“, in: *Politische Vierteljahresschrift* 31:4 (1990), 585-607, sowie SIEFERLE, R.P.: *Die Konservative Revolution und das ‚Dritte Reich‘*, in: D. HARTH / J. ASSMANN (Hg.): *Revolution und Mythos*, Frankfurt/M. 1992, 178-205, und DERS.: *Das symbolische Feld der Konservativen Revolution*, in: R.P. SIEFERLE: *Die Konservative Revolution*, Frankfurt/M. 1995. – Die einzige Position, in der Repräsentanten der Konservativen Revolution wie Spengler, Schmitt, Jung, Freyer, Lensch, Moeller van den Bruck, Niekisch, Sombart, Jünger und der Kreis um die Zeitschrift „Die Tat“ ohne Einschränkung übereinstimmen, ist nach BREUER (1990) das kompromisslose Verdikt über den politischen Liberalismus als einer dem deutschen Wesen unangemessenen, „westlichen“ Erscheinung. Man war sich einig in der Diagnose, dass sich der Liberalismus in der Agonie befand und dass eben dies die Ursache der perennierenden gesellschaftlichen Krise war. Differenzen tun sich jedoch auf, sobald man zu den positiven Bezugspunkten der Konservativen Revolution übergeht. In der Frage der politischen und sozialen Gliederung waren die konservativen Revolutionäre in der Nachfolge Nietzsches durchweg vom Primat der Herrschaft überzeugt. Bei aller Übereinstimmung über die Notwendigkeit von Rang und Hierarchie klafften die Vorstellungen über die nähere Beschaffenheit dieser Herrschaft jedoch weit auseinander. Die Idee des charismatischen cäsaristischen Führers hat lediglich Spengler vertreten. Alle übrigen Autoren lassen sich entweder pseudoaristokratischen oder elitentheoretischen Auffassungen zuordnen, die ihrerseits mit unterschiedlichen politischen Organisationsformen kompatibel sind – mit einer einzigen Ausnahme: der liberalen Demokratie. Gemeinsam ist sämtlichen Protagonisten der „Konservativen Revolution“ also strenggenommen lediglich die Tendenz, die Gesellschaft nach theoretischen Entwürfen neu zu errichten. Dies in deutlichem Gegensatz etwa zum pragmatisch orientierten angelsächsischen Konservatismus (oder auch zum preußischen Reformkonservatismus der Stein/Hardenbergschen Reformen). Zu diesem Komplex auch EPSTEIN, K.: *Die Ursprünge des Konservativismus in Deutschland*, Frankfurt/M. / Berlin / Wien 1973. Vgl. überdies BREUER, S.: „Ein Mann der Rechten? Thomas Mann zwischen ‚konservativer Revolution‘, ästhetischem Fundamentalismus und neuem Nationalismus“, in: *Politisches Denken*, Jahrbuch 1997, 119-140.

Diesen mannigfachen Polyphonien zum Trotz verweist SIEFERLE auf die Tatsache, dass der Begriff „Konservative Revolution“ die zeitgenössische Selbstbezeichnung einer politisch-ideologischen Position wiedergibt, als deren zentraler politischer Mythos und identitätsstiftende synthetische Figur das „Dritte Reich“ auszumachen sei – ein Mythos, mit dem auch Thomas Mann in den zwanziger Jahren sympathisierte.<sup>59</sup> Was nun vor diesem Hintergrund Thomas Manns *Betrachtungen* angeht, so spricht nicht nur BORCHMEYER mit Blick auf dies Werk von einem „Essay-Monstrum“ mit „schlechtem Ruf“ – wobei er jedoch zugleich darauf hinweist, dass besagtes Monstrum neben dem berühmten Gegensatz von „Kultur“ und „Zivilisation“, neben der Polemik gegen den „Zivilisationsliteraten“ und gegen die „Demokratie“ unverzichtbare, grundlegende Äußerungen Thomas Manns etwa zur Ironie und Décadence, über das Dreigestirn Schopenhauer – Wagner – Nietzsche und über sein eigenes Frühwerk enthalte.<sup>60</sup> Darüber hinaus legt eine unvoreingenommene Auseinandersetzung mit den *Betrachtungen* Tiefenschichten des Essays frei, die seinen gelegentlich plakativen und provokanten Inhalten gerade zuwiderlaufen. Kurz: „ein schönes

---

<sup>59</sup> Vgl. SIEFERLE (1992). Auf der exoterischen Oberfläche handelt es sich bei der Konstruktion des „Dritten Reichs“ lediglich um die Zählung aufeinanderfolgender Reiche: 1. Das 1806 untergegangene Heilige Römische Reich Deutscher Nation. 2. Das 1871 gegründete preußisch-deutsche Reich. 3. Das angestrebte neue Reich. In dieser triadischen Abfolge schwingt auf einer geschichtsphilosophischen Ebene der Gedanke eines determinierten Prozesses mit. Das Dritte Reich wird als ein utopisches Reich der Versöhnung und Vollendung gesehen, als das „Endreich“ (Moeller 1923). Dies qualifiziert seine beiden Vorgänger im Sinne eines dialektischen Geschichtsprozesses zu prinzipiellen Gegensätzen. – Der Mythos vom Dritten Reich verbindet die Elementarform revolutionär-apokalyptischer Erwartung mit religiös-chiliastischen Konnotationen und der antihistoristischen Hoffnung auf ein Ende der Geschichte. Er wurde bald zu einem unspezifischen Schlagwort innerhalb des symbolischen Feldes der radikalen Rechten und früh in das Vokabular des Nationalsozialismus einbezogen. – Schlussendlich bleibt der Einwand BREUERS (1990) beachtlich, dass ein Kernbestand sozialer, wirtschaftlicher und politischer Doktrinen, der nur den Autoren der Konservativen Revolution eigen wäre, nicht auszumachen ist. In diesem Sinne konstituierte die „Konservative Revolution“ kein intersubjektiv verfügbares und handlungsleitendes kognitives System, trägt also nicht die Züge eines Milieus oder kollektiven Akteurs. Zweifellos aber exemplifizieren die konservativen Revolutionäre hervorragend den zunehmenden Verlust von Denkbarrieren in der Weimarer Epoche; in ihren Schriften zeigt sich eine Ausweitung des Vorstellbaren in durchaus neue, totalitäre, zuweilen phantastische Richtungen.

<sup>60</sup> BORCHMEYER, D.: *Politische Betrachtungen eines angeblich Unpolitischen*, in: TM Jb 1997, 83-104.

Monstrum voller Gegensätzlichkeiten, bar jeder Systematik“, ein schönes Monstrum, „von dem sich Thomas Mann mit Recht niemals wirklich distanziert hat“. <sup>61</sup>

Eine differenzierte Betrachtung der *Betrachtungen* wird es mithin nicht paradox finden, dass sich Thomas Mann ausgerechnet in diesem Buch stellenweise Kant annähert, freilich meist auf einer Ebene, die KURZKE als die „Hintergrundsemiotik“ des Werkes bezeichnet hat. <sup>62</sup>

Was es damit auf sich hat, sei einleitend erläutert.

## **2.1. Die Kunst des Zitierens**

Thomas Mann selbst betont in den *Betrachtungen* das „stereoskopische Sehen“ des Dichters und die damit einhergehende grundlegende Ambivalenz in dessen Lebenshaltung, eine Mischung aus Toleranz, Unbestimmtheit und Herablassung: Ein Ästhet müsse immer verschiedene Standpunkte gelten lassen, weil „jemand, der Kunst zu machen gewohnt ist, das Geistige, das Intellektuelle, niemals ganz ernst nimmt, da seine Sache vielmehr von jeher war, es als Material und Spielzeug zu behandeln“. <sup>63</sup>

„Material und Spielzeug“ – was hier deklariert wird, ist eine künstlerische oder, genauer: *dichterische* Attitüde oder, noch genauer: die Haltung eines bestimmten Dichtertyps, eines bestimmten dichterischen Temperaments der Welt gegenüber, die Haltung eines Typus, den Thomas Mann derart vollendet verkörpert, dass man ihn nach ihm benennen könnte.

---

<sup>61</sup> BORCHMEYER, *Betrachtungen*, 83. Wenngleich sich Thomas Mann freilich namentlich nach 1933 nur ungern zu diesem Essay äußerte und außerdem dessen Auslassung in späteren Essay-Sammlungen und Gesamtausgaben, so der Stockholmer, verfügte.

<sup>62</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden: KURZKE, H.: *Nietzsche in den „Betrachtungen eines Unpolitischen“*, in: *Wagner – Nietzsche – Thomas Mann*, Frankfurt/M. 1993, 184-202.

<sup>63</sup> XII, 229; Kapitel „Politik“; Thomas Mann beruft sich hier u.a. auf Schopenhauer.

Die Welt als Material und Spielzeug – diese tendenziell narzisstisch-tyrannische Proposition beschreibt als Wahrnehmungskonzept einerseits das Gegenstück zu explizit engagierter Literatur (und gerade die *Betrachtungen* bemühen sich darum, *nicht* explizit engagiert zu erscheinen und tragen vor allem aus diesem Grunde auch ihren seltsamen, unzutreffenden Titel). Als, gewissermaßen, erkenntnistheoretisches Programm positioniert sich „Material und Spielzeug“ andererseits geradezu als Gegenteil jeder philosophisch-analytischen Methode der Welterkenntnis. KURZKE spricht in diesem Zusammenhang davon, dass die (durch Zitate getragene) Argumentationsform der *Betrachtungen* nicht philosophisch, sondern musikalisch sei, nicht linear-deduktiv, sondern zyklisch polyphon.<sup>64</sup>

Grundlegend für diese künstlerische und spielerische Argumentationsform, die Thomas Mann in den *Betrachtungen* sozusagen zur Vollendung bringt, ist das *Zitat*. Für den Autor der *Betrachtungen* heißt das, ein Zeitbild zu entwerfen, in dem die verschiedensten politisch-theoretischen, kulturkritischen oder geistesgeschichtlichen Positionen im Spiel von Antithetik, Zitat und Montage aufgenommen und variiert werden. Erst aus diesem viestimmigen Zusammenspiel ist die Absicht des Autors zu erschließen. Möglicherweise. Denn der Autor ist diskret, distanziert und vorsichtig. Es ist dies im übrigen eine Haltung, die Thomas Manns gesamtes Werk kennzeichnet. Insofern stehen die *Betrachtungen* weder isoliert in diesem Werk noch sind sie nicht-fiktional. Thomas Mann hat sein Leben lang *nur* Fiktion hervorgebracht, denn er war kein Journalist, sondern Schriftsteller. Schon in seiner (nachgeschobenen) „Vorrede“ nennt Thomas Mann die *Betrachtungen* ein „Künstlerwerk“,

---

<sup>64</sup> Vgl. KURZKE, *Nietzsche*, 188. – Wobei erstens nicht gesagt ist, dass die Material-und-Spielzeug-Methode nicht auch kritisch im Sinne Kants verfahren könne, und zweitens zu zeigen sein wird, inwiefern nicht auch Kants Methode der Welterfahrung ihrem Stil nach eher künstlerisch-spielerisch ist. Vgl. dazu Kap. 3 sowie Abschnitt 2.9. dieses Kapitels.

das (wie es auch für Thomas Manns Romane charakteristisch ist, die ebenfalls im Montageverfahren entstanden sind) die „eigene Rede“ im unendlichen Zitieren verbirgt.

KURZKE hat darauf hingewiesen, dass diese Einstellung bereits bei Nietzsche zu finden sei: Eine Haltung, bei der dem direkten oder indirekten Zitat eine besondere Rolle zukommt, wobei Zitate nicht in erster Linie den Zitatgeber kennzeichnen sollen, sondern vielmehr eine bestimmte Position innerhalb des Gedankengefüges des Zitierenden.<sup>65</sup> Deutlicher ausgedrückt: Thomas Mann zitiert oder benutzt berühmte Namen zuallererst als Chiffren für eigene Standpunkte. Er zitiert seine zahlreichen Eideshelfer und Gegner in den *Betrachtungen* also nicht zuerst um ihrer selbst willen, sondern gleichsam als Statisten und Komparsen in einem ästhetizistischen Rollenspiel, in welchem Zitate jenseits ihrer inhaltlichen Rolle auch Requisiten und Kulissen sind, die nicht zuletzt dekorative Wirkung zu entfalten haben.

Dass ein Schriftsteller (im Gegensatz zum Philosophen) in fiktional-literarischen Strukturen denkt und schreibt, ist ein (kognitiv-erkenntnistheoretisches) Faktum, dessen sich Thomas Mann (im Gegensatz zu manch anderem Schriftsteller) wohl bewusst ist, denn der Verfasser der *Betrachtungen* ist mit einem narzisstischen Selbstbeobachtungsvermögen und psychologischer Intuition begabt. Und so gibt Thomas Mann mit der ihm eigenen Unverblümtheit (trotz aller Diskretion, Distanz und Vorsicht) sofort alles zu, wenn er in den *Betrachtungen* einleitend feststellt: „Das Zitieren wurde als eine Kunst empfunden, ähnlich

---

<sup>65</sup> KURZKE bezieht sich im Besonderen auf Nietzsches Umgang mit Wagner in Nietzsches Schrift *Der Fall Wagner*; vgl. Vgl. KURZKE, *Nietzsche*, 184. – Es ist eine interessante stilistische Frage, inwieweit auch Kant, zumindest gelegentlich, in ebendieser Manier verfährt. Wir verweisen dazu auf unsere späteren Ausführungen zum Themenkreis „Kant als Schriftsteller“ in Kapitel 3.

derjenigen, den Dialog in die Erzählung zu spannen, und mit ähnlich rhythmischer Wirkung zu üben gesucht ...“<sup>66</sup>

Es folgt im Hinblick auf die eigene Position, die Rolle des Dichters bei der Betrachtung der Welt, ohne weiteres das Zugeständnis, da bleibe „[e]in Rest von Rolle, Advokatenum, Spiel, Artisterei, Über-der-Sache-stehen, ein Rest von Überzeugungslosigkeit und jener dichterischen Sophistik, welche den Recht haben lässt, der eben redet ...“<sup>67</sup>

Hier wird also für einen Essayisten ein ziemlich großzügiger Standpunkt eingenommen.<sup>68</sup>

Die *Betrachtungen* mögen sich der Form des Essays bedienen, aber sie sind ganz gewiss keine stringente geschichtsphilosophische oder politikwissenschaftliche Abhandlung. Geschichtsphilosophie fragt typischerweise nach dem Verlauf, der Prozessform, nach Richtung und Sinn von Geschichte, sodann nach den Formen des Erkennens von Geschichte und schließlich danach, was es für den Menschen bedeutet, geschichtlich zu sein und in der Geschichte zu existieren.<sup>69</sup> Thomas Mann beleuchtet in den *Betrachtungen* einige dieser Fragen, ohne sie direkt zu stellen, und gibt, wie wir sehen werden, seine eigenen Antworten, besonders mit Bezug auf den letztgenannten Fragenkreis zur Bedeutung historischen Bewusstseins. Aber er gibt diese Antworten in der ihm eigenen Form: der Form von (bisweilen sehr großzügiger) Assoziation und Zitat, von Kunst und Spiel. Da aber in diesem theatralischen Spiel jede Meinung nur „Rolle, Advokatenum, Spiel,

---

<sup>66</sup> XII, 11.

<sup>67</sup> XII, 11.

<sup>68</sup> Zu großzügig für Kant, möchte man annehmen. Wir werden jedoch weiter unten sehen, dass die apriorische Perspektive der Kantischen Geschichtsphilosophie dem Thomas Mannschen Über-der-Sache-stehen gar nicht so fremd ist. Vgl. dazu Abschnitt 2.9. dieses Kapitels. Kapitel 3 wird überdies zeigen, dass die Technik des Zitats als Imitation der Konvention eine Methode war, die durchaus auch zu Kants schriftstellerischem Repertoire gehörte.

<sup>69</sup> Zu den Fragestellungen der Geschichtsphilosophie vgl. auch ANGEHRN, E.: *Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie*, in: HEIDEMANN, D. und K. ENGELHARD (Hg.): *Warum Kant heute?*, Berlin / New York 2004, 329.



Artisterei“ ist, kommt beispielsweise KURZKE zu dem Schluss, dass die den *Betrachtungen* eigentümliche Semiotik des Zitierens trotz der vordergründig so eindeutigen Parteilichkeit des Essays (für Deutschland gegen Frankreich, für den unpolitischen Ästhetiker gegen den politisierten Zivilisationsliteraten) keine absolut feste Zuordnung einzelner Zitatgeber zu bestimmten Argumentationsinteressen erlaube, sondern auch und gerade ihr eigenes System listig und spielerisch immer wieder in Frage stelle.<sup>70</sup> Es gibt insofern in den *Betrachtungen* eine Semiotik des Vordergrund, die sich auf den Inhalt bezieht und die Funktion des Zitats im Argumentationsgefüge betrifft. Diese wäre für sich genommen meistens relativ leicht herauszufinden, wenn sie nicht einer vielfältigen ästhetizistischen Brechung durch ein System der Hintergrundsemiotik ausgesetzt wäre, das das Zitieren als eine ironische Kunst betreibt – eben als Rolle, Advokatenamt, Spiel, Artisterei.

Die ironische Brechung entsteht gestalterisch unter anderem durch die virtuose Differenzierung der Arten des Zitierens. Es geht sozusagen um eine Abstufung des prinzipiellen Unernstes *jeden* Zitats bei Thomas Mann – der überhaupt ein prinzipiell unernter Mensch war. Und, wie gesagt, wenig zimperlich. Er zitiert direkt und indirekt, mit und ohne Quellenangabe, einigermaßen korrekt und grob falsch.<sup>71</sup> Aber immer virtuos. „Noch die langweiligsten Quellen weiß Thomas Mann in sein Bild so geschickt einzumontieren, dass sie plötzlich Glanz und Witz ausstrahlen. Er schmückt sich nicht einfach mit fremden Federn, sondern er *macht* erst Federn aus vorher unscheinbaren Fetzen. Nicht im Inhalt, in der

---

<sup>70</sup> KURZKE, *Nietzsche*, 185.

<sup>71</sup> KURZKE präsentiert für die *Betrachtungen* eine Typologie von zehn Zitatarten, abgestuft nach Stärke des Spielbewusstseins bei Thomas Mann und dem Stehen zur Quelle und Originalkontext. Die Skala reicht von textgetreuen, einigermaßen kontextrichtigen Primärzitaten mit Autornennung und Quellenhinweis über sogenannte Sekundärzitate aus Quellen, die Thomas Mann nicht eingestehen wollte, und anonyme Zitate sowie Gedächtniszitate und Leihzitate bis hin zu Selbstzitaten und schließlich Plagiaten und groben Verfälschungen. Jedenfalls ist es generell nicht zutreffend, dass Thomas Mann die von ihm verwendeten Äußerungen anderer Leute immer sorgfältig geprüft hätte. Vgl. KURZKE, *Nietzsche*, 186ff.

Integration liegt die Kunstleistung. Das bricht dem Plagiatvorwurf die Spitze, denn es geht nicht um Stehlen als Unrecht, sondern um Stehlen als ironische Kunst“, stellt KURZKE fest und fügt hinzu: „Der Blick auf die Quellen eröffnet eine ironische Tiefenschicht, die jenseits der Einbindung in das oberflächliche Zeichensystem der konservativen Parteinahme im Ersten Weltkrieg ein funkelndes Spiel mit Motiven der Geistesgeschichte in Zitaten aller Abstufungen sichtbar macht.“<sup>72</sup>

Fest steht: Ohne die Berücksichtigung des so gekennzeichneten Rollenspiels im Gedankengang der *Betrachtungen* ist die Argumentationsstruktur dieses Großessays niemals zu erfassen. Und eben dieses dialogische Spiel mit unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Positionen bringt uns wieder zurück zum Ja-und-doch-Nein als der charakteristischen Haltung Thomas Manns bei Besichtigung der Welt und ihrer Phänomene. Der Verfasser der *Betrachtungen* sagt uns auch dies wieder ganz unverblümt: Das „Ja-und-doch-Nein ist mein Fall“<sup>73</sup> – und zwar sei dies der Fall der „Ironie“, die ein „Weder-noch und Sowohl-Als-Auch“ ist.<sup>74</sup>

## 2.2. Ironie und Dandytum

Wir haben die obigen, einigermaßen ausführlichen Hinweise auf Thomas Manns Denk- und Sprachhaltung an den Anfang dieses Kapitels gestellt, weil so noch einmal deutlich wird, was im vorangegangenen Kapitel sich schon andeutete: dass nämlich die *Ironie* den Schlüssel für Thomas Manns Weltverständnis darstellt. Diese Einsicht ist an sich nicht besonders originell, doch es gilt zu beachten, dass zu diesem Weltverständnis natürlich auch Thomas

---

<sup>72</sup> KURZKE, *Nietzsche*, 187f.

<sup>73</sup> XII, 264.

<sup>74</sup> XII, 91.

Manns *Kritikverständnis* gehört. Die Verbindung von Ironie und Kritik hat nun einerseits etwas Dandyhaftes. Sprachliche Schönheit und sarkastischer Scharfsinn sind für den Dandy das Vehikel effektvoller Kritik, jener Überschreitung und auch Umformung von Werten, die den Erfolg des Dandy in der Gesellschaft und auf der Bühne verbürgt. Ja, mehr noch: Welt und Gesellschaft *sind* ihm zuallererst nichts als eine Bühne, und zu dem, was auf dieser Bühne gespielt wird, nimmt der Dandy eine entschieden ambivalente Haltung ein: Er erhebt sich einerseits über die Zustände, indem er sie kommentiert, und ist doch andererseits auf Zugehörigkeit zu ebendiesem kritisierten Schauspiel dringlich angewiesen.<sup>75</sup> Selbstverständlich bleibt er ein mehr oder weniger gut getarnter Außenseiter – nicht zuletzt darin liegt die Ironie seiner Repräsentation.

Wir sprechen hier über Thomas Mann und merken doch: Wir sprechen auch über Kant. Denn dieser Hinweis sei hier verstattet, obschon wir bis zu diesem Punkt unserer Arbeit noch nicht allzu viel Worte über die Persönlichkeit, Lebenshaltung und Arbeitsweise von Immanuel Kant verloren haben: Der Alte aus Königsberg hatte ein paar dandyhafte Züge, sarkastischer Scharfsinn und die Rolle des Außenseiters waren ihm durchaus nicht fremd, und wenn eine berühmte Lakonie in Thomas Manns Tagebüchern heißt: „Heitere Ambiguität im Grunde mein Element“, so lässt sich diese Charakterisierung, mit den nötigen Einschränkungen, auch auf den preußischen Philosophen anwenden. Neuere Kant-Biographien sind denn auch geradezu erklärt bemüht, mit der vermeintlichen Legende von Kants starrem, reglementiertem und ziemlich ereignislosem Professorenleben gründlich aufzuräumen und stattdessen das Bild „eines eleganten und geistreichen Gentleman“ zu

---

<sup>75</sup> An dieser für den Dandy typischen Zerrissenheit ging beispielsweise Oscar Wilde zugrunde.

zeichnen, „der eine wichtige Rolle im gesellschaftlichen Leben seiner Heimatstadt Königsberg spielte“.<sup>76</sup>

Das führt insgesamt und neuerdings zu einem merkwürdigen Bild von Kants Leben und Persönlichkeit: nicht facettenreich, sondern zersplittert. Kants Charakter wird uns geradezu als ein zwischen den Extremen pendelndes Temperament vorgestellt. Einerseits sind die gängigen Klischees immer noch präsent und werden auch anlässlich Kants 200. Todestag im Jahre 2004 immer noch wiederholt: „Ein einmalig diszipliniertes Gelehrtenleben, auf Melancholie gestimmt, achtzig Jahre Gedankenrackerei, stur von morgens fünf Uhr bis in den Abend hinein, ein unermüdlicher Aufklärer“ usf. – kurz: „In Königsberg geboren, in Königsberg gestorben. Dazwischen gibt es Ereignisse nur in Gedankenform.“<sup>77</sup> „Kant hat keine andere Biographie als die Geschichte seines Denkens“ stellt auch GULYGA fest.<sup>78</sup>

Immer noch wird Kant auf Schlagworte reduziert, Schlagworte, derer man als Leser in ihrer phrasenhaften Verwendung allmählich schon überdrüssig ist: auf die „praktische Vernunft“ oder den „kategorischen Imperativ“, die „Kritik der reinen Vernunft“ oder Aufklärung als „Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“. Geradezu geflügelt sind inzwischen auch die Worte „der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“, und natürlich wird im Zusammenhange mit Kant gern das bekannte Heine-Wort zitiert (was man auch schon nicht mehr hören könnte, wäre es nicht so brillant formuliert): „Die

---

<sup>76</sup> So der Klappentext von KÜHN, M.: *Kant. Eine Biographie*, München 2003. Zur Persönlichkeit und Lebenshaltung Kants vgl. in dieser Arbeit insbesondere die Kapitel 3.1., 3.4. und 3.5.

<sup>77</sup> So etwa HASLER, L: „Im Fegefeuer der Denkfaulheit“, in: *Weltwoche* 03/2004, 44-9. Zitat S. 44.

<sup>78</sup> GULYGA, A.: *Kant*, Frankfurt 2004 (Russische Originalausgabe von 1977), 47. Eine Besonderheit bei GULYGA ist hingegen die Erwähnung von Kants Gedanken zur Sexualität. Vermeintliche Äußerungen des Königsberger Junggesellen wie: der Geschlechtstrieb sei „ein großer sinnlicher Genuss“ finden sich in anderen Biographien selten. Leider liefert GULYGA keine Quellenangabe. – Noch ein anderer Aspekt ragt bei Gulyga heraus: Kants Ironie, die immer wieder angesprochen wird und bereits von Goethen konstatiert worden sei. Vgl. zur ironischen Grundposition von Kant als Schriftsteller Kapitel 3 dieser Arbeit.

Lebensgeschichte des Immanuel Kant ist schwer zu beschreiben. Denn er hatte weder Leben noch Geschichte.“ und so weiter. KÜHN sieht die Einschätzung Heines als beispielhaft für die karikaturistische Vorstellung der deutschen Romantiker von Kant: Die Vorstellung von einem Mann, der nur aus Denken und nicht aus Leben bestand.<sup>79</sup>

Andererseits, wie gesagt, wird neuerdings hervorgehoben, dass „[z]umindest der jüngere Kant, der 40-, 50-jährige“ in der Königsberger Gesellschaft überaus geschätzt und beliebt gewesen sei „als charmanter Unterhalter, als ein Mann von Welt, als galanter Konversierer, als humorvoller Gesellschafter, mehr Dandy als Griesgram.“<sup>80</sup> So freut man sich an den scheinbar plakativen Widersprüchen zwischen Kant, dem pedantischen Uhrwerk, und Kant, dem pulsierenden Zeitgenossen – quasi in Befolgung eines anderen bekannten Ausspruchs über Kant, der allerdings viel seltener zitiert wird als das *Aperçu* von Heinrich Heine (obgleich er nicht weniger hübsch formuliert ist), nämlich jenem Vers aus Schillers Distichon „Kant und seine Ausleger“: *Wenn die Könige baun, haben die Kärrner zu tun.*<sup>81</sup>

Die Widersprüche sind freilich in *einer* charakterlichen Konstitution zu vereinen, und dies bringt uns zurück zum Dandy. Über Kants Verhältnis zu Frauen können wir lesen, es habe sich „mal sentimental, mal enthusiastisch, jedenfalls platonisch“ gestaltet.<sup>82</sup> Hier drängt sich die psychologische bzw. psychoanalytische (oder auch nur schlicht psychologisie-

---

<sup>79</sup> HEINE, H.: „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“, in: *Lyrik und Prosa*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1962, Bd. 2, 385-500, Zitat S.461. Vgl. KÜHN, *Kant*, 30. Allerdings war Heine durchaus kein Romantiker. Außerdem unterschlägt diese Sichtweise den Umstand, dass die Romantiker regionale Zentren ausbildeten, in denen jeweils ein bestimmtes Ideensystem hervortrat. So entwickelte die so genannte Jenaer Romantik (ein Phänomen der Frühromantik, zu dem u.a. Fichte, Schelling, die Brüder Schlegel, Novalis und Tieck gehörten) ab 1798 ein kompliziertes und universales naturmagisches Gedankengebäude, das sich an der Philosophie Kants maß.

<sup>80</sup> HASLER, *Fegefeuer*, 47.

<sup>81</sup> SCHILLER, *Xenien*.

<sup>82</sup> So HASLER, *Fegefeuer*, 47. In der gleichen Publikation spricht allerdings MISCHKE von vermeintlichen Prostituiertenbesuchen Kants und folgert recht gewagt: „Der Pietist ist sexualmoralisch seiner Zeit voraus.“ Vgl. MISCHKE, R.: „Stadt der reinen Vernunft“, in: *Weltwoche* 03/2004, 46.

rende) Darstellung geradezu auf: Die Frau als Gefährdung des philosophisch hochgehaltenen Ich. Und, sieht man die Intrusion des anderen Geschlechts als Einfall der Außenwelt schlechthin: „Läuft dieses Ich allein als störungsfreies, beziehungsloses Selbst zur Form auf?“<sup>83</sup> Die Hindeutungen auf die Narzissmustheorie – und damit auch auf die Persönlichkeitsstruktur und Lebensweise von Thomas Mann – sind hier so frappant offensichtlich, dass wir auf ebendiese Parallele bereits hier hinweisen wollen; freilich zunächst bloß im Sinne einer reinen Feststellung, denn derartige Aspekte stehen im Zentrum anderer Abschnitte der vorliegenden Arbeit.<sup>84</sup> Wir wollen an dieser Stelle lediglich noch anfügen, dass der Versuch einer psychologischen Analyse Kants selbstverständlich längst unternommen worden ist. Hartmut und Gernot BÖHME etwa attestieren Kant „Berührungsangst“ sowie einen „überwältigend sexualisierten“ Blick auf die Objekte und gelangen für den Fall Kant zur Antithese von (freiem oder reinem) Willen und „Sinnlichkeit“ (im Sinne von Leidenschaft) und damit zu Schlussfolgerungen wie: „Kant stilisiert eine objektlose Innerlichkeit zum Ich-Ideal.“<sup>85</sup> Und selbstverständlich ist ein derart psychologischer Zugang zu Kants Leben und Werk umstritten und scharf kritisiert worden. Zuletzt wohl bei KÜHN, der die „unkritische Übernahme eines psychoanalytischen und hermeneutischen Ansatzes“ bei den Brüdern BÖHME in krassem Widerspruch zu ihrer „hyperkritischen Einstellung zu allem Rationalen“ sieht und anschließt: „Das andere Element ihres Ansatzes, nämlich die 'kritische Theorie' Frankfurter Provenienz, ist mit ihren post-freudianischen Grübeleien völlig unvereinbar.“<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> HASLER, *Fegefeuer*, 47.

<sup>84</sup> Einer vergleichenden Persönlichkeitsstudie von Kant und Mann widmen sich in dieser Arbeit vor allem die Kapitel 3.4. und 3.5.

<sup>85</sup> BÖHME, H. und G. BÖHME: *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kant*, Frankfurt/M. 1983.

<sup>86</sup> Vgl. KÜHN, *Kant*, 502. Die darüber hinaus gehende psychoanalytische Ironie, die bereits darin liegt, dass zwei Brüder zusammen ein Buch schreiben, ist KÜHN offenbar entgangen.

Jenseits von Fragen, welche die Zeitgeistigkeit von wissenschaftlichen Ansätzen und die wechselnden Moden im wissenschaftlichen Jargon betreffen, jenseits von möglichen Zusammenhängen zwischen Kants vermeintlicher „nervöser Enthaltbarkeit“ und seinem kategorischen Imperativ bleibt es eine interessante und noch zu klärende Frage, inwiefern Kant die über ihn (auch schon unter Zeitgenossen) existierenden Klischeevorstellungen, von denen wir oben ein paar wiedergegeben haben, nicht nur kannte, sondern auch bewusst nährte und bediente, d.h. gewissermaßen an seinem eigenen Denkmal den Meißel setzte. Eine derartige Sorge um die Positionierung und Wahrnehmung der eigenen Person durch andere trüge jedenfalls wieder deutlich narzisstisch-dandyhafte Züge. Genau wie Thomas Mann, selbst kein Fremder im Lande der nervösen Enthaltbarkeit, bekanntlich einige Stereotype, die über ihn kursierten, bewusst verstärkte – im Bestreben, „seinen Ruhm zu verwalten“, wie er es dem Schriftsteller Aschenbach attestiert, dem Helden der Novelle *Der Tod in Venedig*.<sup>87</sup> Mit Blick auf Kant begnügen wir uns an dieser Stelle mit dem Hinweis, dass Emanuel Kant immerhin bereits in jungen Jahren seinen Vornamen in „Immanuel“ änderte, weil er diese letztere Form für eine genauere Wiedergabe des hebräischen Originals hielt – eine im engsten Wortsinne sehr selbstbewusste Geste für einen Mann von

---

<sup>87</sup> VIII, 444-525. Zum Beispiel bediente Thomas Mann in Selbstzeugnissen und Lebensabrisse gern die Klischeevorstellung vom disziplinierten Künstlersoldaten, der täglich zu festen Zeiten dichtet. Seine Tagebücher indessen zeigen, dass dieses Bild dem Arbeitsalltag von Thomas Mann nicht entspricht. REICH-RANICKI spricht deshalb von einer „raffinierten“ und „überaus erfolgreichen“ „Selbstpräsentation“ Thomas Manns, freilich mit streckenweise „geradezu wollüstige[m], wenn nicht monomanische[m] Beigeschmack“ (REICH-RANICKI, M.: *Thomas Mann und die Seinen*, Stuttgart 1987, 31 u. 38f.) und stellt im Hinblick auf die Tagebücher reichlich pointiert fest: „Das Selbstbildnis des von Unsicherheit und Furcht gequälten und übrigens ständig an Schlaflosigkeit leidenden Neurotikers widerlegt auf nahezu jeder Seite die schon seit seinen frühen Jahren eingebürgerte Vorstellung vom kühlen Systematiker, den nichts davon abbringen kann, täglich vormittags drei Stunden am Schreibtisch zu verbringen und der dank eiserner Energie in diesen Stunden jeweils eine Manuskriptseite produziert. Diese eher an einen Beamten als an einen Künstler erinnernde Arbeitsdisziplin, die seine Bewunderer oft gerührt und seine Gegner noch häufiger verspottet haben – sie war bloß eine von ihm erfundene und immer wieder propagierte Legende, freilich eine, die zeigt, wie er gesehen sein wollte.“ (REICH-RANICKI, M.: *Thomas Mann*, 38). – RANICKI übersieht indessen, dass das Leitbild der Disziplin zweifellos eine wichtige motivationale Rolle auch in der *Selbstwahrnehmung* Thomas Manns spielte – wie auch in seiner Bestimmung des Künstlers und der künstlerischen Arbeit schlechthin. Insofern handelt es sich hier nicht um eine forcierte Selbstpräsentation, sondern um eine internalisierte Wertvorstellung. Und insofern zeigt die Bewertung RANICKIS vor allem, dass auch für Thomas Manns Leben und Werk gilt: Wenn die Könige baun, haben die Kärner zu tun.

Anfang Zwanzig, die etwa KÜHN als Ausdruck von Kants „selbstgeschaffenem Charakter“ wertet.<sup>88</sup>

Doch wir greifen vor. Fragen von Persönlichkeit und Lebensstil werden uns später noch eingehender beschäftigen. An dieser Stelle soll es uns jetzt nur noch darum gehen, auf den Preis hinzuweisen, den der Dandy, wenn er einer ist, zu bezahlen hat: die Entfernung vom Leben. Die letzte Überlegenheit: das Vergnügen, Welt und Menschen zu durchschauen, die Vergnügungen des Ausdrucks, die psychologische Erkenntnis – verödet das Gefühl. Das ist das, was Thomas Mann „Ästhetizismus“ nennt und wovor ihm graut. Ästhetizismus wird nur um den Preis der Teilhabe am Menschlichen erkaufte; man vermag weder mitzufühlen noch zu handeln (nur zu beschreiben und zu zergliedern); zudem wendet sich der Trieb zur Analyse auch gegen das eigene Ich. Die Teilnahmslosigkeit eines „ruchlosen Aesthetizismus“ ist ein stehendes Motiv in Thomas Manns Werk, eng verflochten mit dem Künstler-Bürger-Gegensatz; und, das haben wir schon angedeutet, *Ironie* heißt hier das Heilmittel. Besagte Teilnahmslosigkeit jedoch ist ebendas, was der Verfasser der *Betrachtungen* dem demokratisierenden, verhassten „Zivilisationsliteraten“ vorwirft, und wir stehen nicht nur vor der Frage, ob Thomas Mann über diesen Vorwurf nicht wieder (auf der Ebene der Hintergrundsemiotik) in erster Linie eine Auseinandersetzung mit sich selbst betreibt, sondern auch vor der ungleich komplexeren Frage, inwiefern die idealistische Philosophie Immanuel Kants, inwiefern etwas so Sprödes und Pietistisches wie etwa der

---

<sup>88</sup> So KÜHN, *Kant*, 43: „Emanuel' oder 'Immanuel' bedeutet: 'Gott ist mit ihm'. Kant war der Ansicht, dies sei ein überaus passender Name, und er war auf ihn ungewöhnlich stolz und sprach noch in hohem Alter über seine Bedeutung. Es ist vielleicht bedeutsam, dass er es für erforderlich hielt, auch schon den ihm gegebenen Namen einer Kritik zu unterziehen und zu berichtigen, aber es ist ebenso bemerkenswert, dass die wörtliche Bedeutung seines Namens ihm sein ganzes Leben lang Trost und Zuversicht gab. Kants autonomer, selbstsicherer und selbstgeschaffener Charakter mag durchaus eine gewisse Art von optimistischem Vertrauen auf die Welt als teleologisches Ganzes voraussetzen, eine Welt, in der alles, einschließlich seiner selbst, seinen bestimmten Platz hat.“ – Kant führte den Vornamen „Immanuel“ zumindest seit 1746, wahrscheinlich nach dem Tode seines Vaters im März 1746. Vgl. KÜHN, *Kant*, 504.



kategorische Imperativ nach den Begriffen Thomas Manns im Kern womöglich nichts anderes wäre als ruchloser Ästhetizismus.<sup>89</sup>

### 2.3. Dichtung und Fortschritt

Kehren wir zurück. Zurück zu den *Betrachtungen* und ihrem Ja-und-doch-Nein als einer sehr charakteristischen Apperzeption von Thomas Mann. „Das Ja-und-doch-Nein ist auch die Signatur von Thomas Manns Konservatismus, der immer wieder sein Gegenteil miteinschliesst.“<sup>90</sup> Es liegt nahe, hier das berühmt gewordene Diktum aus dem Schlusskapitel der *Betrachtungen* zu zitieren: „Konservativ? Natürlich bin ich es nicht; denn wollte ich es meinungsweise sein, so wäre ich es immer noch nicht meiner Natur nach, die schließlich das ist, was wirkt.“<sup>91</sup>

Die ambivalente Haltung, die sich in diesen Worten ausdrückt, findet sich folgerichtig auch in Thomas Manns Einstellung zum „Fortschritt“. Bereits am Schluss der „Vorrede“ zu den *Betrachtungen* steht die rhetorische Frage: „... sollte ich Elemente, die dem 'Fortschritt' Deutschlands Vorschub leisten, in meinem eigenen konservativen Inneren hegen?“<sup>92</sup>

Was aber ist „Fortschritt“, „geschichtlicher Fortschritt“ oder „Fortschritt der Menschheit“ für Thomas Mann – oder jedenfalls für den Thomas Mann der *Betrachtungen*?

---

<sup>89</sup> Die Frage berührt auch den Gegensatz von Kunst und Leben, und ebendieser Gegensatz ist nicht nur eine der wichtigsten antithetischen Figuren in Thomas Manns Leben und Werk, sondern auch ein wichtiger Topos in Kants *Kritik der Urteilskraft*, worauf im 3. Kapitel zurückzukommen sein wird.

<sup>90</sup> BORCHMEYER, *Betrachtungen*, 86.

<sup>91</sup> XII, 585.

<sup>92</sup> XII, 40.

Sehen wir uns zunächst einmal an, was Fortschritt für Immanuel Kant bedeutet. Bei Kant heißt die Verbindung: Fortschritt und Vernunft. Denn die Konzeption eines Fortschritts in der menschlichen Geschichte hängt für Kant unmittelbar mit dem menschlichen Vernunftvermögen zusammen. Grundsätzlich und allgemein entwickelt Kant eine teleologische Betrachtung der Geschichte, nach der sich die Menschheit, einem „Naturplan“ gemäß und durch sozialen Antagonismus getrieben, in die Richtung eines politischen Friedenszustandes fortbewegt (oder sogar in die Richtung einer moralischen Welt). Diese Bewegung ist der Fortschritt.<sup>93</sup>

Was bedeutet dies im einzelnen?

In seiner Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784)<sup>94</sup> fasst Kant die Geschichte als einen teleologischen Prozess auf. In diesem Prozess spielt der Fortschritt (den Kant immer auch und ganz besonders als *Rechtsfortschritt* versteht) eine zentrale Rolle. Der Rechtsfortschritt spiegelt sich einerseits in der Annäherung der menschlichen Gesellschaft an die Errichtung einer vollkommenen Staatsverfassung, andererseits in der Annäherung an die Errichtung eines weltbürgerlichen Zustandes. Wir werden diese Begriffe später genauer klären. Im Augenblick interessiert uns mehr, dass diese beiden Arten des Rechtsfortschritts für Kant selbst Mittel zu einem Endzweck der Geschichte sind, nämlich der völligen Entwicklung der „Anlagen der Menschheit“, die in der Moralisierung der Menschheit, i.e. in der Verwandlung des menschlichen Zusammenlebens in ein „moralisches Ganzes“ kulminiert. Die Entwicklung der menschlichen Anlagen zum Vernunftgebrauch und damit die Befähigung der Menschen zu moralischem Handeln

---

<sup>93</sup> Zu Kants Geschichtsphilosophie in allgemeinen und ihren grundsätzlichen Zügen vgl. KLEINGELD, P.: *Fortschritt und Vernunft*, Würzburg 1995.

<sup>94</sup> G. i. weltbürg. Abs., AA08.

ist nach Kant eine Naturabsicht. Das heißt: Kant supponiert eine Naturteleologie als Fundament des historischen Fortschritts.

Es ist wichtig, sich vor Augen zu halten, dass Kant mit der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* nicht mehr (aber auch nicht weniger) präsentiert als einen heuristischen Entwurf. Die teleologische Weltbeschreibung ist durch das Interesse der Vernunft bestimmt, die auf das Ganze, die Einheit, das Unbedingte zielt, und erfüllt nicht nur eine heuristische Funktion für die wissenschaftliche Beschreibung und Erklärung der Natur, sondern bildet auch für das Selbst- und Weltverständnis der Menschen einen orientierenden Rahmen. Das bedeutet: Kant beansprucht die Brauchbarkeit seiner Idee als eines Regulativs für die systematische Ordnung des historischen Materials. Das wiederum heißt: Die Darstellung der scheinbar regellosen Geschichte als zielgerichtetes System (nicht als Aggregat) wird für Kant ermöglicht durch den Einsatz einer regulativen Idee, nämlich der Idee einer übergreifenden teleologischen Naturordnung, in der alle historischen Individuen, ohne es zu wissen oder zu wollen, eine Rolle spielen. Zwietracht und soziale Antagonismen dienen als Mittel der Natur und notwendige Stufen im gesellschaftlichen Fortschrittsprozess. Kants teleologische Hypothese formuliert, wie in der Naturbeschreibung, so auch in der Geschichtsdeutung einen Ausgriff auf das Ganze, der für unseren Weltbezug sowohl forschungsmäßig-heuristische wie praktisch-orientierende Funktion hat. Der theoretische Status der Teleologie als regulative Idee impliziert, dass die teleologische Hypothese unser Erkennen und Handeln leitet, ohne dass ihr objektive Realität zugeschrieben werden kann und muss; ungeachtet ihrer kognitiven Nichtgesicherheit ist sie für ein rationales Begreifen der Geschichte wie auch für ein vernünftiges Handeln *in* der Geschichte unverzichtbar. Die erkenntnismäßige Grundlage der regulativen Idee bildet die reflektierende Urteilskraft, die

das Besondere unter – nicht vorgegebene, sondern zu bildende – allgemeine Begriffe subsumiert und dadurch ein Verständnis der Phänomene ermöglicht.<sup>95</sup>

Die Notwendigkeit der regulativen Idee ist für Kant also in der menschlichen Vernunft selbst angelegt. Schon die „Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) hatte das Streben und Bedürfnis der menschlichen Vernunft zum Gegenstand, ein systematisches Erkenntnisganzes herzustellen. Zu diesem Zweck setzt die Vernunft voraus, dass die empirischen Gesetze (der Natur) eine systematische Einheit bilden. Die teleologische Naturbetrachtung (von welcher die Geschichtsbetrachtung ein Spezialfall ist) vollzieht sich also aufgrund eines Interesses der Vernunft und ist in Kantischer Terminologie ein Prinzip mit regulativem, nicht konstitutivem Status. Der Kantische Entwurf des Geschichtsbildes ist damit weder eine deskriptive Synthetisierung noch eine vorausgreifende Prognose, sondern ein interpretierender Entwurf, der unserem Geschichtsverständnis Richtung und Konsistenz verleiht. Die teleologische Deutung begründet nicht eine wissenschaftliche Theorie über den notwendigen Gang der Ereignisse, sondern eine „auf politisches Handeln ausgerichtete Hermeneutik der empirisch-gesellschaftlichen Welt“.<sup>96</sup>

Soweit, zunächst in aller Kürze, Kant. Und Thomas Mann? Der Thomas Mann der *Betrachtungen* scheint von derartigen philosophisch-analytischen Deduktionen zunächst meilenweit entfernt. Wir haben oben festgestellt, dass er auch in seiner Essayistik über-

---

<sup>95</sup> Vgl. dazu ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 343, sowie KANTS *Kritik der Urteilskraft*, KU, AA05:172, Einleitung §5.

<sup>96</sup> Dazu auch CHENEVAL, F.: *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*, Basel 2002, 501 – ANGEHRN sieht in der Kantischen Konzeption die spezifische Konstellation eines nichtmetaphysischen Geschichtsdenkens, die einen Strang moderner Geschichtsreflexion kennzeichnet. Vgl. ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 343. Jedenfalls geht Kants Konzept von der Kritik an umfassenden Fortschritts- oder Verfallsbildern aus (etwa in der Zurückweisung der „terroristischen“, „eudämonistischen“ und „abderitistischen“ Vorstellungsarten der Menschengeschichte in Str. d. Fak., AA07:81ff.).

haupt nicht philosophisch-analytisch-deduktiv vorgeht (auch da nicht, wo er sich auf berühmte Philosophen beruft), sondern literarisch-anschaulich-repräsentativ argumentiert. Und so bringt der Verfasser der *Betrachtungen* den „Fortschritt“ (jedenfalls vordergründig) in Verbindung mit dem Typus des demokratisierenden Zivilisationsliteraten nach französischem Vorbilde, einem Typus, gegen den die Polemik der *Betrachtungen* schlechthin gerichtet ist und der Thomas Mann in Vollendung repräsentiert scheint durch seinen eigenen Bruder, Heinrich Mann (welcher freilich im ganzen Essay nie genannt wird).

Besagter Zivilisationsliterat aber, so lesen wir, „fördert mit Peitsche und Sporn einen Fortschritt, – der mir, nicht selten wenigstens, als unaufhaltsam und schicksalsgegeben erscheint und den an meinem bescheidenen Teile zu fördern mein eigenes Schicksal ist; dem ich aber trotzdem aus dunklen Gründen eine gewisse konservative Opposition bereite.“<sup>97</sup>

„Mit Peitsche und Sporn“ – das heißt für Thomas Mann vor allem: ohne Ironie. Und Fortschritt als heuristisches Prinzip im Sinne Kants – das sieht verdächtig nach Peitsche und Sporn aus; das riecht nach „unaufhaltsam“ und „schicksalsgegeben“, das ist der abstrakte und also brutale, dogmatische Fortschritt des Zivilisationsliteraten, den der Verfasser der *Betrachtungen* verabscheut. So könnte man vermuten. Doch das ist zu oberflächlich. Schließlich ist es ja in der Kantischen Konzeption nicht etwa der sich emanzipierende menschliche Geist, sondern die Natur selbst, die den Fortschritt, gewissermaßen im Rücken der Menschen als geschichtliche Subjekte, vorantreibt; dieser Fortschritt hat, im Sinne eines „Fatum“, keine Intentionalität, seine Gerichtetheit ergibt sich aufgrund eines Erkenntnisinteresses der menschlichen Vernunft, die ihn betrachtet. Thomas Manns Verknüpfung von

---

<sup>97</sup> XII, 67.

Fortschritt und „Schicksal“ dagegen ist in ihrer resignativen Tendenz vor allem auch ein Symptom des Zeitgeistes, Blüte eines Kulturpessimismus, der zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts einigermaßen verbreitet war und intellektuelle Bewegungen wie die der *Décadence* oder eben der so genannten Konservativen Revolution kennzeichnete, von der bereits die Rede war. Der herablassende Blick auf den „Zivilisationsliteraten“ ist also nicht ungebrochen. Und, wie so oft bei Thomas Mann, wird die Ambivalenz in entwaffnender Offenheit eingestanden. Über die Literatur als solche, die ja schließlich auch sein eigenes Geschäft ist, schreibt der Verfasser der *Betrachtungen*, sie sei „demokratisch und zivilisatorisch von Grund aus; richtiger noch: sie ist *dasselbe* wie Demokratie und Zivilisation. Und mein Schriftstellertum also wäre es, was mich den 'Fortschritt' Deutschlands an meinem Teile – noch fördern ließe, indem ich ihn konservativ bekämpfe?“<sup>98</sup>

Hier erscheint ganz deutlich die Paradoxie eines sich selbst widerstrebenden Konservatismus, eine Haltung, von der sich Thomas Mann zugleich geplagt und ausgezeichnet fühlt, eine Haltung, die für ihn seine *Betrachtungen* „beinahe zu einer Dichtung“ macht,<sup>99</sup> denn Dichtung ist für Thomas Mann in seiner antithetisch strukturierten Welterfahrung wesensnotwendig Widerstreit und niemals Ausdruck nur *einer* undialektisch erfassbaren Wahrheit.<sup>100</sup>

Von „Dichtung“ scheinen dagegen Kants geschichtsphilosophische Ansätze meilenweit entfernt. Oder nicht? Hier muss man sich vor Augen halten, dass Kant in der *Idee* nicht nur das Prinzip einer teleologischen Naturordnung im Hinblick auf die Menschheitsgeschichte

---

<sup>98</sup> XII, 40.

<sup>99</sup> XII, 41.

<sup>100</sup> In diesem Sinne auch BORCHMEYER, *Betrachtungen*, 88.

postuliert, sondern dass er darüber hinaus die These aufstellt, anhand der Fortschrittsannahme als eines regulativen, heuristischen, organisierenden Prinzips lasse sich eine allgemeine Geschichte (Universalgeschichte) verfassen.<sup>101</sup> Die Fortschrittsannahme selbst wird dadurch zum „Keim der Aufklärung“, zu einer Idee mit auch moralisch-praktischer Relevanz: Der (kulturpessimistischen) Resignation, die dem moralischen Handeln potentiell entgegensteht, wird durch die Fortschrittsannahme vorgebeugt. Geschichtsdarstellung wird selbst Mittel zum Fortschritt.

So auch in Kants Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*.<sup>102</sup> Dieser in der *Berlinischen Monatsschrift* 1786 erschienene Aufsatz behandelt die Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen und die geschichtliche Bewegung vom Bösen zum Guten. Kant stellt hier vernünftige (i.e.: auf Vernunftgründen aufbauende) Mutmaßungen an über die stufenweise Entwicklung der Freiheit aus der ursprünglichen Anlage des Menschen zur sittlichen Gattung. Indem der Mensch die Vernunft einsetzt, sondert er sich allmählich von der Tierheit ab. Dadurch entsteht zwar zunächst, durch den Menschen verursacht, das Böse, langfristig aber das Gute. Als formalgestalterischer Leitfaden dient Kant in seiner Argumentation das erste Buch Mose, indem er nämlich ausgeht von einem einzigen existierenden Paar ausgebildeter Menschen, die bereits das Stehen und Gehen, Reden und Denken selbst erworben hatten. Kant verknüpft also hier in schriftstellerischer Manier das Parodistische, die distanziert-analytische Umbildung des archetypischen Topos vom ersten Menschenpaar, mit der Fiktionalisierung von Geschichte – und obschon die vorstehende Feststellung nicht gerade lustig klingt, ist

---

<sup>101</sup> These 9 der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (G. i. weltbürg. Abs., AA08:15-31, 29ff.).

<sup>102</sup> Anf. d. Menschengesch., AA08.

doch die ganze Sache durchwirkt von Humor in Form jener feinen Ironie, die jeder gelungenen Parodie anhaftet.<sup>103</sup>

In Kants Entwurf der Menschengeschichte treibt die Vernunft den Menschen dazu, mehr Nahrungsmittel an sich zu nehmen als er durch bloßen Instinkt getan hätte. Dies ist der erste Auftritt der Vernunft, die mithilfe der Einbildungskraft Begierden erweckt, die dem Naturtrieb nicht folgen, ja ihm entgegengesetzt sind. Die nächsten Schritte der Vernunft sind: die Geburt der Sittlichkeit (Grundlage der Geselligkeit), die Erwartung des künftigen Lebens und das Bewusstsein, Zweck der Natur zu sein (die Selbstverständlichkeit als Zweck der Natur ist die Grundlage dessen, was den Mensch von Tier abhebt). Damit hat der Mensch die Entwicklung aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit vollzogen. Durch diesen Ausgang des Menschen aus der rohen Tierheit ist zunächst das Böse (Menschenwerk) entstanden, denn die Natur (Gotteswerk) ist gut. Der neue Zustand ist ein Gewinn für die Gattung (und dient dem Zweck der Natur), aber ein Verlust für den einzelnen Menschen.<sup>104</sup> Die folgende Periode der Geschichte zeichnet sich dadurch aus, dass man Gemächlichkeit und Friede verlässt und in den Zeitabschnitt der Arbeit und der Zwietracht (vom Hirtenleben zum Ackerbau) übergeht. Der Ackerbau benötigt feste Wohnsitze, Eigentum des Landes und Militärmacht, um sich gegen Feinde zur Wehr zu setzen, womit der Schritt zur Kultur vollzogen wurde.

Kant bemerkt am Schluss der *Menschengeschichte*, dass eine derartige, quasi von der Freiheit als regulativer Idee geleitete Darstellung der Geschichte nützlich ist, indem sie zeigt,

---

<sup>103</sup> Die stilistische Verwandtschaft dieser essentiell *literarischen* Methode Kants mit der Wirklichkeitserfassung Thomas Manns wird im dritten Kapitel weiter beleuchtet.

<sup>104</sup> Diese zwei Seiten spiegeln einen Rousseauistischen Gedanken wider: Die Natur hat im Menschen zwei Anlagen zu zwei verschiedenen Zwecken gestellt: der Menschheit als Tiergattung und als sittlicher Gattung.



dass alles Übel aus dem Menschen stammt und die Vorsehung alles zum Guten geplant hat. So entsteht Zufriedenheit mit dem Gang der menschlichen Dinge im Ganzen und die Überzeugung, man schreitet vom Schlechten zum Besseren. Beispielsweise ist zwar der Krieg ein Übel, aber auch ein unentbehrlicher Motor der Kultur.<sup>105</sup> Es ist auch nicht schlimm, dass das Leben so kurz ist, denn bei einer Lebensdauer von einigen hundert Jahren könnte die Erde die Überfüllung nicht verkraften. Auch nicht wünschenswert ist, zum anfänglichen goldenen Zeitalter zurückzukehren, weil der Mensch in ihm kein Gleichgewicht findet, sondern unbedingt sich zu erweitern sucht.

Mit diesem Entwurf einer Menschengeschichte wird nun natürlich Historie bei Kant grundsätzlich nicht weniger als Fiktion behandelt als bei Thomas Mann. Der Unterschied liegt freilich in der Gestaltung dieser Fiktion. Es ist dies ein überaus wichtiger Unterschied, der in der Haltung des Gestalters begründet liegt: Die Haltung Thomas Manns ist spielerisch; die Haltung Kants ist pädagogisch. Kant strebt in seiner Behandlung von Welt und Geschichte demzufolge nach *Grenzziehung*, Thomas Mann nach *Vereinigung*.<sup>106</sup>

Dieser Aspekt spiegelt sich auch in der folgenden Feststellung, die BORCHMEYER zur Beziehung von Konservatismus, Ironie und Fortschritt bei Thomas Mann trifft: „Während aber der Konservatismus nach Thomas Mann seinen Gegensatz in sich selber aufnimmt, kennt sein Gegenprinzip: der sich selbst verabsolutierende 'Fortschritt' in seinen Augen keine Dialektik – und vor allem keine sich selbst relativierende Ironie –, er überschreitet

---

<sup>105</sup> Zu Kants ambivalenter Bewertung des Krieges vgl. auch Kapitel 3.3.

<sup>106</sup> Wir kommen hier zurück auf GEORG SIMMEL, der in seinem Werke *Kant und Goethe: Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Leipzig 1916, ebendiesen Gegensatz zwischen Analyse und Synthese als den grundlegenden Gegensatz zwischen Kant und – Goethe ausgemacht hat. Thomas Mann, für den die Nachfolge Goethes ein wichtiges Bestreben seiner späteren Jahre wurde, hat dieses Buch besessen und gelesen.

sich also nicht ebenso auf den Konservatismus hin wie dieser sich auf den Fortschritt hin überschreitet.“<sup>107</sup>

Oder, wie Thomas Mann selbst in den *Betrachtungen* feststellt: „Fortschritt ist Dogma“.<sup>108</sup> Fortschritt ist Dogma – und das passt nun gerade auf Kant, jedenfalls würde der Verfasser der *Betrachtungen* das so sehen. Fortschritt ist Dogma, ein abstraktes Prinzip, Verabsolutierung der Theorie, Fortschritt ist das Abstrakte und Brutale; das Pathos der Aufklärung, nicht die Ironie ist seine Ausdrucksform.

Es ist insofern nur noch die Vervollkommnung des oben gekennzeichneten Gegensatzes, wenn BORCHMEYER – freilich ohne jeden Bezug auf Kant – die spezifische Gestalt von Thomas Manns Konservatismus als „bewusst anachronistisch“ kennzeichnet; Thomas Mann sei „weit eher ein Konservativer im Geiste des späten achtzehnten – in dessen historisches Kostüm er geradezu schlüpft – als im vermeintlichen Sinne des frühen zwanzigsten Jahrhunderts.“<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> BORCHMEYER, *Betrachtungen*, 89.

<sup>108</sup> XII, 27.

<sup>109</sup> BORCHMEYER, *Betrachtungen*, 90 – BORCHMEYER spielt damit an auf den klassischen (v.a. angelsächsischen, durch BURKE repräsentierten) Konservatismus der Ära der französischen Revolution, der sich als Erfahrungsdenken im Gegensatz zu allen gesellschaftlichen bzw. politischen Systemkonstruktionen verstand. Konservativ im Geiste des späten 18. Jahrhunderts zu sein heißt zunächst vor allem, Revolutionsgegner zu sein – womit allerdings nicht ohne weiteres schon die Beziehung zu Kant geklärt wäre, denn Kant hatte ein ambivalentes Verhältnis zur Revolution und war bekanntlich kein Apologet der Vorgänge in Frankreich (sein anfänglicher Enthusiasmus trübte sich erheblich nach der Hinrichtung Ludwigs XVI. 1793); und der „Anachronismus“ von Thomas Manns Konservatismus wird hier nur zitiert, weil er sozusagen eine Zeitgenossenschaft von Mann und Kant herstellt und ihre Gegensätzlichkeit so zuspitzt auf den erwähnten Gegensatz von Grenzziehung und Vereinigung. Wobei es recht problematisch ist, einer dieser beiden Positionen, etwa der der „Vereinigung“, schlankweg das Etikett „konservativ“ zu verpassen.

#### 2.4. Geschichte, Fortschritt, Vernunft

BORCHMEYER rückt den konservativen Verfasser der *Betrachtungen* nicht ohne Grund in die zeitliche Nähe zu Kant, also in eine Zeit, in der „konservativ“ zu sein vor allem heißt, Gegner der Französischen Revolution zu sein. Auf diese Weise lässt sich nämlich das „defensive Gepräge“ von Thomas Manns Konservatismus mit der Lebensstimmung „patriarchalisch-aristokratischer Bürgerlichkeit“<sup>110</sup> begründen, mit der der Lübecker Patriziersohn sich unverkennbar in die Position des westeuropäischen Adels in der Zeit um 1800 versetze – also in jene historische Periode, in der sich gewissermaßen der Nebel der Revolutionswirren lichtete und sich ein strukturierter konservativer antirevolutionärer Widerstand formierte.<sup>111</sup> So jedenfalls sieht es BORCHMEYER und zitiert dazu jene Stelle aus den *Betrachtungen*, wo Thomas Mann ausdrücklich betont, dass „jede Art Konservatismus“ im „feudalen Prinzip“ gründe, welches seinerseits „in Grund und Boden wurzelt“ und somit „der natürliche Gegner jenes anderen, des demokratischen Prinzips, des Prinzips der Menschenrechte“ ist, „welches nirgendwo wurzelt als in der 'Vernunft'“.<sup>112</sup>

Die Vernunft! Wir sind also mit Thomas Mann bei der „Vernunft“ angekommen; einer Vernunft in Anführungszeichen freilich, und zwar ist es diese Vernunft, die der Dichter uns vorstellt als Sitz des „demokratischen Prinzips, des Prinzips der Menschenrechte“ – ein sehr

---

<sup>110</sup> XII, 138f.

<sup>111</sup> BORCHMEYER, *Betrachtungen*, 91. – Der westeuropäische Adel befand sich zu dieser Zeit quasi im Argumentationsnotstand – bis dann der Parvenue Napoleon auf den Plan trat, welcher dem Ancien Régime zwar faktisch (vorübergehend) den Garaus machte, aber sich selbst Kaiser nannte und der Etikette nach durchaus die ständische Gesellschaft proklamierte, so dass die restaurierte Bourbonenmonarchie unter Ludwig XVIII. nach dem Sturz Napoleons I. im April 1814 keinen diskontinuierlichen sozialen Wandel repräsentiert.

<sup>112</sup> XII, 434.

abstraktes Fundament in der Tat und anscheinend viel weniger solide als „Grund und Boden“, darin der Konservatismus wurzelt.

Nun scheint ja die Verankerung von Demokratie und Menschenrechten in der Vernunft, lässt man den bei Thomas Mann vergleichsweise pejorativen Beigeschmack einer „Vernunft“ in kulturpessimistischen Anführungsstrichen einmal außer Acht, von Kant gar nicht weit entfernt zu sein. Oder? An dieser Stelle ist es wichtig, sich bewusst zu machen, dass der Vernunftbegriff bei Kant in seiner Bedeutung immer an spezifische Kontexte gebunden ist, und wenn Kant, wie wir oben angedeutet haben, historische Bedeutsamkeit mit der Idee des geschichtlichen Fortschritts verbindet, dann wird dieser geschichtliche Fortschritt in zweierlei Hinsicht als eine spezifische Gestalt der Vernunft verstanden: einmal als regulative Vernunftidee zur Systematisierung der Historie und andererseits als geschichtlicher Fortschritt in *Vernünftigkeit*, also als Bewegung der praktischen Vernunft von der Kultur über die Zivilisation zur Moral.<sup>113</sup> Hier realisiert Fortschritt sich sozusagen als geschichtlich fortschreitende Vernunft, und für Kant ist Fortschritt zu messen an dem in der Geschichte jeweils erreichten Grad von Vernunft. Fortschritt und Vernunft sind ihm insofern Korrelationsbegriffe.<sup>114</sup> Und wie in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* und der *Kritik der Urteilskraft* sagt Kant auch in seiner Schrift *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), dass ein durch Rechtsfortschritt zu erreichender weltbürgerlicher Zustand (die äußere Freiheit) der Zustand sei, in welchem allein die (moralischen) Anlagen der

---

<sup>113</sup> Beiden Betrachtungsweisen ist natürlich eine pädagogische Absicht inhärent. – Für eine genauere Analyse der Vernunft als ein menschliches Vermögen im transzendentalphilosophischen System Kants vgl. Kapitel 2.5.

<sup>114</sup> So auch LÜTHE, R.: *Die Unterstellung von Vernunft in der Geschichte. Vorläufiger kritischer Versuch über einen Aspekt von Kants Geschichtsphilosophie.* in: *Grenzen der kritischen Vernunft.* Helmut Holzhey zum 60. Geburtstag, hrsg. v. SCHMID, P.A. und S. ZURBUCHEN, Basel 1997, 243-256.

Menschheit (die innere Freiheit) gehörig entwickelt werden können.<sup>115</sup> Geschichtlicher Fortschritt ist also für Kant immer auch moralischer Fortschritt, und die teleologische Geschichtsauffassung ist aus diesem Grunde für das moralische Subjekt von Bedeutung.

Insofern jedoch sich die Fortschrittsannahme durch ein Interesse des moralischen Subjekts begründen lässt, entspringt sie für Kant einem Bedürfnis der praktischen Vernunft. Denn aus der Perspektive der praktischen Vernunft muss das moralisch Gebotene auch möglich sein. Die teleologische Weltbeschreibung ist durch das Interesse der Vernunft bestimmt, die Welt so aufzufassen, wie wenn sie dem Bedürfnis und der Fähigkeit des Erkennens entgegenkäme, also auf ihr mögliches Erfasstwerden durch den Menschen hin angelegt wäre. Das heißt: Ob es Fortschritt gibt oder nicht, lässt sich nicht definitiv beweisen – doch ein subjektiver Grund (i.e. ein Grund im auf die Fortschrittsfrage reflektierenden Subjekt) führt zur Fortschrittsannahme in praktischer Absicht.

In dieser Lesart würde also Kant Thomas Mann darin zustimmen, dass der geschichtliche Fortschritt (etwa in seinen Ausformungen in Gestalt von Demokratie und Menschenrechten) seinen Sitz in der Vernunft hat. Nun hat der Verfasser der *Betrachtungen* allerdings durchaus nicht Kants praktische Vernunft im Sinne, wenn er von der „Vernunft“ in Anführungszeichen redet – sondern die abstrakt-brutale Vernunft des Zivilisationsliteraten, die sich vor allem dadurch auszeichnet, dass sie die Befolgung von Prinzipien über jede Menschlichkeit stellt; eine Haltung, die Thomas Mann etwa durch die Schreckensherrschaft der Jakobiner im Anschluss an die Französische Revolution verkörpert wird und die ihm höchst widerwärtig ist. Dass Thomas Mann also hier mit seiner Begrifflichkeit (wieder

---

<sup>115</sup> Theor. Prax., AA08:273-313.

einmal) von Kant weit entfernt ist, wird uns noch deutlicher werden, wenn wir weiter unten auf jene Passage der *Betrachtungen* zu sprechen kommen werden, in der er explizit von „praktischer Vernunft“ redet. Doch zunächst wollen wir uns noch einmal dem Gegenpol von Thomas Manns „Vernunft“ zuwenden, nämlich „Grund und Boden“ bzw. dem Konservatismus, der darinnen wurzeln soll. „Grund und Boden“ ist nun zweifellos ein archaisches Konzept und hat mit dem Konservatismus der Moderne nicht mehr viel zu tun, vom dem BORCHMEYER zu Recht feststellt, dass er – möge er noch so sehr gegen Rationalismus und liberalistischen Demokratismus zu Felde ziehen – doch so tief von dem für die Moderne charakteristischen Voluntarismus und Ästhetizismus durchwirkt ist, dass von Konservatismus im historisch spezifischen Sinne nicht mehr die Rede sein kann.<sup>116</sup>

Und natürlich weiß Thomas Mann, wie die oben zitierten Stellen aus den *Betrachtungen* bereits zeigen, um die zivilisatorisch-demokratisch-internationalistische Modernität seines Schriftstellertums und kann deshalb ein Konservativer im klassischen Sinne nur sein, indem er sich gewissermaßen ins historische Kostüm kleidet – oder, wie BORCHMEYER vielleicht etwas zugespitzt erklärt, „die Kulissen von 1789 aufzieht“.<sup>117</sup> In diesen Kulissen führt der Verfasser der *Betrachtungen* die Fehde gegen den „Zivilisationsliteraten“, d.h. vor allem gegen den Bruder Heinrich<sup>118</sup> – aber auch gegen Kant? Oder, anders gefragt: Wo findet Thomas Mann seinen Standpunkt? Die Antwort lautet: In Weimar, und zwar eben im gegenrevolutionären Weimar der Wende zum neunzehnten Jahrhundert. Das heißt für Thomas Mann wieder und vor allem: Goethe. Goethe gibt den Ton an, Goethe mit seiner

---

<sup>116</sup> BORCHMEYER, *Betrachtungen*, 91.

<sup>117</sup> BORCHMEYER, *Betrachtungen*, 92.

<sup>118</sup> Heinrich Mann argumentiert nach BORCHMEYER gleichfalls anachronistisch, indem er sich der Argumentationsschemata der Revolutionsapologeten bedient. Dazu BORCHMEYER, *Betrachtungen*, 91f.

politischen Haltung eines „gemäßigten Liberalismus“<sup>119</sup> und seiner Verwerfung der Staatsumwälzung in Frankreich.<sup>120</sup>

Was jedoch heißt das mit Bezug auf Kant?

Für den Verfasser der *Betrachtungen* ist die Französische Revolution als ein historisches Paradebeispiel anzusehen, und zwar als ein Paradebeispiel für die Machtergreifung der Theoretiker. Hier sind die Verfechter der Abstraktion an die Macht gekommen, die Grenzzieher und Terroristen des Gedankens, Prinzipienreiter, die mit Peitsche und Sporn den Fortschritt befördern und denen die Durchsetzung abstrakter Ideale wichtiger ist als eine ganzheitliche, gelassene, versöhnende und versöhnliche Behandlung der Dinge. Letztere pragmatisch-erfahrungsorientierte, undogmatische Sicht und Erfahrung der Welt wird Thomas Mann vorzüglich durch Goethe verkörpert, der ja, neben allem anderen, auch Politiker war. Wenn wir also Thomas Manns temperamentsmäßige Neigung zur Anlehnung, zum Wandeln in historischen Spuren, zur Imitatio gewählter Vorbilder in Rechnung stellen – und das bedeutet hier: seine Identifikation mit Goethe – dann müssen wir gar nicht unterstellen, dass er Goethes reserviert-respektvolle Haltung zu Kant im Einzelnen kannte.<sup>121</sup>

Es reicht, vorauszusetzen, dass der stilisierte und hier bereits mehrfach angedeutete Kant-Goethe-Gegensatz zu Beginn des zwanzigsten Jahrhundert ein einigermaßen bekannter Topos der intellektuellen Debatte in Deutschland war – nichts zuletzt durch das gleichfalls

---

<sup>119</sup> XII, 258.

<sup>120</sup> „In den *Betrachtungen eines Unpolitischen* geht Thomas Mann zum ersten Mal in den Spuren Goethes“, konstatiert BORCHMEYER (*Betrachtungen*, 92) und weist darauf hin, dass Thomas Mann bezeichnenderweise den Essay mit Zitaten aus Wielands Aufsätzen über die Französische Revolution beschließt.

<sup>121</sup> Kontinuitätslinien von Kant zu Goethe zeigt CASSIRER in CASSIRER, E.: *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton 1970. Goethens Wertschätzung von Kants Ironie wird hervorgehoben von GULYGA; vgl. Fußnote 78.

bereits mehrfach erwähnte Buch SIMMELS, welches Thomas Mann besessen und gelesen hat.<sup>122</sup> Dann aber tun wir dem Verfasser der *Betrachtungen* an dieser Stelle kein Unrecht, wenn wir vermuten, dass er in seinem antithetischen System der Welterfassung Kant eher ins Lager der Abstrakten, der Theoretiker und, im umgangssprachlichen Sinne, Idealisten einsortieren würde – und dies ist, um es noch einmal deutlich zu sagen, *nicht* das Lager von Thomas Manns Favoriten. Jemand anderem wird durch diese Betrachtung allerdings Unrecht getan, nämlich: Kant.

## 2.5. Moral und Metaphysik

Denn der Kantische Idealismus ist ja nicht der Platonische Idealismus, welcher sagt, die Ideenwelt sei die wahre Welt. Nach Kant ist vielmehr die *sichtbare* Welt die wahre Welt – allerdings die sichtbare Welt mit gewissen apriorischen Zugaben des erkennenden Subjekts, nämlich jenen vorempirischen Elementen der Erkenntnis, welche für die Erfahrung überhaupt notwendig sind. In der *Kritik der reinen Vernunft* weist Kant nach, dass wir durchaus vor aller Erfahrung etwas im Kopf haben: die Formen, die Strukturen, nach denen wir unsere Wirklichkeitssicht gestalten, eine Art Raster (aus Ordnungsformen der sinnlichen Anschauung wie Raum und Zeit und den Kategorien des Verstandes), in dem wir die Sinnesindrücke „immer schon“ (a priori) ordnen, eine Art Denkprogramm, aus dem wir nie hinausgelangen.

---

<sup>122</sup> Vgl. Fußnote 106.



Wie es zu empirischen Anschauungen kommt, diskutiert Kant in *der Kritik der reinen Vernunft* in dem Abschnitt über die transzendente Ästhetik.<sup>123</sup> Wir verfügen einerseits über einen äußeren Sinn, der uns Vorstellungen im Raum gibt. Wir haben andererseits einen inneren Sinn, mit dem wir Vorstellungen in der Zeit erzeugen. Raum und Zeit sind Voraussetzung von Erkenntnis. Wir können uns keine Gegenstände ohne Raum und Zeit vorstellen. Gleichzeitig sind unsere Sinne rezeptiv, d. h. sie werden von einer begrifflich nicht fassbaren Außenwelt („dem Ding an sich selbst“) affiziert. Wir erkennen zwar nicht das Ding an sich, sondern nur dessen Erscheinung. Diese Erscheinung wird aber durch uns als Subjekt, durch unseren Verstand geformt.<sup>124</sup> Dies bedeutet, dass Erkenntnis immer vom Subjekt abhängig ist. Unsere Realität sind die Erscheinungen, d. h. alles was in Raum und Zeit ist. Ob Raum und Zeit in oder zwischen den Dingen an sich existieren, können wir nicht wissen. Diese Kantische Position ist eine Kritik sowohl der Auffassung von Newton, für den Raum und Zeit per se absolute Dinge sind, als auch des Konzepts von Leibnitz, nach dem Raum und Zeit einen eigenen ontologischen Status als Relationsbeziehungen zwischen den Dingen an sich haben (und insofern Begriffe darstellen).<sup>125</sup>

Die in Raum und Zeit geordneten Sinnesdaten oder Empfindungen nennt Kant empirische Anschauungen. Diese allein führen aber noch nicht zu Begriffen. In der *Kritik der reinen Vernunft* führt Kant seine Überlegungen hierzu in dem Abschnitt über die transzendente

---

<sup>123</sup> KrV, AA04:A29-46 / AA03:B49-73 – Kants transzendente Ästhetik als Lehre von den Grundlagen der Wahrnehmung (oder Theorie der reinen Anschauungen) hat nichts zu tun mit philosophischer Kunst- oder Geschmackstheorie. Diese behandelt Kant in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, dem ersten Teil der *Kritik der Urteilskraft*, KU, AA05. Vgl. dazu das folgende dritte Kapitel.

<sup>124</sup> Die letzten beiden Sätze umschreiben lapidar Kants berühmte „Kopernikanische Wende“ in der Erkenntnistheorie.

<sup>125</sup> Im Kontrast dazu ordnen Raum und Zeit bei Kant nur die Erscheinungen, nicht die Dinge an sich. Vgl. auch §2 KrV, AA04:A32 / AA03:B51-53.

Logik aus:<sup>126</sup> Die empirischen Begriffe kommen aus dem Verstand, der sie spontan durch die produktive Einbildungskraft nach Regeln bildet.<sup>127</sup> Die Empfindungen hingegen sind die Elemente der empirischen Anschauung, die geordnet werden durch Raum und Zeit. Raum und Zeit wiederum sind die Formen der Anschauung, zu deren ontologischen Status noch einmal anzumerken ist, dass sie für Kant subjektivistische Formen der Anschauung darstellen, wobei subjektivistisch in diesem Zusammenhang bedeutet, dass die Anschauungen von Raum und Zeit gebunden sind an den Kognitionsapparat des Individuums, d.h. zu dessen kognitiver Ausstattung gehören. Vom Individuum oder Subjekt aus betrachtet lässt sich der Erkenntnisprozess also wie folgt zusammenfassen: ein objektweltlicher Gegenstand der im Subjekt gelegenen empirischen Anschauung wird durch Begriffe zur empirischen Erkenntnis. Oder, von der Objektseite her aufgerollt: in Raum und Zeit geordnete Erscheinungen der Objektwelt sind unbestimmte Gegenstände der empirischen Anschauung und werden durch Begriffe zum Objekt.

Eine Empfindung ist quasi das Basisdatum der Erkenntnis, auf der Grundstufe der Wahrnehmung, mit ihrer Tendenz zu Unordnung und Gewühl. Eine Empfindung ist ein Sinnesdatum, zum Beispiel „schwarz“. Eine empirische Anschauung setzt sich stets aus verschiedenen in Raum und Zeit geordneten Sinnesdaten zusammen. Um von der empirischen Anschauung zu einem empirischen Begriff (also der empirischen Erkenntnis) zu gelangen, muss das erkennende Subjekt die empirische Anschauung unter Stammbegriffe des Verstandes, die sogenannten Kategorien subsumieren. Kategorien sind nach Kant Formen

---

<sup>126</sup> KrV, AA04:A47-252 / AA03:B74-461 – Die transzendente Logik ist im kantischen System die Lehre von den logischen (= begrifflichen) Grundlagen der Erkenntnis.

<sup>127</sup> Hierzu bedarf es des *transzendentalen Selbstbewusstseins* als Grundlage allen Denkens. Das reine, d. h. von allen sinnlichen Anschauungen abstrahierte Bewusstsein des „Ich denke“, das man auch als die Selbstzuschreibung des Mentalen bezeichnen kann, ist der Angelpunkt der Kantischen Erkenntnistheorie. Dieses Selbstbewusstsein ist der Ursprung reiner Verstandesbegriffe, der *Kategorien*.

des Denkens und das Pendant zu Raum und Zeit als Formen der Anschauung (oder reine Anschauungen). Auch die Kategorien sind im Kantischen Sinne subjektivistisch, d.h. sie gehören zum kognitiven Apparat und sind dem Menschen eingeschrieben. Sie sind reine Begriffe (im Gegensatz zu empirischen Begriffen). Quantität, Qualität, Relation und Modalität sind die vier Funktionen des Verstandes, nach denen Kategorien gebildet werden.

Kant stellt in der *Kritik der reinen Vernunft* in der *Analytik der Grundsätze fest*, dass sinnliches Wahrnehmen und das vom Verstand geleistete stempelartige Hineinprägen der Kategorien in das sinnliche Rohmaterial noch nicht ausreichen, um den Prozess des Erkennens zu erklären. Das Erkenntnisvermögen ist mit dem Aufzeigen von Sinneswahrnehmung und kategorialem Denken nicht vollständig abgehandelt; es fehlt quasi das Bindeglied zwischen diesen beiden Instanzen. Kant führt also ein drittes Erkenntnisvermögen ein, die transzendente Urteilskraft, bestimmt als „das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren“.<sup>128</sup> Die transzendente Urteilskraft soll die Bedingungen angeben, unter denen die Kategorien, die Regeln des Verstandes, auf sinnliche Anschauungen angewendet werden können, um das Rohmaterial der ungeordneten Sinneseindrücke zu ordnen. Denn da die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) als solche niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden können, bedarf es für die Subsumtion der Anschauungen unter die reinen Verstandesbegriffe, mithin die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen, eben eines Dritten, einer vermittelnden Vorstellung, die einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung kompatibel, also gleichzeitig rein und doch sinnlich sein muss. Eine solche Vorstellung ist das transzendente Schema.<sup>129</sup> Man könnte auch sagen: ein Schema (oder,

---

<sup>128</sup> Vgl. B 171. Demgegenüber ist der Verstand ebendort definiert als „das Vermögen der Regeln“.

<sup>129</sup> Vgl. zum Schematismus: KrV, AA04:A98ff. / AA03:B133ff.

präziser: die produktive Einbildungskraft, die das transzendente Schema produziert) vermittelt zwischen der Anschauung und dem allgemeinen, reinen Verstandesbegriff.

Ein so verstandenes Schema ist also zugleich Urbild und Muster, das wie ein Kupplungsstück zwischen Wahrnehmung und Denken liegt. Aufgabe des Verstandes ist ja die Synthesis des empirisch Mannigfaltigen zu begrifflichen Einheiten. Diese Synthesis muss aber nach Regeln a priori geschehen, d.h. muss unabhängig von jeder Erfahrung sein. Der Schematismus als apriorische Methode ist also nach Kant zunächst das Verfahren des Verstandes, die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) auf die Sinnlichkeit anzuwenden; eine Funktion der Urteilskraft, durch die ein Gegenstand der empirischen Anschauung unter einen Begriff gefasst bzw. subsumiert wird. Ein Schema darf dabei nicht mit einem Bild gleichgesetzt werden. Ein Bild zeigt nur eine konkrete Anschauung, zum Beispiel das Aussehen eines konkreten schwarzen Vogels, einer Krähe. Wenn ich aber sage „eine Krähe“, arbeite ich bereits mit Substanzbegriffen und Quantitäten; meine Anschauung sagt quasi „eine“ und mein Verstand fügt „Krähe“ hinzu. Die quantitative Angabe „eine“ bezieht sich also auf die Anschauung des speziellen Objekts; „Krähe“ identifiziert das Objekt und macht es allgemein mitteilbar. Ich weiß: eine Krähe ist ein Vogel, ist ein Tier, ist ein Lebewesen. Schemata sind also (möglicherweise mehrstufige) strukturierende Allgemeinbegriffe nach der Form, Figur, Gestalt; ein Schema ist quasi ein Urbegriff, die Abstraktion der Eigenschaften in einer Form, was es ermöglicht, in einer konkreten Anschauung die Gestalt allgemein, die Kategorie zu erkennen; eine formale Abstraktion, vermittels derer der Verstand weiß, welche der Kategorien er anwenden soll, um das sinnliche Material zu ordnen.

Das Schema bezieht sich auf die Wahrnehmung, kann aber nicht aus der empirischen Anschauung gewonnen werden, sondern entstammt dem Verstand, es ist ein Produkt der reinen Einbildungskraft a priori. Ein Bild hingegen ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das aber mit dem Begriff immer nur mittels des Schema, das ihm zugrunde liegt, verknüpft werden kann.<sup>130</sup> Der Schematismus ermöglicht also die kategoriale Anwendung, das Denken in Begriffen; er ist die kognitive Handlung, durch die einem Begriff die objektive Realität durch die ihm entsprechende Anschauung zugeteilt wird, also die Anschaulichmachung bzw. „Darstellung“ des Begriffs an einer Anschauung – oder, andersherum ausgedrückt, die Subsumtion der Anschauung unter den Begriff. Beziehungsweise die Anwendung der Begrifflichkeit auf die Nichtbegrifflichkeit – und umgekehrt. Das Schema nimmt als bildhafte Vorstellung eine Mittelstellung zwischen Anschauung (bzw. Sinnlichkeit) und Begriffen (bzw. Verstand) ein.<sup>131</sup> Es dient damit sowohl der bestimmenden Urteilskraft (Subsumtion) als auch der reflektierenden Urteilskraft. Diese Vermittlung hat transzendentalen Charakter, weil sie beide Stämme der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, miteinander verbindet.<sup>132</sup>

Die Frage, wie transzendente Schemata als reine Begriffe zugleich auch sinnlich sein können, löst Kant, indem er zur Schematisierung der Kategorien aus der transzendentalen Ästhetik etwas heranzieht, das zur sinnlichen Anschauung gehört und gleichzeitig eine apriorische Form dieser sinnlichen Anschauung ist: die Zeit. Die Zeit liegt dem Schema zugrunde; sie ist der Mechanismus, der zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Anschauung und Begriffen bzw. Kategorien vermittelt. Kant erkennt eine vierfache Art der

---

<sup>130</sup> Vgl. KrV, AA04:A128 / AA03:B180f.

<sup>131</sup> KrV, AA04:A138 / AA03:B177.

<sup>132</sup> Vgl. KrV, AA03:B29 und KrV, AA03:B377 sowie das berühmte Diktum „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer“ in KrV, AA04:A47 / AA03:B75.

Bestimmung von Zeit, analog zur vierfachen Aufteilung der Kategorien in Quantität, Qualität, Relation und Modalität.<sup>133</sup> D.h. Kant findet eine Zeitbestimmung a priori und damit ein transzendentes Schema zu jedem Begriff, zum Beispiel zur Kausalität als einem Begriff der Kategorie der Relation das Schema der „Zeitordnung“, weil Kausalität dann gegeben ist, wenn die Abfolge von Ereignissen einer Regel unterworfen ist: die Krähe fliegt auf, wenn ich einen Stein nach ihr werfe.

Durch bestimmende Tätigkeit des Verstandes, also die Anwendung der Kategorien mittels der Zeitschemata, die ihnen vorausgehen, wird das Besondere und Mannigfaltige unter Zuhilfenahme von Vorstellungsbildern unter einen schon a priori in der produktiven Einbildungskraft vorhandenen allgemeinen Begriff gebracht. Das „Ding an sich“ aber, also die Welt außerhalb dieses unseres Strukturprogramms, entzieht sich uns ewig. Kant ist Idealist, weil er die konstitutive Bedeutung von vorempirischen, apriorischen Elementen (außerhalb der sichtbaren Welt) für die menschliche Erkenntnis anerkennt, und der Kantische Idealismus ist transzendental, weil er sich eben auf jene hinter oder jenseits der Erfahrung liegenden Grundlagen für die Erkenntnis der sichtbaren Welt ausrichtet und damit erklärt, wie aus der sichtbaren Welt, der Welt der empirischen Anschauung, eine objektive Welt und damit eine Welt der Erkenntnis wird.

Dieses Erkenntnisziel inspiriert ein gewissermaßen neutrales, gerade *nicht* dogmatisches Verständnis von Metaphysik. Der Wortbedeutung nach ist ja die Metaphysik jene wissenschaftliche Disziplin, die das hinter der sinnlich erfahrbaren, natürlichen Welt Liegende behandelt (im Gegensatz zur Physik, die als Naturwissenschaft vor allem empirisch die

---

<sup>133</sup> Vgl. KrV, AA04:A128f. / AA03:B180f.

Grundgesetze der Natur untersucht). Im Gegensatz nun zur dogmatischen Metaphysik des 18. Jahrhunderts, welche die letzten Gründe und Zusammenhänge des Seins zu ihrem Gegenstand erklärt hatte und sich vorzüglich mit der Erkennbarkeit (oder Beweisbarkeit) des Unbedingten befasste, also mit der Erkennbarkeit oder Beweisbarkeit von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, hat für Kant die Metaphysik als Wissenschaft nur (aber immerhin) die Frage der nicht-empirischen Voraussetzungen von Empirie, i.e. die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung zu beantworten. Und nur die Beantwortung dieser Frage legitimiert die Metaphysik als Wissenschaft.

Die Metaphysik im Kantischen Verständnis reicht über die Erfahrung hinaus in dem Sinne, dass sie sich mit den Voraussetzungen empirischer Erkenntnis befasst; sie reicht andererseits nicht über Erfahrung, hinaus insofern sie keinen Zugang zum Übersinnlichen eröffnet, zu den letzten Gründen und Zusammenhängen des Seins. Stattdessen klärt sie ganz nüchtern und lapidar quasi die Ausstattung des erkennenden Subjekts, und diese kognitive Ausstattung hat nur Wert im Buchstabieren der empirischen Gegebenheiten, d.h. sie ist gebunden an stoffliche Grundlagen der Erfahrung. Die Kantische Metaphysik beschäftigt sich also mit den Bedingungen der Möglichkeit jeder Empirie, indem sie die erfahrungsunabhängigen Bedingungen objektiver Erkenntnis untersucht, die in der vor-empirischen Verfassung des Subjekts liegen. Alle Erkenntnis a priori steht im Dienste der Erkenntnis a posteriori, der Erfahrung. Transzendental, genauer: kritisch-transzendental ist ein Forschungsprogramm, das im Zusammenhang mit der Frage nach der Metaphysik als Wissenschaft steht und die notwendigen (im erkennenden Subjekt liegenden) Bedingungen unter-

sucht, ohne die keine objektiven Gegenstände und Erkenntnisse als möglich gedacht werden können.<sup>134</sup>

Man könnte auch sagen, Kant befasst sich kritisch mit der Beweisbarkeit des Unbedingten und unterscheidet dessen Erkennbarkeit von dessen *Denkbarkeit*. Und in der Tat steht Kant ja auf dem Standpunkt, dass sich für die klassischen metaphysischen Größen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit weder Erkennbarkeit noch Nicht-Erkennbarkeit postulieren lasse.<sup>135</sup> Diese Größen wären dann im Kantischen Verständnis sozusagen der metaphysische Rest – ein Rest freilich, der groß, dunkel und gewaltig ist und die Menschen mit Sehnsucht erfüllt. Kant war sich der erotischen und dämonischen Faszination dieses Restbestandes an metaphysischer Erkenntnis wohl bewusst – und man geht nicht zu weit, wenn man feststellt: Er selbst ist dieser Faszination erlegen. Und zwar insofern, als dass dieser vermeintliche „Rest“ die gesamte kritische, nicht weniger gewaltige Leistung quasi inspirierte, denn was ist das herrliche und imposante Kantische Gedankengebäude anderes als der geniale Versuch, diesen metaphysischen Rest einzuzäunen!<sup>136</sup>

Eine derartige Schlichtung des Streites zwischen Empirismus und Rationalismus hat nun allerdings politik- und geschichtswissenschaftliche Implikationen, denn wenn man, wie Kant, Metaphysik nüchtern und wörtlich als die Sphäre jenseits der Physik sieht, dann ist auch *Moral Metaphysik*. Was bedeutet das nun für die Positionen Kants in Bezug auf den

---

<sup>134</sup> Die Grundfrage der *Kritik der reinen Vernunft* lautet dementsprechend: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Also: Was sind die notwendigen (im erkennenden Subjekt liegenden) Bedingungen, ohne die keine objektiven Gegenstände und Erkenntnisse als möglich gedacht werden können? Gibt es eine Erkenntniserweiterung vor aller Erfahrung? Diese Frage entscheidet über die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft.

<sup>135</sup> Diese Größen haben im Kantischen System den Status regulativer Ideen in der *Kritik der reinen Vernunft*, und sie sind Postulate der praktischen Vernunft in der *Kritik der praktischen Vernunft*.

<sup>136</sup> Vergleiche zu Kants nüchterner und zugleich von ebendieser Faszination inspirierten Betrachtung der menschlichen Vernunft den erste Satz zur *Einleitung transzendentaler Dialektik*: KrV, AA04:A188-197 / AA03:B234-244 („Vom transzendentalen Schein“).



Gang der Geschichte? Ist Kant wirklich der kompromisslose Theoretiker, der einerseits den Verlauf der Geschichte ohne weiteres der richtigen Idee unterordnen würde und andererseits Politik, also Gestaltung von Geschichte, vor allem ideell begreift? So würde Thomas Mann, jedenfalls der Thomas Mann der *Betrachtungen*, ihn wohl sehen. Und wie vertragen sich Thomas Manns Auffassungen von einem humanen Pragmatismus als politischem Leitbild mit denjenigen Kants?

Wir klären diese Fragen der Reihe nach und widmen uns zunächst der Bedeutung von *Ideen* in Kants geschichtsphilosophischer Konzeption. In seiner Schrift *Der Streit der Fakultäten* (1798) erklärt er, wenn man die *Anlage* der Menschheit kenne, könne man den Gang der Geschichte vorhersagen, weil die Anlage die Willenskausalität der Menschheit bestimmt.<sup>137</sup> Das heißt: Wenn es möglich ist, die Menschheit als Ursache des sittlichen Fortschritts in der Geschichte zu betrachten, so kann man den geschichtlichen Fortschritt als unausbleibliche Folge vorhersagen. Sofern sich also in der Erfahrungswelt etwas finden lässt, das *nur* durch eine moralische Ursache hervorgebracht sein kann, darf man nach Kant über diesen mittelbaren Weg (i.e. mittels eines empirischen Geschichtszeichens) schließen, dass die Menschheit eine *moralische Anlage* habe, deren unausbleibliche Folge ein Fortschritt zum Besseren sei.<sup>138</sup> Im *Streit der Fakultäten* bestimmt Kant, welche historische Begebenheit (zwar nicht den Fortschritt selbst bezeugt, aber:) auf einen moralischen „Charakter“ der

---

<sup>137</sup> Str. d. Fak., AA07:85ff., §6.

<sup>138</sup> Str. d. Fak., AA07:84-87, §5 u. 6 – Die Argumentationsstruktur, welche eine empirische Folge (hindeutendes Geschichtszeichen) als Zeichen einer intelligiblen Ursache (des sittlichen Fortschritts) betrachtet, verweist auf die dritte Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft*. Hinsichtlich der Verweisungsstruktur des Geschichtszeichens ist dabei festzuhalten, dass der Weg vom Empirischen zum Intelligiblen ein zweifacher ist: Nicht nur kann (1.) verteidigt (obwohl nicht bewiesen) werden, dass einer Handlung eine freie Ursache zugrunde liegt, sondern auch kann (2.) aufgrund der Beschaffenheit der empirischen Erscheinung eine bestimmte Beschaffenheit dieser intelligiblen Ursache gedacht (keinesfalls erkannt) werden. Man betrachtet eine erscheinende Handlung, *als ob* sie die Wirkung eines frei handelnden Subjekts ist. Das ist der so genannte „empirische Gebrauch“ der transzendentalen Idee der Freiheit als regulativer Idee der spekulativen Vernunft in der Geschichtsphilosophie.

Menschheit hinweise, nämlich: die Französische Revolution.<sup>139</sup> Durch die Begeisterung der Weltöffentlichkeit für dieses zeitgeschichtliche Ereignis sieht Kant das Grundinteresse der Menschen an der Einrichtung vernünftiger Rechtsverhältnisse bewiesen. Schließlich ist die mit der Französischen Revolution verbundene Idee der Republik (als einer auf die normative Idee eines Gesellschaftsvertrages gegründeten Regierungsform) für Kant diejenige Form der Staatsverfassung, welche Freiheit und Gleichheit und eine einzige Gesetzgebung garantiere und damit die einzige Regierungsform, die Menschen für sich selbst beschließen würden; „selbst ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben)“<sup>140</sup>.

Die entscheidende geschichtsphilosophische Frage ist nun freilich die, wie sich nicht-republikanische Staaten zu Republiken transformieren können. Kants Stellungnahme ist eindeutig: Eine Revolution ist moralisch-politisch unerlaubt. Die iterative Reform ist der richtige Weg, der Weg der Transformation also, ein Weg übrigens, der sich für Kant aufgrund der menschlichen Natur mit zwangsläufiger Logik ergibt, und aufgrund der menschlichen Natur heißt hier: aufgrund des selbsterhaltenden Eigeninteresses der Bürger (wobei nicht zuletzt auch die Kosten bewaffneter Konflikte eine Rolle spielen).<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> Str. d. Fak., AA07:85ff., §6.

<sup>140</sup> Z. ew. Fried., AA08:366 – Die Republik ist damit diejenige Regierungsform, die nicht nur mit der reinen praktischen Vernunft übereinstimmt (und also moralisch-normativ ideal ist), sondern auch mit dem menschlichen Eigeninteresse.

<sup>141</sup> Diese Argumentation findet sich in Kants Aufsatz *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793). Auch Kants Schrift *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf* (1795) bietet Hinweise auf „wirklich vorhandene Staaten“ und deren Annäherung an die republikanische Rechtsidee.

Kants Haltung zur Revolution (nicht nur zur Französischen, sondern zu *jeder* Revolution mit dem Ziel der Republikanisierung) ist also eine mindestens zwiespältige – und damit derjenigen Thomas Manns, des Verfassers der *Betrachtungen*, nicht unähnlich.<sup>142</sup>

## 2.6. Romantischer Konservatismus

Thomas Mann nämlich bedient sich in den *Betrachtungen* bestimmter Argumentationstopoi der Revolutionskritik, als deren Ursprung ein klassischer Traktat des Konservatismus um 1800 auszumachen ist, und zwar das Werk *Reflections on the Revolution in France* (1790) von Edmund Burke<sup>143</sup> – ein Traktat, der nicht zuletzt durch die Übersetzung von Friedrich von Gentz (1793/4) bedeutenden Einfluss auf den Konservatismus der Spätaufklärung und Romantik in Deutschland sowie auf die preußische Reformbewegung gewonnen hat.<sup>144</sup> Auf dem Umweg zumal über die romantische Burke-Rezeption sind also manche Argumenta-

---

<sup>142</sup> Dies im Gegensatz zu der gerade im Kant-Jubiläumsjahr immer wieder gern wiederholten landläufigen Auffassung, dass Kant „die Französische Revolution feierte“ (HASLER, Fegefeuer, 44). Zwar ist Kant allerdings gegen Adelsprivileg, Leibeigenschaft und Kolonialismus eingetreten (und zwar nicht zuletzt unter dem Hinweis auf die von ihm postulierte Selbstzwecklichkeit des Menschen), aber wenn von Kant behauptet wird: „Ohne Rücksicht auf eigene Verluste bekämpfte er die ideologische Zensur ... Geht es um Freiheit, Unabhängigkeit, Ich, kennt er kein Pardon.“ (HASLER, Fegefeuer, 49), dann spricht aus dieser Charakterisierung ein Kant-Bild, das dermaßen idealisiert ist, dass es uns wieder auf jenen schönen Vers von Schiller zurückführt: *Wenn die Könige bauen, haben die Kärner zu tun.* – Namentlich Kants Auseinandersetzungen mit der preußischen Zensur unter Friedrich Wilhelm II. sind von einer Ironie gekennzeichnet, die zwar gewiss nicht die Drastik eines Heinrich Heine oder Alfred Kerr erreicht, aber dafür jene subversive Distanz erkennen lässt, mit der auch Thomas Mann seinem Kaiser entgegentreten konnte (etwa in der Erzählung *Das Eisenbahnunglück*).

<sup>143</sup> BURKE, *Reflections on the Revolution in France, and on the proceedings in certain societies in London relative to that event: in a letter intended to have been sent to a gentleman in Paris*, London 1790.

<sup>144</sup> Dazu BORCHMEYER, *Betrachtungen*, 92ff. – 1952 hat Thomas Mann in seinem Aufsatz *Der Künstler und die Gesellschaft* behauptet, schon zur Zeit der *Betrachtungen* Burkes Schrift gekannt und daraus zitiert zu haben, was, wie BORCHMEYER darlegt, nicht den Tatsachen entspricht. Im Mai 1920 liest Thomas Mann, wie die Tagebücher ausweisen, die Übersetzung von Gentz (Tb 7.5.1920f.). In den *Betrachtungen* beruft sich Thomas Mann wiederholt auf Gentz und auf einen der bedeutendsten romantischen Burke-Schüler: auf Adam Müller und seine *Elemente der Staatskunst* (1809).

tionslinien der *Reflections* in die *Betrachtungen* gelangt.<sup>145</sup> Edmund Burke war freilich ein liberalkonservativer englischer Berufspolitiker, der in der angelsächsischen Tradition politischen Denkens stand, welches wiederum die Kritik an einem rationalistischen Politikverständnis, das sich im Gefolge der Französischen Revolution ausgebildet hat, und die Verfolgung eines pragmatischen, praxisorientierten Politikbegriffes bis zum heutigen Tage gerade *nicht* als unpolitisch versteht. Insofern ist BORCHMEYER zuzustimmen, wenn dieser feststellt, dass eben auch die *Betrachtungen eines Unpolitischen* in ihrem Kern, nämlich gerade in ihrer Absage an einen modern-revolutionären, instrumentalistischen und dogmatisch-ideologischen Politikbegriff durchaus und in einem durch lange Tradition legitimierten Sinne *politisch* seien.<sup>146</sup> Aber das war Thomas Mann offenbar nicht bewusst. Geradezu störrisch beharrt der Verfasser der *Betrachtungen* auf seiner Apolitie: „Denn aller Konservatismus ist unpolitisch“, kriegen wir zu lesen<sup>147</sup>, ja, mehr noch: „[A]ller Konservatismus ist antipolitisch, er glaubt nicht an die Politik, das tut nur der Fortschrittler“. <sup>148</sup> Und der „Fortschrittler“ – das wäre für Thomas Mann hier eben zum Beispiel Kant.

Doch zurück zu der Frage, wie sich Thomas Manns Auffassungen von einem humanen Pragmatismus als politischem Leitbild tatsächlich, also jenseits aller Vorurteile und Klischeevorstellungen über den Königsberger Philosophen, mit denjenigen Kants vertragen. Zur Klärung dieser Frage ist ein Blick auf Kants Politikbegriff hilfreich. Im zweiteiligen Anhang<sup>149</sup> seiner Schrift *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf* (1795) thema-

---

<sup>145</sup> Zu Thomas Manns Rezeption der politischen Theorie der Romantik sowie zu Hintergrund und Wirkung des romantischen Konservatismus vgl. auch: KURZKE, H.: *Romantik und Konservatismus. Das „politische“ Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*, München 1983, sowie KURZKE, H.: *Thomas Mann. Epoche – Werk – Wirkung*, München 1985, 149-52.

<sup>146</sup> BORCHMEYER, *Betrachtungen*, 93.

<sup>147</sup> XII, 519.

<sup>148</sup> XII, 519.

<sup>149</sup> Vgl. Z. ew. Fried., AA08:370-386.

tisiert Kant das Verhältnis zwischen Moral und Politik. Dabei wird die für die Politik charakteristische Theorie-Praxis-Frage diskutiert: die Vereinbarkeit von („theoretischer“) Moral und („praktischer“) Politik. Die Theorie-Praxis-Frage behandelt Kant im *Frieden* außerdem im zweiten Zusatz („Geheimer Artikel zum ewigen Frieden“),<sup>150</sup> wo er sich zum Verhältnis von Philosophie und politischer Macht äußert. Kant zeigt in diesem Zusammenhang, dass politische Philosophie und praktische Politik durchaus kompatibel sind, vorausgesetzt, man wahrt den Vorrang der Philosophie qua Theorie der Moral. Wo dieser Vorrang respektiert wird und die Politik sich den Grundsätzen der Moral unterwirft (und nur – aber immerhin – deren *Realisierung* der politischen Klugheit überantwortet), spricht Kant von politischem Moralismus.<sup>151</sup>

Kant geht aber, natürlich, noch einen Schritt weiter und stellt mit der Friedensschrift ein unbedingt gültiges Gebot auf, den kategorischen Friedensimperativ. Die Prinzipien des ewigen Friedens werden in Form eines Vernunftvertrags formuliert, als rechtsmoralische Prinzipien menschlicher Koexistenz, als Grundsätze, die die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen (bzw. politischen) Friedens betreffen. Was aber bedeutet eine derartige Verpflichtung der Politik auf elementare Rechtsprinzipien im Kantischen Sinne ganz konkret?

Zunächst ist offensichtlich, was sie *nicht* bedeutet, also kategorisch ausschließt: Nämlich gerade den dogmatischen, abstrakten, jakobinischen Fortschrittsterror, vor dem Thomas Mann so graust. Kant anerkennt die realen Triebkräfte menschlichen Handelns, die materielle und geistige Wirklichkeit wird schon in seiner frühen Philosophie als System konfli-

---

<sup>150</sup> Vgl. Z. ew. Fried., AA08:381-386.

<sup>151</sup> Der politische Amoralismus (Machiavellismus) gibt sich hingegen den „Schlangenumwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre“ hin.

gierender Kräfte konzipiert: Eine finale, teleologische Betrachtung – deren Legitimität für die reflektierende Urteilskraft Kant besonders in der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* exponiert – führt auf dem Feld der Politik- und Geschichtsbetrachtung zu der Vorstellung, dass sich die Natur die Realisierung dessen zum Ziel gesetzt hat, was die reine praktische Vernunft dem Menschen als Recht vorschreibt. Für Kant bilden Ästhetik und Teleologie die „Brückendisziplin“ zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Ihr gemeinsames Prinzip ist die Zweckmäßigkeit, das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft. Auch die Kantische Geschichtsphilosophie findet sich an dieser Schnittstelle zwischen theoretischer und praktischer Philosophie wieder. Kants Teleologie ist nicht nur auf eine Theorie der objektiven Zweckmäßigkeit von Naturwesen beschränkt, sie beinhaltet auch wesentlich eine Lehre von der Verortung des Menschen als moralischem Wesen in der Natur. Das friedliche Zusammenleben in den Staaten und unter den Staaten und Völkern ist, so erweist die apriorische Rechtstheorie, das höchste Rechtsziel und wird pari passu von der Naturgeschichte der Menschheit verwirklicht. Kant verschließt nun freilich nicht die Augen davor, dass die Zielperspektive des hypothetisch entworfenen Geschichtsbildes mit dem real erfahrbaren „Tun und Lassen“ der Menschen „auf der großen Weltbühne“ nicht selten auf das Schärfste kontrastiert.<sup>152</sup> Kants Auflösung dieses Dilemmas besteht darin, der mangelnden Erfahrung gleichsam eine andere Basis zu substituieren, um die Hypothese eines im Ganzen rationalen Gangs der Geschichte zu plausibilisieren, indem eben dieser Gang der Geschichte nicht handlungsteleologisch, sondern naturteleologisch begründet wird.<sup>153</sup> Es gibt eine Naturabsicht im Gang der Dinge, es gibt eine prästabilisierte Harmonie und Ent-

---

<sup>152</sup> G. i. weltbürg. Abs., AA08:17 – Am Rande sei hier darauf hingewiesen, dass die von Kant verwendete Metapher der „Weltbühne“ ein Topos ist, der in engen Zusammenhang mit der narzisstischen Selbst- und Welterfahrung steht. Es ist daher nicht überraschend, dass das Bühnen-Bild auch von Thomas Mann gern und oft verwendet wird, u.a. im *Felix Krull*. Zur vergleichenden Würdigung von Persönlichkeit und Lebenshaltung Thomas Manns und Immanuel Kants vgl. in dieser Arbeit insbesondere die Kapitel 3.1., 3.4. und 3.5.

<sup>153</sup> Vgl. ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 333.

sprechung zwischen der unbedingten Notwendigkeit des kategorischen Imperativs als dem Grundgesetz der Kantischen Ethik und der tatsächlichen Triebstruktur des Menschen; am Ende läuft beides, wie von unsichtbarer Hand gelenkt, auf dasselbe hinaus. Damit wird das einzelne historische Subjekt auf der Ebene des Individuums nicht von seiner Autonomie und Verantwortung, den Regeln des Kategorischen Imperativs, entbunden – aber der Geschichtsprozess im Ganzen stellt nicht ab auf Moral oder Unmoral, sondern führt die Menschheit in einer Parallelaktion zum gesollten moralischen Ziel. Die Vernunftideen des Praktischen werden bei Kant als bloße Ideen, also gänzlich ohne Orientierung an der Erfahrung, gewonnen und sollen doch Einfluss auf das wirkliche Handeln haben.<sup>154</sup> Das Bewegungsmittel in diesem Prozess sind für Kant die menschlichen Neigungen, allen voran das Gewinnstreben, welches einerseits den Handel beflügelt und so die Völker einander näherkommen lässt und andererseits vor jeder kriegerischen Konfliktlösung als kostspieligem Unternehmen zurückschreckt. Die Handlungsabsichten der Menschen und die Naturabsicht konvergieren in zweifacher Weise, insofern als die Naturabsicht letztlich der Zielbestimmung der Menschen zugute kommt und diese in ihrem Tun unbewusst und unwillentlich an der Beförderung der Naturabsicht arbeiten („an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde“).<sup>155</sup>

Die Begründetheit eines Geschichtsbildes, die sich gleichsam der immanenten Plausibilität des teleologischen Ansatzes verdankt, wird von Kant durch eine zweite Stütze ergänzt, die auf ein komplementäres inhaltliches Fundament der Geschichte verweist.<sup>156</sup> Es ist dies die bereits erwähnte Lehre vom „Geschichtszeichen“, worunter Kant ein Anzeichen für die

---

<sup>154</sup> Eine derartige Vernunftidee ist die Idee vom globalen Frieden und desgleichen (damit zugleich) die Idee eines Weltbürgerrechts.

<sup>155</sup> G. i. weltbürg. Abs., AA08:17 – Dazu auch ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 333.

<sup>156</sup> Dazu auch ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 334f.

„moralische Tendenz des Menschengeschlechts“ versteht.<sup>157</sup> Über den egoistisch-zweckrationalen Handlungsimpuls hinaus, den die Naturteleologie für höhere Zwecke wirken lässt, sieht Kant hier eine „moralische Anlage“ und „ein Vermögen im Menschengeschlecht zum Besseren“ am Werk, das uns legitimiert, das irreversible „Fortschreiten“ der Menschheit zur Erreichung der weltbürgerlichen Verfassung „auch ohne Sehergeist“ vorherzusagen.<sup>158</sup>

Die teleologische Grundlagenreflexion wird also durch ein Zeugnis aus der historischen Erfahrung unterstützt, das jedoch, als Beleg einer Tendenz, nicht im strengen Sinn eine theoretische Erkenntnis vom Verlauf der Geschichte im Ganzen begründet. Oder, in den Worten von ANGEHRN: „Mit der Zurückhaltung im Praktischen geht der metaphysik-kritische Vorbehalt im Theoretischen einher. Von der Geschichte im Ganzen gibt es keine positive Erkenntnis, für den stetigen Fortschritt im Gang der Menschheit keinen gültigen Beweis.“<sup>159</sup>

Von der Totalität kann es keine sichere Erkenntnis geben, da sie nie als solche Gegenstand der Erfahrung sein kann. Für die politische Sphäre heißt das: Der wahre Politiker verwirklicht das Vernunftrecht und arbeitet hin auf den Frieden als die äußere Ordnung des Zusammenlebens der Individuen und Völker und handelt dadurch im Einklang mit der Naturgeschichte der Menschheit.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> Str. d. Fak., AA07:84f.

<sup>158</sup> Str. d. Fak., AA07:85, 88.

<sup>159</sup> ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 343.

<sup>160</sup> Vgl. dazu auch BRANDT: *Vom Weltbürgerrecht*, in HÖFFE, O. (Hg.): *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995, 133-148. – Die Parallele der Kantischen Argumentationslinie zur „unsichtbaren Hand“ des Adam Smith ist kaum zu übersehen. SMITH postulierte in seinem nationalökonomischen Hauptwerk *The Wealth of Nations* (1776), dass das selbstische Gewinnstreben des Einzelnen zu einer Wohlfahrtssteigerung der Gesellschaft insgesamt führe. – Zum Begriff des Friedens als Kantischem Leitbegriff für die äußere



## 2.7. Der Begriff des Politischen

Im Grunde aber nichts anderes sagt Thomas Mann, wenn er in den *Betrachtungen* gegen die „Politisierung jedes Ethos“ opponiert<sup>161</sup> und betont, „dass es eine dem Staate und dem politischen Leben unzweifelhaft überlegene Sphäre gibt“, dass der Mensch also nicht nur ein politisch-soziales, sondern auch ein „metaphysisches Wesen“ sei.<sup>162</sup> Thomas Mann plädiert jenseits jeder konkreten Ethik (als eines Sets oder Kanons von Regeln für das gesellschaftliche Zusammenleben) für das Unpolitische des Ethos, also das Unpolitische des Allgemein-Menschlichen – und damit im Grunde für Menschlichkeit schlechthin und mit hin gegen eine Verabsolutierung des Politischen, den „Terrorismus der Politik“<sup>163</sup> als *die* spezifisch moderne säkulare Ideologie im Gefolge der französischen Revolution.<sup>164</sup>

Der Hinweis auf den Menschen als „metaphysisches Wesen“ in den *Betrachtungen* zielt also gerade auf die Offenheit des geschichtlichen Prozesses, gegen Doktrin und Ideologie in der Politik – und trifft sich hier mit Kant. Kants Vorbehalt gegen eine moralische Überforderung und abschließende Fixierung von Politik und Geschichte lässt sich konkret in der inhaltlichen Ausführung des von ihm postulierten Geschichtsziels erkennen. Im Fluchtpunkt der Geschichte steht ja bei Kant weder die Internalisierung moralischer Normen noch

---

Ordnung des geschichtlichen Prozesses vgl. außerdem SCHNÄDELBACH, H.: *Kant – der Philosoph der Moderne*, in: SCHÖNRICH, G. und Y. KATO (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt/M. 1996, 25.

<sup>161</sup> XII, 29.

<sup>162</sup> XII, 247f.

<sup>163</sup> XII, 364.

<sup>164</sup> BORCHMEYER weist darauf hin, dass Thomas Mann sich irre, wenn er diese Kritik für „unpolitisch“ erkläre, da ebenjene Kritik im Sinne einer mehr als zweitausendjährigen politischen Tradition stehe (nämlich der aristotelischen Auffassung von Politik). Vgl. BORCHMEYER, *Betrachtungen*, 95.

eine utopische Sozialordnung, sondern ein pragmatisches Handlungsziel, das endliche Wesen in vernünftigem Handeln verfolgen und erreichen können: der Friede bzw. eine vernünftige weltumspannende Rechtsordnung.

Kant ist also durchaus konservativ im Burkeschen Sinne, nämlich in dem Sinne, dass er gegen doktrinäre, ideologische Einheits- und Vernunftpostulate den diskretionären Handlungsspielraum der Politik betont – und der politischen Sphäre zugleich ihre Grenzen aufzeigt.<sup>165</sup> Das aber entspricht genau dem Politikbegriff, den auch der Verfasser der *Betrachtungen* vertritt. Was Kant angeht, so kann, wie ANGEHRN betont, kein Zweifel darüber bestehen, dass sein Geschichtsideal „an sich“ handlungstheoretisch bestimmt ist (auch wenn Kant in seinen Ausführungen die Figuren der Vorsehung und der fürsorglichen Natur ins Spiel bringt): Die vernünftige, „planmäßige“ Gestaltung der Geschichte durch die Menschen bildet sowohl das Ziel wie die implizite Norm des geschichtlichen Verlaufs.<sup>166</sup> Die naturale Zweckmäßigkeit ist gewissermaßen auf ihre Selbsttranszendierung angelegt, sofern sie gerade selbstbestimmtes Handeln hervorbringen soll, und sie bedient sich zu diesem Zweck eines Mechanismus, in welchem die subjektive Vernunft über ihre egoistisch-

---

<sup>165</sup> Im Hinblick auf den historischen Zusammenhang zwischen Kant und Burke ist ein Hinweis GOETSCHELS interessant, der aufzeigt, dass Burkes Schrift *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* einen wichtigen Ausgangspunkt für Kants *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1763) bildet – bzw. eine Rezension Moses Mendelssohns, die Burkes Theorie 1758 referierte. GOETSCHEL weist darauf hin, dass gerade Burkes methodische Ausrichtung an Newton für Kant überzeugend gewesen sein muss und zitiert BOULTON, der, trotz inhaltlicher Differenzen zwischen Kant und Burke, in Bezug auf Kant konstatiert: „The method is Burkean“. Vgl. BOULTON, J.T.: *Einleitung zu Edmund Burkes „Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful“*, Paris 1968, CXXV, sowie GOETSCHEL, W.: *Kant als Schriftsteller*, Wien 1990, 61.

<sup>166</sup> Vgl. ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 339. – ANGEHRN konstatiert weiterhin: „Daran hält der Kantische Entwurf mit Entschiedenheit fest, über seine Zeit und über Autoren wie Hegel und Fichte hinaus auf Probleme gerichtet, die sich zwei Jahrhunderte später im Zeichen der Globalisierung mit erhöhter Dringlichkeit stellen, und gleichsam in vorweggenommener Antithese zur historistischen Partikularisierung wie zur postmodernen Aufsplitterung ins Vielfältig-Heterogene.“ (ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 337.) Sowie: „Das neuzeitliche Programm eines rationalen Begreifens der Geschichte erschöpft sich nicht in der Systematisierung von Faktoren und Prozessformen, sondern zielt letztlich auf eine Transparenz des Gegenstandes, die im vernünftig-selbstbestimmten Handeln, in der „planmäßigen“ Gestaltung der menschlichen Verhältnisse gründet.“ (ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 345).

zweckrationale Ausrichtung hinaus zur Verwirklichung objektiver Ziele der Menschheit gedrängt wird. Die von Kant gelegentlich als „Vorsehung“ bezeichnete innere Vernunfthaftigkeit des geschichtlichen Prozesses macht sich sogar die ihr scheinbar zuwiderlaufenden Individualabsichten zunutze:<sup>167</sup> über den Antagonismus kommt es zur Vergesellschaftung, über die „Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht“ zum kulturellen und politischen Fortschritt, über den Handelsgeist zur Völkerverständigung, über die „pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung“ zum „moralischen Ganzen“.<sup>168</sup>

Damit ist eine Brücke von Kant über Burke zu Thomas Mann geschlagen. Und wenn man dieser Brücke einen Namen geben sollte, dann den der *Ideologiekritik*. Natürlich ist „Ideologiekritik“ ein pauschalisierendes Schlagwort, das eine Vielzahl von Positionen über das gesamte wissenschaftliche und politische Spektrum abdeckt. Aber wir können diesen diffusen und schillernden Begriff für unseren Vergleich quasi geschichtsphilosophisch eingengen, indem wir am jetzigen Punkt unserer Erörterungen das Zwischenergebnis ziehen, dass sich der vernunftkritische Ansatz in der Betrachtung der Historie gegen jede Art von grenzüberschreitender Verallgemeinerung richtet, und just gegen diese politische Hybris realitätsüberfliegender Spekulation verwahrt sich ebenfalls der Verfasser der *Betrachtungen*. Thomas Mann und Immanuel Kant begegnen sich in ihrem Bestreben, das Denken gegen Ideologie abgrenzen zu wollen.<sup>169</sup> Beide wenden sich gegen die bedingungslose

---

<sup>167</sup> Kant spricht von „Vorsehung“ zum Beispiel in SATZ 9 der *G. i. weltbürg. Abs.*

<sup>168</sup> *G. i. weltbürg. Abs.*, AA08:21; ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 333f. ANGEHRN zieht die Schlussfolgerung: „So enthält die Idee einer fürsorglich-zweckmäßigen Natur Elemente, die mit den Vorgaben des aufklärerischen Vernunftoptimismus konvergieren.“ und weist darauf hin, dass eben darin bei Kant (anders als bei Marx und Hegel) die immanente Dialektik des Geschichtlichen bestehe, die aus den „natürlichen Triebfedern“ (*G. i. weltbürg. Abs.*, AA08:21) des menschlichen Tuns Vernünftigkeit (der Verhältnisse, aber auch der Subjekte und ihres Wollens) hervorgehen lässt. Vgl. ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 334.

<sup>169</sup> Aus dem ideologiekritischen Gestus der Kantischen Geschichtsphilosophie schlechterdings die „Geburt einer Theorie der gesellschaftlichen Kommunikation“ (HASLER, *Fegefeuer*, 49) ableiten und damit den Königsberger Magister kurzerhand in die Frankfurter Schule stopfen zu wollen, ist freilich ebenso pathetisch

Umsetzung von abstrakt-theoretischen Prämissen in der Politik, gegen eine Exklusivität apriorischen Denkens und den Ausschluss von empirischer Vernunft, praktischer Erfahrung, historisch gegebener Meinungen im politischen Prozess – denn andernfalls ist Terror die Folge.<sup>170</sup>

## 2.8. Ethik und Politik

Der Zusammenhang von politischem Terrorismus und abstrakter Gesinnungsethik – oder, in der Diktion Thomas Manns, der das Feindbild des „Zivilisationsliteraten“ im Visier hat: abstrakt-literarischer Gesinnungsethik gehört, wie BORCHMEYER zu Recht feststellt, zu den wichtigsten, nach wie vor gültigen Einsichten der *Betrachtungen*.<sup>171</sup>

Die Unterscheidung zwischen einer „Gesinnungsethik“ und einer „Verantwortungsethik“ ist nun bekanntlich die dominierende Antithese in Max Webers Rede „Politik als Beruf“

---

wie nichtssagend. HASLER stützt diese Assoziation u.a. mit einem Zitat aus Kants berühmter Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), wo es heißt: „Faul und feige ist der Verstand, solange er mit sich allein bleibt.“ Dafür ist Kant freilich selbst das beste Gegenbeispiel. Grundsätzlich ist die von HASLER postulierte Notwendigkeit des Vorhandenseins einer diskursiven Öffentlichkeit für Durchsetzung des kategorischen Imperativs völlig unplausibel und kann nicht aus Kants Befürwortung eines „öffentlichen Vernunftgebrauchs“ abgeleitet werden. – Richtig hingegen ist, dass Kant es als Pflicht bezeichnet hat, „sich nicht zu isolieren“, sondern „untereinander Verkehr zu treiben“ (MS, AA06:289). Aus diesem Grunde ist das offene Gespräch unter Gleichberechtigten bei ihm von eminenter Bedeutung, übrigens nicht nur für die Entwicklung des ästhetischen, sondern auch die des moralischen und politischen Urteils (vgl. KpV, AA05:273f.).

<sup>170</sup> BORCHMEYER weist darauf hin, dass BURKES Haupteinwand gegen die Französische Revolution eben genau in deren abstrakt-theoretischen Prämissen (der Umsetzung der cartesianisch-apriorischen Philosophie in die Politik) besteht. Dagegen erhebt BURKE in seinen *Reflections* im Namen der spezifisch englischen Tradition der empirischen Philosophie und praktischen Politik Protest – unter dem Hinweis, dass die Wissenschaft vom Staate, „wie jede andre Erfahrungswissenschaft“, nicht a priori gelehrt werden könne (BURKE, E.: *Betrachtungen über die Französische Revolution*. In der deutschen Übersetzung von Friedrich Gentz, Frankfurt/M. 1967, 109f.). BURKE greift damit bis auf Aristoteles zurück, der in Opposition gegen Platon die Eigenständigkeit der moralischen und politischen gegenüber der metaphysischen Vernunft begründet. Und folgerichtig hat BURKE bereits drei Jahre vor der Jakobinerdiktatur in seinen *Reflections* den politischen Terror bereits deutlich prophezeit. Vgl. dazu BORCHMEYER, *Betrachtungen*, 94ff.

<sup>171</sup> Vgl. zum Folgenden BORCHMEYER, *Betrachtungen*, 100f.

(1919). Der Sozialökonom und Soziologe Weber kritisierte in dieser im Revolutionswinter an der Münchner Universität gehaltenen Ansprache das Treiben der in die Politik verirrten Intellektuellen – unter Verwendung weitaus präziserer Kategorien als Thomas Mann in den *Betrachtungen*. „Sachlichkeit“, „Verantwortlichkeit“, „Augenmass“, „Distanz“ sind demnach die Voraussetzungen des „Verantwortungsethikers“, den Weber abhebt vom Typus des „Gesinnungsethikers“, dessen Absolutheitsanspruch die „ethische Irrationalität der Welt“ nicht ertrage und der in die Gewaltsamkeit und Realitätsferne „chiliastischen Prophetentums“ abzugleiten drohe. Leidenschaft in der Politik sei ausschließlich als „Leidenschaft im Sinne von Sachlichkeit“ gestattet und nicht als jene „ins Leere verlaufende Romantik des intellektuell Interessanten ohne alles sachliche Verantwortungsgefühl“. <sup>172</sup> Während der Verantwortungsethiker von der Maxime ausgeht, „dass man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat“, diese also seinem Tun zurechnet, fühlt sich der Gesinnungsethiker nach Weber nur dafür „verantwortlich“, dass die „Flamme der reinen Gesinnung“ nicht erlischt, welche realen Folgen das auch immer haben mag. <sup>173</sup>

Obschon nun die *Betrachtungen* das explizite Begriffspaar Gesinnungsethik – Verantwortungsethik noch nicht kennen, nehmen sie doch in ihrer antithetischen Argumentationsstruktur die spätere Webersche Typologie vorweg. <sup>174</sup> Und auch hier, über Max Weber, lässt sich eine Nähe von Thomas Mann zu Kant herstellen. Anders nämlich als beispielsweise Hegel, der die Historie zwar im Reichtum ihrer Erscheinungen entfaltet, dabei aber keine Kontingenzen kennt, sondern den geschichtlichen Prozess als Selbstexplikation der Vernunft und Manifestation des Geistes entwirft, denkt Kant Geschichte zwar in

---

<sup>172</sup> WEBER, M.: *Politik als Beruf*, 7. A., Berlin 1982, 51.

<sup>173</sup> WEBER, M.: *Gesammelte politische Schriften*. Hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 4.A. 1980, 505-60, hier 551f.

<sup>174</sup> Zur inneren Verwandtschaft der Kategorien bei Mann und Weber vgl. KOLBE, J.: *Heller Zauber. Thomas Mann in München 1894 – 1933*, München 1987, 294.

universalistischer Perspektive, doch zugleich, wie gezeigt, im offenen Horizont menschheitlicher Verständigung und kosmopolitischen Handelns. Gerade darin aber ist Kant den Ansätzen universalhistorischer Reflexion verwandt, wie sie eben Max Weber (und später etwa Karl Jaspers) ausgeführt hat – Ansätzen, die jenseits der hegelianischen (und später durch einen verschärften Determinismus: marxistischen) Gesamtdeutungen eine Geschichte der Menschheit ins Auge fassen, die für die einzelnen wie für Völker und Kulturen einen Rahmen der Orientierung bildet, ohne damit den Sinn ihres Handelns aus der Sicht einer antizipierten Erfüllung zu bestimmen.<sup>175</sup> Die Offenheit des Geschichtsbildes hindert dabei weder seine Gerichtetheit noch seine Bedeutung für das theoretische und praktische Selbstverständnis der Menschen. Insofern liegt eine besondere Ironie darin, dass gerade Kant häufig (und auch von Thomas Mann) als typischer Gesinnungsethiker missverstanden – und auch in Dienst genommen worden ist, obschon sich Kants Ethik durchaus nicht unter Gesinnungsethik im Weberschen Sinne subsumieren lässt. Es ist die Radikalität des kategorischen Imperativs, die dieses Missverständnis inspirierte und bis heute inspiriert.

Auch Thomas Mann hat in den *Betrachtungen* keine Utopie im Sinne eines zu erfüllenden Geschichtsziels vor Augen; Utopien und die mit ihnen notwendig verbundene Dogmatik sind seinem abwägenden und dialektischen Wesen ja immer fremd gewesen.<sup>176</sup> Wenn etwa

---

<sup>175</sup> Vgl. dazu auch ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 344.

<sup>176</sup> Dies unterscheidet Thomas Mann in der Tat von seinem Bruder Heinrich. Max Weber hingegen wird von Thomas Mann nach Erscheinen der *Betrachtungen* in den Tagebüchern immerhin gewürdigt als „guter, geschickter und lebhafter Sprecher“ (Tb 28.12.1919); trotz Webers „Polemik“ gegen Oswald Spengler, dessen – reichlich abstrakt-literarisches – geschichtsphilosophisches Werk *Der Untergang des Abendlandes* Thomas Mann damals sehr schätzte. Der „vielgenannte“ Max Weber und Thomas Mann sind sich in München in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg gelegentlich gesellschaftlich begegnet (vgl. Tb 5.11.1918; 6.6.1919; 9.11.1919; 21.1.1920); Thomas Mann pflegte außerdem nicht ohne unterschwelligem Stolz (und zu Recht) festzustellen, dass seine poetische Einfühlung in den *Buddenbrooks* unabhängig von Weber (und Troeltsch) den Zusammenhang von protestantischer Ethik und Kapitalismus imaginiert habe. Insgesamt ist Manns Haltung gegenüber Webern respektvoll und distanziert; wenngleich der Verfasser der *Betrachtungen* nach einem (mit Tumulten verbundenen) Auftritt Webers vor Studenten der Universität München lapidar feststellt:

der Sozialismus dem Verfasser der *Betrachtungen* auch offenbar unvermeidlich vorkommt, so doch bitte nicht in der Gestalt „chiliastischen Prophetentums“ – sondern in gemäßigter, und dies heißt für Thomas Mann vor allem: *bürgerlicher* Form. Die deutschen Mehrheitssozialdemokraten erschienen Thomas Mann jedenfalls in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg am ehesten als Garanten einer bürgerlich-konservativ domestizierten Form des Sozialismus in Frage zu kommen, als Garanten für einigermaßen ordentliche, kontrollierte politische Abläufe, nicht fern von den Notwendigkeiten des Lebens, der „Menschenpraxis“.<sup>177</sup>

Selbstverständlich zeigt sich hier auch die (vollkommen nachvollziehbare) Angst des Lübecker Patriziersohns und etablierten Großschriftstellers vor der sozialistischen Revolution – einer Revolution, die im München des Jahres 1919 durchaus nicht bloß eine abstrakte Möglichkeit darstellte. Neben der Aussicht auf irgendeine vage, abstruse, pseudo-authentische Proletarier-Kultur hätte ein derartiger Umsturz auch politische Realitäten geschaffen, welche die Haltung des seinerzeit so verabscheuten Bruders Heinrich glänzend bestätigt haben würden. Nicht zuletzt diese ziemlich privaten Motivationen – Verlustangst und Missgunst – sind es also, die Thomas Mann zu Kategorien greifen lassen, die der Weberschen Typologie nicht unähnlich sind, wenn er in den *Betrachtungen* den Gegensatz betont von der Liebe zum Nächsten und „allgemeiner Liebe“, die nichts koste, also jener Gesinnungsethik, die implizit gewalttätig ist, weil sie sich Legitimation und gutes Gewissen notfalls um den Preis schrecklicher Vereinfachung erkauft, und dieser Preis ist nicht selten blutig.<sup>178</sup>

---

„Die antirevolutionär-nationale Gesinnung der Studenten befriedigt mich im Grunde, möge[n] auch ... die einzelnen Träger dieser Gesinnung Flegel sein.“ (Tb 21.1.1920).

<sup>177</sup> Vgl. Tb 22.2.1919.

<sup>178</sup> XII, 192; XII, 305.

Thomas Mann nennt in diesem Zusammenhang nicht nur Schillers Marquis Posa als Musterbeispiel für einen Verkünder jener „Schäferideen von der Vernunft und dem schönen Herzen des Menschen“, der „Menschheitsschmeichelei“, für die es nur „Menschen im allgemeinen“ gibt und die deshalb im Konfliktfall geneigt ist, den Menschen im besonderen zu ignorieren.<sup>179</sup> Sondern auch: Rousseau. Rousseau verkörpert für den Verfasser der *Betrachtungen* auf das Deutlichste den Gegensatz von „persönlicher Ethik“ und abstrakter „Sozial-Philanthropie“:<sup>180</sup> Rousseau, der einen Erziehungsroman schreibt, aber seine eigenen Kinder ins Findelhaus steckt.<sup>181</sup>

## **2.9. Doktrinärer Idealismus**

Rousseau wird in der Argumentation der *Betrachtungen* damit kurzerhand als Exempel statuiert, als Exempel für die hinter jedem republikanischen Idealismus lauernde Gefahr des Despotismus. Diese Pointierung ist typisch für die schematischen Rollenzuweisungen, welche die Argumentationsstruktur des Riesen-Essays kennzeichnen, innerhalb derer prominente Namen eben hauptsächlich repräsentativ für bestimmte Positionen eingesetzt werden – und zwar nicht selten gerade um den Preis jener schrecklichen Vereinfachung, die Thomas Mann dem Lager der intellektuellen Dogmatiker ankreidet. Aber Thomas Mann ist, wie gesagt, nicht zimperlich.

---

<sup>179</sup> XII, 386.

<sup>180</sup> XII, 293.

<sup>181</sup> XII, 478.



Darüber hinaus dürfte der Verfasser der *Betrachtungen* im Jahre 1918 (und auch später) nicht allzu viel gewusst haben von der Bedeutung Rousseaus für das transzendente Gedankengebäude und seinen Königsberger Architekten. Fest steht, dass Rousseau nicht nur Inhalt und systematische Entwicklung von Kants Grundlegung der Kritik beeinflusste, sondern auch deren Sprache und Stil, d.h. Kants spezifische Form von Literarizität.<sup>182</sup> Kant räumt Rousseau nicht nur einen prominenten Platz als Philosoph ein, sondern spricht geradezu von einer „rousseauische(n) Methode“.<sup>183</sup> Mehr als Newton noch war Rousseau für Kant der philosophische Revolutionär und so eigentlicher Vorgänger, der ihm damit verbunden (und darüber hinaus) als beispielhafter Schriftsteller vor Augen stand – eine Vorbildfunktion, die in Kants berühmten Diktum Ausdruck findet: „Rousseau hat mich zurecht gebracht“.<sup>184</sup>

So weit, so gut. Aber wir wollen nicht der Konfrontation ausweichen mit der eigentlichen (und recht kühnen) Behauptung Thomas Manns, nämlich der Frage: Neigt der Idealismus zum Doktrinären? – Nun, jedenfalls nicht der transzendente. Wir wollen das für die transzendente Geschichtsphilosophie genauer in Augenschein nehmen. ANGEHRN weist darauf hin, dass Kritik und Krise der Geschichtsphilosophie einen bestimmten Typus philosophischer Geschichtsreflexion betreffen, der in klassischer Form durch Hegel ausgebildet wurde. Kennzeichen dieser Art philosophischer Repräsentation der Historie ist die umfassende inhaltliche Deutung der Geschichte der Menschheit, die typischerweise als Fortschrittsgeschichte verstanden wird.<sup>185</sup> Gegen eine derartige, umfassende philosophische

---

<sup>182</sup> Vgl. dazu etwa GOETSCHEL, *Schriftsteller*, 62, unter Hinweis auf CASSIRER, E.: *Kant and Rousseau*, in: CASSIRER, E.: *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton 1970. Zu Kants Sprache und Stil siehe auch Kapitel 3.1. und 3.5.

<sup>183</sup> N, AA20:17. Siehe auch GOETSCHEL, *Schriftsteller*, 71.

<sup>184</sup> N, AA20:44. Vgl. CASSIRER, *Kant and Rousseau*, 18.

<sup>185</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 329f.

Historiographie richtet sich mit Recht der Einwand des Dogmatismus, denn der menschheitliche Horizont als Erkenntnisproblem erfordert notwendig eine Einheitskonstruktion, welche die Kontingenz und Pluralität alles Geschichtlichen notwendig überformt und daher eo ipso dogmatisch bzw. doktrinär ist. Als problematisch erweist sich also eine unterstellte Rationalität der Geschichte als theoretische wie als praktische: problematisch ist sowohl die Annahme, dass sich Geschichte systematisieren und nach Gesetzmäßigkeiten begreifen lässt, wie das weitergehende Postulat, dass sich in ihr ein Sinn und Zweck erkennen lassen.<sup>186</sup> Problematisch in Bezug auf ihre epistemologische Rechtfertigung sind folglich ebenfalls die Interpretamente und Motive der praktischen Vernunftsupposition: etwa die Ideen der Steuerbarkeit und Machbarkeit der Geschichte, aber auch inhaltliche Leitvorstellungen, wie die der Naturbeherrschung, der Emanzipation oder der Rationalisierung. Es handelt sich hier um Dogmatik, d.h. um das Handeln überfordernde und erkenntnismäßig nicht einholbare Ideale, die eine Totalisierung und Geschlossenheit des Geschichtsbildes erkaufen um den Preis des Verfehlens eines geschichtlichen Weltbezugs durch die Philosophie. Derart materiale Gesamtdeutungen als Idealtypus philosophischer Geschichtskonstruktion, als deren letzte Konsequenz immer der Geschichtsautomatismus droht, finden sich bei Marx und (weitaus schwächer) bei Hegel und sind seit Mitte des 19. Jahrhunderts weithin der Kritik verfallen.

Totalitäre Geschichtsentwürfe werden nun auch von Thomas Mann in den *Betrachtungen* kritisiert – und sind meilenweit vom Kantischen Geschichtsdenken entfernt. Denn zu den Merkmalen der Kantischen Geschichtsphilosophie gehört ja gerade ihr spezifischer Ort zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Oder, in den Worten ANGEHRNS: Kants

---

<sup>186</sup> „Vernunft in der Geschichte“ lautet Hegels Programmwort für diese doppelte Unterstellung (HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1994).

Geschichtsphilosophie ist „weder sozialphilosophische Prophetie noch politische Utopie, weder Totaltheorie noch programmatische Anweisung. Sie ist der Versuch, einen umfassenden Horizont des politischen Handelns zu zeichnen und dabei zweierlei zu vermitteln: den normativen Aufweis des Endzwecks – der weltbürgerlichen Ordnung – und die theoretische Vergewisserung einer Geschichte, deren Leitfaden die Realisierung dieses Zweckes bildet.“<sup>187</sup> Die Kantische Geschichtsdarstellung kennt also insofern den enzyklopädischen Ausgriff universalhistorischer Entwürfe, ergänzt diesen jedoch um eine Theorie des Richtungssinns der Geschichte und konkretisiert ihn durch eine inhaltliche Deutung der Geschichte der Menschheit.

Allerdings ist bei Kant – im Unterschied etwa zu Hegel und der durch diesen repräsentierten Geschichtsschreibung – nur der apriorische erkenntnistheoretische „Leitfaden“ (also die Idee des Fortschritts), nicht die materiale Ausführung der Geschichte selbst Gegenstand geschichtsphilosophischer Reflexion.<sup>188</sup> Das heißt: Inhaltliche Bezüge auf Episoden und Epochen dienen der Illustration und Plausibilisierung des Grundkonzepts, nicht der narrativen Entfaltung des Geschichtsbildes. Schon infolge dieser perspektivischen Besonderheit treffen die oben angeführten gängigen Vorbehalte gegen die klassische Geschichtsphilosophie bei Kant ins Leere.

---

<sup>187</sup> Vgl. ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 332. – Für Kants Distanz zur Programmatik spricht auch sein vorrangig systematisches, ahistorisches Interesse an der Philosophie überhaupt; sowohl der apriorische Rahmen wie der aufklärerische Vernunftoptimismus sind nicht vereinbar mit einer materialen Universalhistorie im klassischen Sinne.

<sup>188</sup> Nach ANGEHRN kommt auch der Gewinnung jenes Leitfadens für sich eine Bedeutung zu, die sich nicht in der Orientierungsfunktion für empirische Geschichtsschreibung erschöpft, sondern unseren Geschichtsbezug und unser Geschichtsverständnis im Ganzen berührt: „Es ist der Leitfaden einer aufklärerischen Fortschrittsgeschichte, die dem Menschen als ideales Ziel vorgibt, sein Schicksal selbst an die Hand zu nehmen und sein Leben frei und vernünftig zu gestalten.“ Vgl. ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, 332.

## 2.10. Bürgerlichkeit, Historismus, Kontingenz und Kausalität

Diese spezielle, sozusagen „apriorische“ Perspektive Kants lässt uns aufhorchen. Episoden und Epochen als Illustration und Repräsentation – klingt das nicht ein wenig nach „Material und Spielzeug“, also nach jener essentiell künstlerischen bzw. dichterischen Haltung der Welt und ihren Phänomenen gegenüber, nach jener spielerischen Einstellung, die als Wahrnehmungskonzept und erkenntnistheoretisches Programm über den Dingen steht und mit den Dingen ihr ästhetizistisches Rollenspiel betreibt, kurz: nach jener tendenziell narzisstisch-tyrannischen Attitüde, die wir oben als so typisch für die Wirklichkeitserledigung bei Thomas Mann identifiziert haben?

Nun, jedenfalls zeigt sich, dass diese Geschichtsauffassung sehr modern, beinahe schon post-modern ist, indem sie jenseits der beliebigen Subsumtion von Historie unter erkenntnistheoretische Prämissen die Aufmerksamkeit auf kognitive Faktoren richtet, also auf das, was man Mentalitätengeschichte nennt und geschichtliche Abläufe und Ereignisse im Kontext mentaler Traditionen und kognitiver Strukturen verortet.<sup>189</sup> *Fortschritt* aber kann

---

<sup>189</sup> SIEGENTHALER (2005) spricht in diesem Zusammenhang vom mentalitätengeschichtlichen Paradigma der Geschichtsforschung. Der historiologische Schwerpunkt der Mentalitätengeschichte ist die retrospektive Rekonstruktion und Analyse säkularer Modernisierungstrends. Dieses geschichtswissenschaftliche Paradigma betont die *subjektive* Seite historischer Prozesse zur Erklärung sozialen Wandels. Erkenntnisgegenstand ist, in der Definition OEXLES (1998), die Summe der Denkformen (Vorstellungen, Weltbilder, Wissen) und Empfindungsweisen einer Epoche, also die Gesamtheit von kognitiven, ethischen und affektiven Dispositionen bei Individuen und Gruppen. Mentalitäten beziehen sich per definitionem auf Phänomene „langer Dauer“ und auf allmähliche Transformationen. Vgl. H. SIEGENTHALER (Hg.): *Rationalität im Prozess kultureller Evolution*, Tübingen 2005, sowie O.G. OEXLE: „1933“. Zur „*longue durée*“ mentaler Strukturen, unveröffentlichtes Papier, Bad Homburg 1998. – Die *Offenheit* des geschichtlichen Prozesses berücksichtigt dabei ein historiologischer Ansatz, der, im Grundsatz SIEGENTHALER (1993) folgend, Kontinuitäten und Diskontinuitäten an kommunikativen Prozessen festmacht, d.h. an der Rekonstruktion von geschichtlicher Erfahrung in Lernprozessen, in denen sich auch milieuspezifische Kognitionen und Mentalitäten zur Geltung bringen, freilich mit kontingentem Ergebnis.

in dieser Perspektive vom aufklärerischen Standpunkt aus gesehen auch Rückschritt bedeuten, denn Fortschritt heißt aus dieser Sicht lediglich, dass die Zukunft verankert ist im Erfahrungsbestand der Gegenwart. Dies bedeutet, dass der Beitrag milieuspezifischer kognitiver Regelsysteme und kollektiver Mentalitäten für die zeitgenössische Wahrnehmung von Handlungsspielräumen und Alternativen zu analysieren ist, um in der retrospektiven Betrachtung historischer Ereignisse Kontingenz und Kausalität ihren jeweiligen Platz zuzuweisen.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass Thomas Mann lange vor seiner öffentlichen *politischen* Absage an Nazi-Deutschland und dem Bekenntnis zum Exil im Februar 1936 mit seinem Offenen Brief an Feuilleton-Chef Eduard Korrodi in der „Neuen Zürcher Zeitung“ den Nationalsozialismus *psychologisch* als einen verirrtten Nietzscheanischen Lebenstaumel durchschaute, einen in seinem reaktionären Gestus zutiefst unironischen Konservatismus.<sup>190</sup> Der Literaturnobelpreisträger von 1929 diagnostizierte 1933 „die Empfindung einer Zeitenwende, welche das Ende der von der Französischen Revolution datierenden bürgerlichen Epoche und ihrer Ideenwelt ankündigte“.<sup>191</sup>

Das heißt: Thomas Mann begreift bereits 1933 (und damit vor vielen seiner Zeitgenossen) den Nationalsozialismus als „Fortschritt“ im mentalitätengeschichtlichen Sinn, nämlich als selektive Fortschreibung bestimmter kognitiver Paradigmen und Prädispositionen, als eine bestimmte kollektive Rekonstruktion geschichtlicher Erfahrung, welche 1933 breite Kreise der deutschen Gesellschaft erfasste und die historische Gegenwart als einen Ort zwischen den Zeiten und als die Schöpfungsstunde von etwas radikal Neuem qualifizierte. Die Töne einer neuen Apokalyptik symptomatisierten nicht nur im Umfeld der so genannten Konser-

---

<sup>190</sup> Wir werden darauf in Kapitel 3 zurückkommen. Vgl. insb. Kap. 3.3.

<sup>191</sup> Tb 21.10.1933.

vativen Revolution oder der protestantischen Theologie, sondern in vielen geisteswissenschaftlichen und alltäglichen politischen Diskursen einen Wechsel des historischen Paradigmas; einen Strukturbruch getreu dem Nietzscheanischen Gedanken, dass jede Generation die Tradition neu erfinde. NIETZSCHES wissenschaftsphilosophische Infragestellung von historischer Erkenntnis und geschichtswissenschaftlicher Objektivität in der zweiten seiner vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* (1874) über Historismus und Relativismus der Moderne steht überhaupt am Anfang vieler kulturwissenschaftlicher Debatten über die „Krise des Historismus“.<sup>192</sup>

Eine Dimension der Krise ist nach TROELTSCH die Einführung des „soziologischen Elements“ in die historische Forschung, d.h. der relativistischen Auffassung, auch die geschichtswissenschaftliche Erkenntnis selbst sei erfahrungsweltlich bezogen, wie etwa von MANNHEIM, SIMMEL oder WEBER argumentiert wurde. Gegen diese vermeintliche „wertindifferente Bindungslosigkeit“ historischer Erkenntnis wurde heftig polemisiert. VIÉNOT hat 1931 das Leiden an Individualismus, Rationalismus und Relativismus (und Neukantianismus) als den Kern der „Krise der bürgerlichen Kultur“ in Deutschland dargestellt. So wurde TROELTSCHS Krisis der Historie im Fortgang der Moderne zur Krise der Bürgerlichkeit schlechthin, zu einem „Unbehagen in der Kultur“ (FREUD), einer Orientierungskrise angesichts zunehmender Technokratisierung, anonymer Vermassung und bürokratischer Verwaltung.<sup>193</sup> Der Verlust des historistischen Weltbilds bedeutete eine

---

<sup>192</sup> Für TROELTSCH ist diese Krise in den philosophischen Grundlagen der Geschichtswissenschaft als eine „longue durée“ der Moderne seit ihrem Beginn zu analysieren. Weltkrieg und Zusammenbruch haben in dieser Perspektive überkommene „Wert-Selbstverständlichkeiten“ und entsprechende historische Konstruktionen zerstört. Verunmöglicht wurde dadurch die Möglichkeit metaphysisch begründeter historischer Erkenntnis im Sinne RANKES. Vgl. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Überwindung*, Aalen 1966.

<sup>193</sup> Dies prädisponierte für einen politischen Stil, der Bekenntnis, Glauben und Tat einer nüchternen historischen und gesellschaftlichen Analyse und ausgleichender Kompromissfindung und Konfliktregelung vorzog. SCHULZE weist darauf hin, dass sich die Weimarer Parteien zunehmend als kompromisslose

„Entstrukturalisierung“ bürgerlichen Denkens sondergleichen, und Thomas Mann kannte aus eigener Erfahrung die Verhaltens- und Diskursmuster der Weimarer Epoche, die weitgehende Fragmentierung der Erfahrungsbereiche und fortschreitende Fraktionierung der politischen Kultur von Weimar, die zur Abschottung innerhalb der eigenen Lebenswelt führte, zu einer labilen Koexistenz der kompromisslosen Ideologien jener Gruppen, Bünde und Weltanschauungsbewegungen, die nur innerhalb ihrer eigenen Wertwelt diskursfähig waren. So konnte geschichtliche Erfahrung über die Grenzen enger, institutionalisierter Zirkel hinaus nicht mehr als *gemeinsame* vorausgesetzt werden und es entstand ein Freiraum, in den eine totalitäre Bewegung wie der Nationalsozialismus mehr oder weniger gerichtet stoßen konnte.<sup>194</sup>

Dieser Krise des Historismus war in der zweiten Hälfte des „geschichtssüchtigen“ 19. Jahrhunderts seine Übersteigerung vorausgegangen. PLESSNER betont die „vitale Bedeutung der Historie für Deutschland“ seit Beginn der Moderne im Sinne eines Ersatzes für die fehlen-

---

„Weltanschauungsparteien“ verstanden, die Gesinnungsfestigkeit statt Ausgleich predigten und Unbedingtheit statt Pragmatismus verfochten. Der Traditionsbruch forcierte auch die in der Zwischenkriegszeit zahlreichen Versuche von Wissenschaftlern und Gelehrten, „neue Mythologien“ und „profane Religionen“ zu begründen (OEXLE 1998), eine Tendenz, an die religiöse Versatzstücke, die quasi-liturgischen Rituale und der missionarische Gestus der NS-Propaganda anknüpften. Gerade in der Schicht des aufsteigenden, städtischen, kommerziell geprägten Bürgertums erwiesen sich die pseudo-mythischen Elemente eines rassistisch gefärbten Antisemitismus und Nationalismus als ideologische Kompensation für befürchtete soziale Nivellierung und bestehende Statusunsicherheit (MOMMSEN 1987). Vgl. TROELTSCH, *Historismus*, sowie VIÉNOT, *Ungewisses Deutschland: zur Krise seiner bürgerlichen Kultur*, Frankfurt/M. 1931 und FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt/M. 1930. Ausserdem: H. SCHULZE: *Vom Scheitern einer Republik*, in: BRACHER, K.D, M. FUNKE und H.A. JACOBSON (Hg.): *Die Weimarer Republik. 1918-1933. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Düsseldorf 1987, 617-625 und H. MOMMSEN: *Der lange Schatten der untergehenden Republik. Zur Kontinuität politischer Denkhaltungen von der späten Weimarer zur frühen Bundesrepublik* [1987], in: *Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft*, Reinbek 1991, 362-404 sowie DERS.: *Die Auflösung des Bürgertums seit dem späten 19. Jahrhundert* [1987], in: *Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft*, Reinbek 1991, 11-38.

<sup>194</sup> In der Nähe solcher Linienführungen ist die Weimarer Republik apostrophiert worden als ein „Problem der Modernisierung“ (FELDMAN, *Politische Kultur von Weimar*, München 1992), als „Krisenjahre der Klassischen Moderne“ (PEUKERT, *Die Weimarer Republik*, Frankfurt/M. 1987) zu historisieren. Eine derartige Sichtweise betont eine *Kombination von Krisenlagen* als ausschlaggebend für den Verfall Weimars; eine auch von den Zeitgenossen wahrgenommene „tiefe politische Kulturkrise“ (BRACHER et al. 1987), eine „multidimensionale Staatskrise“ (KERSHAW, *Ausweg aus der Staatskrise*, München 1992) mit ihren Facetten der Wirtschaftskrise, Regierungskrise, Krise des Parteiensystems.

den bürgerlich-politischen Tradition im neuen Reich von 1871. Dieser Traditionsausfall habe einen „Verlegenheitshistorismus“ erzeugt, der sich in der permanenten Imagination von gewesener Geschichte äußerte, z.B. in einer identitätsstiftenden Orientierung am mittelalterlichen „Reich“. Bereits in diesem „Imaginarium“, das dann im Reflex der Historismus-Krise gewissermaßen „entbunden“ wurde, finden sich also disponierende Denkformen und Muster der Erfahrungsrekonstruktion, die schließlich den Nationalsozialismus als eine Erlösung von sämtlichen Übeln der Moderne erscheinen ließen.<sup>195</sup>

Die Verbindung von mentalitätengeschichtlichen und lerntheoretischen Zugängen zur kommunikationstheoretisch fundierten Erklärung individueller und kollektiver Identitätskrisen, die dann quasi Geschichte machen, ist natürlich eine ziemlich moderne Methodik der Rekonstruktion geschichtlicher Erfahrung, deren Terminologie Kant nicht kennen konnte – die er aber in seiner Idee eines apriorischen erkenntnistheoretischen „Leitfadens“ als Gegenstand geschichtsphilosophischer Reflexion gleichsam antizipierte. Mit dieser perspektivischen Besonderheit der historischen Betrachtung, die eine Würdigung der *zeitgenössischen* Apperzeptionen von Handlungsspielräumen und –alternativen erlaubt, befindet sich Kant im Gegensatz zur narrativen Historie der klassischen Geschichtsphilosophie – und auf einer Position von geradezu spektakulärer Modernität, indem Kant bereits einer erst rund 150 Jahre später erhobenen methodischen Forderung an den Historiker genügt: die Offenheit einer Zukunft wiederzugewinnen, von der man doch schon weiß, in welcher Weise sie geschlossen ist.

---

<sup>195</sup> Vgl. PLESSNER, H., *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zürich 1935.



Die durch BURCKHARDT und NIETZSCHE nachhaltig vorbereitete Entbindung von Erkenntniskategorien des Historismus, nämlich den Kategorien der Kontinuität und des langfristigen geschichtlichen Wandels, steht in Zusammenhang mit einer fortschreitenden Auflösung des bildungsbürgerlichen Selbst- und Geschichtsverständnisses, die in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts kulminierte. In diesem Sinne wäre die Kantische Geschichtsdeutung, die über materiale Überlieferung und historische Anekdoten als Requisiten und Kulissen in einem apriorischen Spiel unter dem Leitmotiv des menschheitlichen Fortschritts verfügt, ein vorzeitiger Sprung in die Moderne und, wie Thomas Mann es nennen würde, ein „Künstlerwerk“ – und als solches in Mannschem Verständnis ja immer ein *ironisches*, gekennzeichnet durch die Haltung des Ja-und-doch-Nein, wie sie Kant etwa am Beispiel der Französischen Revolution durchaus erkennen lässt. Ironie aber ist in ihrer Ambivalenz niemals doktrinär.<sup>196</sup>

---

<sup>196</sup> Für den Wirtschaftswissenschaftler ist es interessant, dass die Kantische Methode der Geschichtsschreibung informationsökonomisch betrachtet in der Nähe des Konzepts der *Rationalen Erwartungen* liegt, indem Kant – da seine Historie ohne narratives Konzept auskommt – bei den geschichtlich handelnden Akteuren keine prophetische Gabe im Sinne vollkommener Voraussicht verlangt, sondern die schwächere, wirklichkeitsnähere Variante kommunikativer, rationaler Erwartungsbildung unter den Bedingungen von Unsicherheit annimmt, also im günstigsten Fall die erfahrungsbezogene Extrapolation der Vergangenheit aufgrund der Verwertung des höchstentwickelten Wissens der Zeit unterstellt. Zum Konzept der Rationalen Erwartungen vgl. SIMON, *Homo rationalis*, Frankfurt/M. 1993.

### 3. Ironie, Unernst und Aufklärung:

#### Ästhetische Positionen

Der zweite Teil dieser Arbeit schloss mit der Möglichkeit, die Kantische Geschichtsbetrachtung als Künstlerwerk zu charakterisieren, nämlich mit dem Kantischen Bewusstsein, dass die Zielperspektive des hypothetisch entworfenen Geschichtsbildes mit dem real erfahrbaren „Tun und Lassen“ der Menschen „auf der großen Weltbühne“ nicht selten auf das Schärfste kontrastiert.<sup>197</sup> Hier findet einerseits die Metapher der „Weltbühne“ Verwendung, ein Topos, der in engen Zusammenhang mit der narzisstischen Selbst- und Welt- erfahrung und dessen Pathos der Distanz steht. Es ist daher nicht überraschend, dass die Bühnenmetapher auch von Thomas Mann gern und oft verwendet wird, besonders prominent zum Beispiel im *Felix Krull*. Andererseits scheint damit auch bei Kant der potentiell antagonistische Gegensatz zwischen Kunst bzw. Konstrukt und Leben, also der „Welt- bühne“ auf, und dieser Gegensatz ist (zusammen mit der Vorstellung von einem illusionä- ren Charakter des Lebens) nicht nur, wie bereits festgestellt, eine der Hauptfiguren in Thomas Manns Leben und Werk, sondern auch eine wichtige Figur in Kants *Kritik der Urteilskraft*. Die 1790 erschienene *Kritik der Urteilskraft* ist die letzte der drei Kritiken: Nachdem sich der Königsberger Philosoph in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) mit den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis auseinandergesetzt hat und in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) moralphilosophisch nach den Grundlagen menschlichen Han- delns gefragt hat, wendet er sich in der *Kritik der Urteilskraft* den Möglichkeiten und

---

<sup>197</sup> G. i. weltbürg. Abs., AA08:17.

Gründen von verbindlichen Urteilen zu, und zwar mit Blick auf *teleologische* Urteile, also Urteile über Zweckmäßiges und Zweckmäßigkeit, sei es mit Hinblick auf das Schöne, sei es mit Bezug auf theologische Konstruktionen.

Als Urteilskraft begreift Kant dabei „nicht bloß ein Vermögen, das Besondere unter dem Allgemeinen (dessen Begriff gegeben ist) zu subsumieren, sondern auch umgekehrt, zu dem Besonderen das Allgemeine zu finden.“<sup>198</sup> In der *Kritik der Urteilskraft* konzentriert er sich auf dieses zweite Vermögen, das er „reflektierende Urteilskraft“ nennt: Sie bezeichnet die Gewohnheit des Menschen, hinter konkreten Erscheinungen Prinzipien und Begriffe zu vermuten, die mit Verstand und Vernunft erfasst werden können. Ausgehend von den zwei Weisen der Urteilskraft, eine Verbindung zwischen Besonderem und Allgemeinem herzustellen, unterteilt Kant die *Kritik der Urteilskraft* in zwei große Kapitel: In der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* analysiert er das Schöne, über das ein Urteil nur subjektiv, durch das Gefühl zustande komme; das ästhetische Urteil bezeichnet Kant daher auch als ein reines Geschmacksurteil. In der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* wendet er sich den Gegenständen zu, deren Zweck bereits in ihrer Materialität begründet ist („Naturzweck“), wo sich das Urteil also aus der Zweckmäßigkeit des Objektes selbst unmittelbar ergebe.

Mit Bezug auf die Kants *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* wollen wir uns in diesem Kapitel der Frage widmen, inwiefern Kant als Schriftsteller oder gar Künstler dem Kunstverständnis Thomas Manns entspricht. Dabei wird sich zeigen, dass diese Frage nicht zu beantworten ist ohne einen Vergleich der relativen Bedeutung der *Ironie* für Leben und Persönlichkeit der beiden Denker.

---

<sup>198</sup> KU, AA05:22.

### 3.1. Ironie und Interesse

Wir haben im einleitenden Kapitel schon darauf hingewiesen, dass Reflexionen zum Wesen des Schönen zu den wenigen Stellen in Thomas Manns Werk gehören, an denen er sich unmittelbar und namentlich auf Kant beruft, nämlich offenbar auf die *Kritik der Urteilskraft*, indem er unter Berufung auf Kant zitiert: „Schön ist, was ohne Interesse gefällt.“<sup>199</sup> Dieses Zitat ist unzulässig verkürzt. Kant entwickelt in der *Kritik der Urteilskraft* im Rahmen der Analytik des Schönen stufenweise den Begriff des Schönen.<sup>200</sup> Er bestimmt diesen Begriff ausgehend vom Subjekt. Als schön werde beurteilt, was im Subjekt ein Lustgefühl erzeuge, obwohl es weder nützlich noch moralisch gut ist: Das Schöne löse ein „uninteressiertes Wohlgefallen“ aus. Der Zustand, in den das Subjekt bei der Betrachtung des Schönen gelange, sei bestimmt durch eine Harmonie zwischen Einbildungskraft und Verstand. Diese Harmonie werde als lustvoll erfahren und das empfindende Subjekt unterstelle, dass es die Lust an diesem harmonischen Zustand und an dem ihn auslösenden Gegenstand theoretisch mit allen anderen Menschen als Vernunft- und Sinnenwesen teile. Daraus schließt Kant: „*Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.*“<sup>201</sup>

Immer wieder betont Kant, dass es keine objektive Geschmacksregel geben könne, also keine Regel, die durch Begriffe bestimmt, was schön sei. Beim Geschmacksurteil über das Schöne werde die Vorstellung des zu beurteilenden Gegenstandes nicht einem Begriff

---

<sup>199</sup> Das angebliche Kant-Zitat findet sich beispielsweise im Essay *Schopenhauer* von 1938, IX, 558. Vgl. Fussnote 32. – Thomas Mann zitiert diese vermeintlich Kantische Bestimmung des Schönen gern auch in Bezug auf die Kunst Richard Wagners, welcher sie nach Thomas Manns Auffassung gerade zuwiderläuft.

<sup>200</sup> KU, AA05:203-244, §§1 bis 22.

<sup>201</sup> KU, AA05:219.

untergeordnet. Begriffliche Geschmacksregeln gibt es nicht. So bleibt die Grundlage des Urteils subjektiv. Im Schönen wird vom anschauenden Subjekt eine rein formale (nicht inhaltliche) Zweckmäßigkeit erkannt, die ohne Nutzen sei (weshalb man ihr interesselos begegnet); das Schöne sei daher charakterisiert durch eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“.<sup>202</sup>

Als einer der ersten deutschen Philosophen unterscheidet Kant in seiner Ästhetik scharf zwischen Erkenntnis und Gefühl. Das Gefühl ist das „Subjektive“ im engeren Sinne, es bezieht sich nicht auf das Objekt, sondern auf den Zustand des Subjekts, es kann durch Erkenntnis bewirkt werden, ist aber nicht selbst Erkenntnis. Auf die gefühlte Zweckmäßigkeit nun bezieht sich die „ästhetische Urteilskraft“. Die Ästhetik ist nach Kant eine *kritische* Wissenschaft, welche nach dem apriorischen Prinzip der Allgemeinheit ästhetischer Urteile fragt, welches sie zur Wertung dieser Urteile benötigt. Eine „Deduktion“ (Legitimation) der reinen ästhetischen Urteile ist nötig. Das ästhetische Urteil (Geschmacksurteil) hat zum Gegenstand das Gefühl, welches das „harmonische Spiel der beiden Erkenntnisvermögen der Urteilskraft, Einbildungskraft und Verstand, im Subjekte bewirkt“, also die subjektive Zweckmäßigkeit, die unmittelbar (ohne Begriff) lustvoll empfunden wird. In der ästhetischen Urteilskraft liegt ein apriorisches Prinzip der Beurteilung, das hier auf die subjektive und formale Zweckmäßigkeit geht und subjektive Allgemeingültigkeit beansprucht. Die Schönheit ist die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird. Nach Kant sind synthetische Geschmacksurteile a priori möglich, denn das Synthetische am Urteil über das Schöne ist die Zusammensetzung der Sinneseindrücke durch Verstand und Einbildungskraft, während

---

<sup>202</sup> KU, AA05:241.

diese beiden Vermögen a priori, d.h. in jedem Menschen vorausgesetzt sind. „Es ist ein empirisches [= auf Sinneseindrücken beruhendes] Urteil: dass ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurteile. Es ist aber ein Urteil a priori: dass ich ihn schön finde, d.i. jenes Wohlgefallen jedermann als notwendig ansinnen darf.“<sup>203</sup> Auch in der Kantischen Ästhetik zeigt sich die Versöhnung der rationalistischen mit der empiristischen Schule, denn weder der Verstand noch das Empfinden werden in seiner Betrachtung vernachlässigt. In seiner Ästhetik rettet Kant die Beurteilung der Schönheit vor der Beliebigkeit der Auslegung, indem er den Anspruch der Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils herleitet.

In der ihm eigenen Souveränität im Umgang mit fremden Gedanken beschränkt sich nun Thomas Mann auch in der Heranziehung von Kants ästhetischer Theorie kurzerhand auf das, was ihm wichtig ist – nämlich den Begriff des *Interesses*. In der Kantischen Welt lässt sich „Interesse“ als das Wohlgefallen bestimmen, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist „ohne alles Interesse“, denn man muss die Vorstellung eines Gegenstandes als schön empfinden können, ohne ein Interesse an der Existenz des Gegenstandes zu haben. Oder, wie Kant es ausdrückt: Man will, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns, oder irgend jemand, an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei, oder auch nur

---

<sup>203</sup> KU, AA05:289 – Ästhetischer Geschmack ist das „Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Missfallen, *ohne alles Interesse*.“ „Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön.“ (§5) Das *Schöne* ist „das, was ohne Begriffe, als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird“. Das Schöne bezieht sich nicht auf die individuelle Neigung des Subjekts und muß daher „einen Grund des Wohlgefallens für jedermann“ enthalten; daher haben wir Grund „jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuten“. Was bloß einem Einzelnen gefällt, kann angenehm sein (z.B. eine besondere Farbe, ein einzelner Ton u. dgl.), aber nicht schön. Das Geschmacksurteil setzt „universale Regeln“ voraus, wenn auch die Allgemeinheit hier „subjektiv“ (d.h. als allgemein-subjektive Reaktion auf den schönen Gegenstand) ist, nicht auf einem Begriffe; sondern auf einem Gefühl beruht und als „Gemeingültigkeit“ zu bezeichnen ist. Der Gemütszustand in dem „freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes“ ist die Bedingung und Grundlage dieser Allgemeinheit, eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“. Nur dann, wenn diese Zweckmäßigkeit der Form ohne „Reiz“ oder „Rührung“ zum Ausdruck kommt, ist das Geschmacksurteil „rein“. Mit der Erkenntnis der Vollkommenheit eines Gegenstandes hat das ästhetische Urteil nichts zu tun; es kommt nur auf die (durch den Gegenstand veranlasste) „Einhelligkeit im Spiele der Gemütskräfte“ an.

gelegen sein könne; sondern, wie wir sie in der bloßen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurteilen.<sup>204</sup>

Was aber bedeutet „Interesse“ für Thomas Mann? Nun, im Sinne Adrian Leverkühns aus dem *Doktor Faustus* ist Interesse der „stärkste Affekt“ (sc.: des Künstlers), stärker noch als die Liebe.<sup>205</sup> Denn: Das Interesse verteidigt die *Freiheit* des Interessierten, indem es im Spott die „Freiheit zur Anerkennung“ wahrt und sich eine eingeschränkte Zustimmung vorbehält.<sup>206</sup> Interesse im Thomas Mannschen Verständnis ist also ohne ironische Reserve und die damit verbundene Freiheit überhaupt nicht vorstellbar – und auch nicht ohne die Kehrseite dieser Freiheit: den Erkenntnisekel. Die Last der Erkenntnis und Selbsterkenntnis bedeutet zugleich aber auch die Lust an der Erkenntnis. Sie ist das Ergebnis der „ungebundenen Anschauung“, der Ironie, in der sich „Liebe und Hass“ zum „Interesse“ verbinden.<sup>207</sup> Das heißt: Das Interesse vermag zu erkennen und dabei die Freiheit des Erkennenden gegen seine Emotionen zu behaupten. Ironie inspiriert Interesse. Interesse ist für Thomas Mann das Erkenntnisinstrument des modernen Künstlers und zugleich seine Leidenschaft, die er beispielsweise in Tolstois *Anna Karenina* wahrnimmt und die ihm ermöglicht, die Aufgabe des Künstlers zu bestimmen: „Dichtung braucht nicht Fragen zu lösen, sie braucht sie nur dem Gefühl recht nahe zu bringen, ihnen die höchste, schmerzlichste Kraft der Fragwürdigkeit zu verleihen, um das Ihre geleistet zu haben“.<sup>208</sup>

---

<sup>204</sup> Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist „ohne alles Interesse“, d.h. ohne Bezug auf das Begehren und unabhängig von der realen Existenz des Wohlgefallenden; hingegen ist die Lust am Angenehmen, an dem, „was den Sinnen in der Empfindung gefällt“, mit Interesse verbunden, ebenso das Wohlgefallen am Guten, an dem, „was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt“. KU, AA05:289.

<sup>205</sup> VI, 95.

<sup>206</sup> VI, 93.

<sup>207</sup> Dazu Ess IV, 306 sowie KARTHAUS, U.: „Hitlers 'Bruder' und die Deutschen“, in: TM Jb 2000, 75-91.

<sup>208</sup> Ess V, 47.

In ihrer geistigen Freiheit besteht also für Thomas Mann die Überlegenheit der Kunst über alles bloß Intellektuelle, ihre Fähigkeit, in ironischer Distanz gegen jede Doktrin und Ideologie die unendliche Vermischung des Guten und des Bösen zu erkennen. Letztlich ist dies beinahe eine religiöse Haltung, denn der von sozialen Definitionen freie Künstler ist gewissermaßen unmittelbar zu Gott, und sein Ästhetikblick auf das Ganze ähnelt dem Blick Gottes. Thomas Mann deklariert diese Haltung freilich weniger als Religion denn, unter Rückgriff auf einen seiner Lieblingsbegriffe, als „Ästhetizismus“.<sup>209</sup> Und materiell trifft er sich hier mit Kant. Insofern kann die einfürend aufgeworfene Frage, inwiefern die idealistische Philosophie Immanuel Kants nach den Begriffen Thomas Manns im Kern womöglich nichts anderes wäre als – eben Ästhetizismus, zumindest mit Blick auf die Kantische Ästhetik bejaht werden. Und zwar zu bejahen mit Blick auf die anti-doktrinäre Stossrichtung Kants, die wie wir weiter unten noch sehen werden, auch ihre stilistischen Niederschläge findet. Kants hochentwickeltes schriftstellerisches Gefühl und dessen konsequente Durchführung und Umsetzung in seinen Schriften führt zu einer einheitlichen, geschlossenen Ausdrucksform, die man als *transzendentalen Stil* bezeichnen kann.<sup>210</sup>

Insofern ist Kant nicht nur selbst stilbildend geworden, sondern steht auch in weiterer Verwandtschaft zu Thomas Mann, denn die Eigenheiten jenes transzendentalen Stils sind ebenjene Eigenheiten der Distanzierung durch Metaphorik und Parodie (man denke nur an den *ewigen Frieden* oder an die bei Kant und Thomas Mann gleichermaßen beliebte Metaphorik aus den Bereichen Architektur sowie Gerichts- und Militärwesen), der – ironisch

---

<sup>209</sup> So zum Beispiel in den *Betrachtungen*, XII, 227. Wie in Kapitel 2 ausgeführt wurde, stützt sich dieser Ästhetizismus in seinem Pragmatismus auf eine konservative politische Tradition, beispielsweise in der Nachfolge BURKES.

<sup>210</sup> Vgl. GOETSCHEL, *Schriftsteller*, 10ff. – Es ist wohl dies, was Goethes Bemerkung gegenüber Schopenhauer veranlasst hat, dass, wenn er eine Seite Kant lese, ihm zumute würde, als trete er in ein helles Zimmer.



gebrochenen – Bescheidenheit eines moderierenden und analysierenden Ichs (auch als Form des literarischen Selbstportraits), der quasi-musikalischen Wiederholungen desselben Themas und einer zuweilen labyrinthischen Komplexität der Periodik. Die Kantische Prosa zeichnet sich aus durch ihre hohe Reflektiertheit, durch Zurückhaltung bei gleichzeitiger erkenntnissubjektgewisser Souveränität sowie durch – und dies ist nicht abfällig zu verstehen – einen grundlegenden sanften Unernst und einem trotz aller Prosaik deutlichen erotischen Unterton, der immer dann ins Spiel kommt, wenn Kant jenen „metaphysischen Rest“ zur Sprache bringt, vor dem die Vernunft versagt. All diese Merkmale aber bestimmen ebenfalls den Duktus der Prosa Thomas Manns, sie lassen sich kulminieren im Gestus der ironischen Distanz als Gebot eines Ästhetizismus, wie Thomas Mann ihn verstanden hat.

Human oder menschlich ist ja, wie wir im vorangegangenen Kapitel gesehen haben, für Thomas Mann nicht der politische Moralist, der zensiert und instrumentalisiert, sondern der Ästhet, der Freiheit lässt. Der Ästhet ist der radikalste Gegner der Politik, denn nichts ist ihm ernst, alles ist ihm Spielmaterial. Nicht zufällig zitiert das „Politik“-Kapitel der *Betrachtungen* Schillers Wort, der Mensch sei nur da ganz Mensch, wo er spielt.<sup>211</sup> Kant hat mit seinem Theorem vom „uninteressierten Wohlgefallen“ die Autonomie der Kunst begründet. Mit diesem Verständnis ist eine Kunst, die belehren und bessern soll, die also auf konkrete Zwecke ausgerichtet ist – wie beispielsweise Schillers Konzept vom Theater als einer moralischen Anstalt – nicht mehr vereinbar.<sup>212</sup> Die Kunst zielt auf das interesse-

---

<sup>211</sup> XII, 315.

<sup>212</sup> „Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet“ ist der bekannte Titel einer Vorlesung, die der 25jährige Schiller 1784 in Weimar gehalten hat. Schiller sah die Bühne als einen Ort, wo sich die Bildung des Verstandes und des Herzens mit der edelsten Unterhaltung vereinigt. Vgl. *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet*, in: Friedrich von Schiller, *Sämtliche Werke*. Vollständig in vier Bänden. Mit Einleitungen von Carl Goedeke, Stuttgart 1877, 4. Bd., S. 39 - 46.

lose Wohlgefallen – Thomas Mann ist Kantianer hierin, idealistisch und antiinstrumentell, gegen die rhetorisch zielbewusste Auffassung der Kunst. Denn im Kantischen Denken impliziert der Begriff des Interesses immer eine Verbindung theoretischen und praktischen Denkens, und genau darin besteht ja nach Thomas Mann die vermittelnde Aufgabe des Künstlers, seine hermetisch-zauberhafte Rolle als Mittler zwischen oberer und unterer Welt, zwischen Idee und Erscheinung, Geist und Sinnlichkeit.

Thomas Mann ist also über den Begriff des Interesses im ästhetischen Sinne Kantianer – aber man tut ihm kein Unrecht, wenn man feststellt: Er ist Kantianer, ohne eine Ahnung davon zu haben. Stattdessen versteht, wir haben bereits darauf hingewiesen, Thomas Mann sich in aestheticis vor allem als Schopenhauerianer. In seinem Essay *Schopenhauer* von 1938 erklärt uns der Dichter, dass Schopenhauer in seiner Theorie des Schönen, in seiner Lehrmeinung, die das Genie als reinste Objektivität bestimmt, nicht nur humanistisch, sondern durchaus „apollinisch-goethisch“ sei.<sup>213</sup> Diese Bestimmung bedeutet eine hohe Auszeichnung, denn „apollinisch-goethisch“ steht bei Thomas Mann als Kennzeichnung für das Vermittelnde, Zusammenführende, Einheitliche schlechthin – und so konstatiert er denn auch bei Schopenhauer „ein tiefes und eigentümliches In-Eins-Sehen von Kunst, Erkenntnis und menschlicher Leidenswürde, ein[en] *pessimistische[n] Humanismus*“.<sup>214</sup> Thomas Mann fährt fort: „Schopenhauers Philosophie ist eine Philosophie, die mehr von Kunst versteht, die mehr von Kunst erlebt hat als alle frühere und zeitgenössische. Sie weiß und lehrt, dass der Blick der Kunst derjenige der genialen Objektivität ist. Und da das Mittlertum der

---

<sup>213</sup> *Schopenhauer*, IX, 528-580, 539.

<sup>214</sup> IX, 575.

Kunst die Quelle der Ironie ist, bedeutet dies, dass Ironie und Objektivität zusammengehören und eines sind“.<sup>215</sup>

Demgegenüber erscheint Kant als der ewige Analytiker, der Spalter und Trenner – auch für Thomas Mann, der in einer für ihn typischen Mixtur aus (intuitiv) korrekten Zuschreibungen und persistent wiederholten Klischees die Feststellung trifft: „Kant, nach seiner unemotionellen Natur, wäre nie darauf verfallen, das ‚Ding an sich‘ als Wille, Trieb, dunkle Leidenschaft zu bestimmen, von welcher der künstlerische Zustand vorübergehende Erlösung gewähre; und Kants Ästhetik der Interessellosigkeit ist nicht das moralische Ergebnis eines romantisch-emotionellen Dualismus von Wille und Vorstellung, einer Weltkonzeption des Kontrastes von Sinnlichkeit und Askese mit allen Schrecken und dämonischen Qualen der einen und allen Befriedigungsseligkeiten der anderen Seite, sondern, im Vergleich damit, kühler Spiritualismus. Askese heißt Abtötung. Aber bei Kant gab es nicht viel abzutöten“.<sup>216</sup>

Deutlicher kann man ihn nicht stipulieren: den Gegensatz von Kunst und Kritik. Und Thomas Mann zögert keinen Augenblick, wenn es darum geht, Position zu beziehen. Er schlägt sich auf die Seite der Kunst, und das heißt für ihn: auf die Seite Schopenhauers, der seinerseits allerdings seine Philosophie nicht als Gegenreaktion, sondern als Weiterent-

---

<sup>215</sup> Verkörpert in der Gestalt des Apollon. – IX, 561. – Neben Apoll, dessen Attribute Bogen und Leier zusammen mit den Initialen Thomas Manns die Buchdeckel der bei S. Fischer 1925 erschienen Gesamtausgabe zieren, galt dem Dichter auch der Gott Hermes, Sprecher und Bote für den Göttervater Zeus und Genius der Wendigkeit, als mythische Inkarnation der Vermittlung. Thomas Manns Favoriten: der biblische Joseph, Goethe oder US-Präsident Roosevelt erschienen ihm sämtlich als Varianten des hermetischen Typs. Die Identifikation des Geschichtlichen mit dem Mythos hat Thomas Mann stets geliebt.

<sup>216</sup> IX, 532.

wicklung des Kantischen Gedankengebäudes verstanden hat, vor dem er bekanntlich den höchsten Respekt hatte.<sup>217</sup>

„Die Welt ist meine Vorstellung“ ist der berühmte erste Satz von Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung*<sup>218</sup> und eine fabelhafte A-priori-Wahrheit, aber erkenntnistheoretisch nicht erschöpfend. Doch Schopenhauer ist natürlich, wie Kant (und, nebenbei, trotz aller narzisstischen Fixierung, auch Thomas Mann), kein Solipsist. Zwar vertrat er, in der Nachfolge von Berkeley, die Auffassung, dass eine von der Wahrnehmung unabhängige Außenwelt nicht existiere. Doch er teilt nicht die Radikalität im subjektiven Idealismus des irischen Empiristen, wonach das Sein einer Sache gleichbedeutend mit ihrem Wahrgenommenwerden sei.<sup>219</sup> Im Gegensatz zum sensualistischen Immaterialismus Berkeleys existiert vielmehr auch bei Schopenhauer, wie bei Kant, das „Ding an sich“; im Gegensatz zu Kant ist für Schopenhauer dieses „Ding an sich“ hingegen nicht unerfahrbar (wohl aber unerkennbar). Denn das Ding an sich ist der *Wille*, und der Wille als die Triebfeder allen Handelns von Mensch und Tier und als grundlose Ursache hinter den Naturgesetzen ist für jeden einzelnen von uns durch Selbstbeobachtung erfahrbar. Wir erleben unseren Leib unmittelbar als Willen, als in Raum und Zeit objektivierten Willen. Aber nicht nur der Mensch ist seinem Wesen nach Wille. Alle uns in Raum und Zeit umgebenden Erscheinungen sind Objektivationen eines blinden, vernunftlosen Weltwillens.<sup>220</sup>

---

<sup>217</sup> Schopenhauer hat Kants Philosophie als Eingangspforte zu seiner Philosophie begriffen. Sein Antipode hieß nicht Kant, sondern Hegel.

<sup>218</sup> A. SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, Zürich 1988, 31.

<sup>219</sup> Zu Berkeleys Erkenntnistheorie vgl. G. BERKELEY: *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*, Hamburg 2004.

<sup>220</sup> Vgl. zu dieser Argumentation SCHOPENHAUER, *Wille und Vorstellung*, 143.

Der Wille ist das Wesen der Welt. In dieser Gestalt des metaphysischen Voluntarismus wird für Schopenhauer Metaphysik wieder möglich, weil sie durch die Selbsterfahrung des Einzelnen empirisch begründbar ist. Jedoch ist die Welt nicht nur Wille, sondern erscheint auch als Vorstellung. Das heißt: Sie ist die in der Wahrnehmung des Einzelnen durch die a priori gegebenen Erkenntnis Modi von Raum, Zeit und Kausalität individuierte und verknüpfte Erscheinung des einen Willens. Dieser Wille steht bei Schopenhauer über der Vernunft. Während die Konzeption der Welt als Entfaltung einer Urkraft noch ein typisch idealistisches Konstrukt darstellt, liegt das wesensmäßig Neue bei Schopenhauer darin, dass er diese letzte und absolute Kraft eben nicht im Geist, in der Idee, in der Vernunft sieht, sondern dass für ihn das Letzte und Absolute der blinde, irrationale Weltwille ist, der alle anderen Kräfte, auch die Vernunft, dominiert. In diesem Umschwung liegt das, was den sprichwörtlichen Schopenhauerschen Pessimismus ausmacht, und jene pessimistisch-melancholische Grundhaltung der Schopenhauerschen Philosophie ist wiederum das, womit sich der junge Thomas Mann, der innerlich zwischen den Welten stehende, großbürgerliche Außenseiter identifiziert – und womit auch der ältere Thomas Mann als arrivierter Großschriftsteller noch kokettiert.

### **3.2. Genie und Wille**

Thomas Mann behandelt den Gedanken eines blinden Weltwillens, besonders dessen geschichtstheoretische Implikationen, so, wie er viele Gedanken behandelt: Er spielt mit ihm. Für jeden strengen Schopenhauerianer wäre ja das politische Engagement auch im weitesten Sinne nichts als Zeitverschwendung, und Thomas Mann war selbstverständlich, spätestens seitdem er zum Kopf der deutschen Emigration wurde (aber im Grunde eigent-

lich seit den *Betrachtungen*) eine politisch engagierte öffentliche Figur – wenn dies auch, im Gegensatz zu vielen seiner Schriftstellerkollegen, die künstlerische Qualität seiner Prosa niemals beeinträchtigt hat. Dezidierte Einmischungen und Stellungnahmen, zum Beispiel die monatlichen Radioansprachen für den Deutschen Dienst der BBC, sind jedenfalls mit der Willensmetaphysik Schopenhauers nicht zu rechtfertigen und stehen natürlich vor dem Hintergrund jener durch den Faschismus entsetzten pietistisch-protestantischen Bürgerlichkeit, die zeit Lebens Thomas Manns soziales Milieu gewesen ist, ein Milieu, in dem Tat und Verantwortung trotz aller Melancholie und Lebensferne immer zentrale Werte gewesen sind.<sup>221</sup>

Thomas Mann nimmt also Schopenhauer nicht ganz ernst (obschon er sich gegen eine derartige Zuschreibung heftig verwahrt hätte). Nun verhält es sich ja so, dass, wiewohl das philosophische System Schopenhauers viele Bestandteile aus der Kantischen Philosophie enthält (was Thomas Mann nicht bewusst gewesen sein dürfte), sich doch das Schopenhauerische Primat des Willens im Grunde gegen das Fundament des transzendentalen Idealismus schlechthin richtet, nämlich gegen die Freiheit des Handelns und damit auch gegen den kategorischen Imperativ.<sup>222</sup> Allerdings macht Schopenhauer eine einzige Ausnahme vom Primat des Willens, und da ist er Kant am allernächsten: in der Ästhetik.

Denn dies ist nach Schopenhauer der Kern der ästhetischen Verfassung: dass sich in uns, kurz gesagt, die Welt als Vorstellung gänzlich von der Welt als Wille ablöst, von der sie sonst getragen, durchflutet, getrieben ist; das Dasein der Dinge in unserem Intellekt, sonst

---

<sup>221</sup> Zur Geschichte der Tätigkeit Thomas Manns für die BBC vgl. *Deutsche Hörer!* XI, 983-1123.

<sup>222</sup> Vgl. dazu die Kritik an Kant in Schopenhauers Preisschrift ‚Über die Grundlage der Moral‘ (A. SCHOPENHAUER: *Über die Grundlage der Moral*, München 1977, 147-24). Im Anhang von *Die Welt als Wille und Vorstellung* kritisiert Schopenhauer die theoretische Philosophie Kants, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* vorliegt. Vgl. SCHOPENHAUER, *Wille und Vorstellung*, Bd. I, 529-676.

den Zwecken des Lebens dienend, reißt sich von dieser Wurzel im Willen los und schwebt als reines Bild in eigenem Raum. Dies ist die radikale Wendung des inneren Menschen, die Erlösung durch den ästhetischen Zustand, die Emanzipation vom Willen. Der ästhetische Zustand kann sich jedem beliebigen Objekt gegenüber einstellen, sobald dessen reiner, vorstellungsmäßiger Inhalt, keinem Willensinteresse mehr dienend, uns erfüllt: was wir schön nennen, sind nach Schopenhauer nur solche Objekte, die uns die von dem Willensgrunde in uns gelöste Betrachtung erleichtern. Das künstlerische Genie ist ein Mensch, dem diese autonome Betrachtung durch Emanzipation der Vorstellung vollständiger und umfassender gelingt als allen anderen, das Kunstwerk ist ein Gebilde, das uns gewissermaßen zu dieser autonomen Betrachtung zwingt; mit ihm ist der aus allen Verflechtungen mit dem Begehren und dem bloß Lebenspraktischen herausgewonnene Vorstellungsinhalt der Dinge und Geschicke zu einem eigenen Dasein gelangt. Bei Schopenhauer ist also das künstlerische Genie zur Emanzipation vom Willen besser als alle seine Mitgeschöpfe in der Lage, und auch Geschichte hat hier, aus den Fängen des Voluntarismus befreit, plötzlich einen Zweck und ein Ziel: die Hervorbringung von Genie gilt als Sinn der Menschheitsgeschichte überhaupt.<sup>223</sup>

---

<sup>223</sup> Die Besonderheit des Genies liegt also bei Schopenhauer in der „Art, wie sich die Welt in seinem Kopfe darstellt“, d.h. nach Schopenhauer muss „das Wesen des Genies in der Vollkommenheit und Energie der anschauenden Erkenntniß liegen. ... Auch macht sich schon hier die Verschiedenheit des Genies vom bloßen Talent bemerkbar, als welches ein Vorzug ist, der mehr in der größern Gewandtheit und Schärfe der diskursiven, als der intuitiven Erkenntniß liegt. Der damit Begabte denkt rascher und richtiger als die Uebrigen; das Genie hingegen schaut eine andere Welt an, als sie Alle, wiewohl nur indem es in die auch ihnen vorliegende tiefer hineinschaut, weil sie in seinem Kopfe sich objektiver, mithin reiner und deutlicher darstellt SCHOPENHAUER, *Wille und Vorstellung*, Bd. II, 437-8.). Das Genie ist mit einer Intuition begabt, die Welt anders zu sehen: „Dass die Werke des Genies die aller Andern himmelweit übertreffen, kommt bloß daher, daß die Welt, die es sieht und der es seine Aussagen entnimmt, so viel klarer, gleichsam tiefer herausgearbeitet ist, als die in den Köpfen der Andern, welche freilich die selben Gegenstände enthält, aber zu jener sich verhält, wie ein Chinesisches Bild, ohne Schatten und Perspektive, zum vollendeten Ölgemälde.“ SCHOPENHAUER, *Wille und Vorstellung*, Bd. II, 89. Schopenhauer betont das abnorme Übermaß des Intellekts, was in seiner Weltanschauungsphilosophie mit einem Mangel an Willen einhergeht, dem zu dienen der Intellekt eigentlich eingesetzt ist: „wenn der Normalmensch aus  $\frac{2}{3}$  Wille und  $\frac{1}{3}$  Intellekt besteht; so hat hingegen das Genie  $\frac{2}{3}$  Intellekt und  $\frac{1}{3}$  Wille“. SCHOPENHAUER, *Wille und Vorstellung*, Bd. II, 439. Hierbei wird die Vorstellung eines Prozesses entwickelt, bei dem sich der Intellekt vom Willen ablöst, um so „völlig frei zur vollkommenen Objektivation“ zu gelangen. Das Genie ist in diesem Zusammenhang die höchste Stufe

Das Genie im Sinne Kants hingegen ist in der *Kritik der Urteilskraft* als ein „Talent (Naturgabe)“ beschrieben: „Genie ist die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt.“<sup>224</sup> Kant bezieht sich dabei auf seinen vorher ausdifferenzierten Begriff der „schönen Kunst“ (unterschieden vom „Handwerk“ und der „angenehmen Kunst“), die eben nur durch die Genialität des Schöpfenden ihren originalen, exemplarische Charakter erhält.<sup>225</sup> Das Genie an sich ist dabei als „Günstling der Natur“ zu verstehen, in dessen Kopf sich, ohne dass es wüsste auf welche Weise, „Ideen ... hervor und zusammenfinden“.<sup>226</sup> Die besondere Fähigkeit des natürlichen Schaffens neuer regelmäßiger Schönheit, ohne eine Regel angeben zu können, bedeutet für „das belebende Prinzip im Gemüte“ (den Geist im ästhetischen Sinne) das Moment der Bewegung dieser Belebung: Was das Genie aus der Natur ableitet ist selbst genial dadurch, dass es im Geist des Rezipienten etwas in Bewegung bringt, er sich vom eigentlich stofflich Vorhandenen ablöst und sich auf ideeller bzw. begrifflicher Ebene verselbständigt und sich potentiell „auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert“.<sup>227</sup> Das Genie ist bei Kant durch diese schöpferisch-synthetische Funktion quasi der Antipode zum Philosophen, der durch die ihm zur Verfügung stehenden geistigen Werkzeuge die Wirklichkeit analysiert, aufteilt und

---

des „immer weitem Auseinandertretens des Willens und des Intellekts“, was Schopenhauer in der Reihe aller Wesen zu erkennen glaubte. Das Auseinandertreten des Willens und des Intellekts „erreicht im Genie seinen höchsten Grad, als wo es bis zur völligen Ablösung des Intellekts von seiner Wurzel, dem Willen, geht, so daß der Intellekt hier völlig frei wird, wodurch allererst die Welt als Vorstellung zur vollkommenen Objektivierung gelangt.“ SCHOPENHAUER, *Wille und Vorstellung*, Bd. II, 446.

<sup>224</sup> KU, AA05:307: „Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt. Da das Talent, als angeborenes produktives Vermögen des Künstlers, selbst zur Natur gehört, so könnte man sich auch so ausdrücken: Genie ist die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt.“

<sup>225</sup> KU, AA05:306f.

<sup>226</sup> Kant spricht davon, dass „der Urheber eines Produkts, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiß, wie sich in ihm die Ideen dazu herbei finden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken, und anderen in solchen Vorschriften mitzuteilen, die sie in Stand setzen, gleichmäßige Produkte hervorzubringen“ (vgl. KU, AA05:308) und weist hier hin auf die Ableitung des Wortes Genie von „genius, dem eigentümlichen einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen schützenden und leitenden Geist“.

<sup>227</sup> KU, AA05:315.



kategorisiert.<sup>228</sup> Wir haben also bei Kant wie bei Schopenhauer als wesensnotwendige Bestandteile des Geniebegriffs einerseits den (aristokratischen) Aspekt einer *Bevorzugung* des Genies (durch die Natur oder irgendeine Instanz, die es mit seinen Fähigkeiten ausstattet), andererseits die Komponente einer *Emanzipation* vom Stofflichen (oder Willen) bzw. den stofflichen Grundlagen des Lebens und Daseins, zu dem das Genie fähig ist und befähigt.

Bevorzugung und Emanzipation ist nun allerdings ein Begriffspaar, das Thomas Manns Werk und Selbstverständnis kennzeichnet wie kein zweites. Thomas Mann hat sich selbst zeit seines Lebens als Glückskind verstanden – freilich nicht als eines von der Sorte, die in der Lotterie gewinnt, sondern als eine durchaus problematische, jedenfalls aber exponierte Existenz, durch besondere Begabung des Blicks und des Wortes geadelt und gebrandmarkt zugleich und dazu verpflichtet, sich dem *Werk* zu verschreiben, d.h. sich vom Stofflichen bzw. derjenigen Sphäre, die wir in der Einführung als „Welt des Todes“ charakterisiert haben, zu emanzipieren.<sup>229</sup>

Auch die Helden seiner Prosa, von Tonio Kröger bis Adrian Leverkühn, lässt Thomas Mann im Spannungsfeld von Bevorzugung und Emanzipation agieren – aber Genies sind

---

<sup>228</sup> Mit dieser Definition hat Kant den kontinentaleuropäischen mit dem englischen Genie-Begriff, dessen theoretische Grundlagen vor allem durch Shaftesbury gelegt wurden, quasi ausgesöhnt und gleichzeitig die alte Kontroverse über das Verhältnis von Kunst und Natur gelöst. Für Kant bezieht sich der Genie-Begriff nur auf Künstler, es lässt sich nicht etwa von einem ‚genialen Wissenschaftler‘ reden. Kant folgt also in seiner Theorie der Kunstpraxis nicht mehr dem alten Nachahmungsprinzip (Mimesis), wie es z.B. noch von Baumgarten vertreten wurde, sondern legt den schöpferischen Prozess ins Subjekt. Allerdings heißt dies noch nicht, dass von nun ab der Mensch gleichsam aus sich heraus die Gegenstände der Kunst hervorbringe, vielmehr ist das Genie mit einer *Natur*begabung versehen, welche ihm eine große Einbildungskraft und Originalität verleiht. Das Genie ist kein gesellschaftliches Wesen, sondern ein *Naturwesen*, das in der Gesellschaft lebt. So gibt Kants Ansicht nach die Natur mittels des Genies der Kunst ihre Regeln. Vgl. dazu auch N. SCHNEIDER: *Geschichte der Ästhetik von der Aufklärung bis zur Postmoderne*, Stuttgart 2005, 51. – Diese Versöhnung oder Synthese widerspiegelt Kants in den Einleitungen der *Kritik der Urteilskraft* umfangreich dargelegte Absicht, in seinem dritten Hauptwerk nach der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft* die Vermittlung zwischen Natur (Gegenstand der theoretischen Vernunft) und Freiheit (Gegenstand der praktischen Vernunft) zu leisten und so das Gebäude der kritischen Philosophie zu vollenden. Vgl. KU, AA05:244-266.

<sup>229</sup> Diese Emanzipation ist also nicht zuletzt eine Sublimierung. Zur Glückskindschaft Thomas Manns vgl. Wysling, *Narzissmus*, 20ff. und 254 ff.

sie deshalb notwendigerweise noch nicht. Auch sich selbst hat Thomas Mann ja nie als Genie verstanden. Goethe hingegen schon, und eine ganz wesentliche Eigenschaft Goethens war ihm hierbei dessen pantheistische, alles umgreifende Qualität. Goethe, das bewunderte Vorbild, war für Thomas Mann Wirklichkeit *und* Metaphysik, Pflicht *und* Freiheit, Ethos *und* Eros.<sup>230</sup> Auch Thomas Mann attestiert dem Genie also eine synthetische Funktion – wie Kant.<sup>231</sup> Auch hier also ist Thomas Mann Kantianer, ohne eine Ahnung davon zu haben. Und während die Kunst bei Schopenhauer (wie bei Kant) zwischen dem schöpferischen Genie und dem aufnehmenden Individuum stehend zugleich Wirkung wie Ursache der individuellen Emanzipation ist, so übernimmt diese Mittlerfunktion bei Thomas Mann: die Ironie.

### **3.3. Kosmopolitismus und Provinzialismus**

#### **(Das Erhabene, Kunst und „deutsches Wesen“)**

Im Mittelpunkt von Kants ästhetischer Theorie in der *Kritik der Urteilskraft* steht neben der traditionellen Kategorie des Schönen die Kategorie des Erhabenen. Diese wird behandelt in der *Analytik des Erhabenen*.<sup>232</sup> Das Erhabene unterscheidet sich für Kant vom Schönen zunächst äußerlich dadurch, dass Schönheit die vollendete, abgeschlossene, begrenzte Form eines Objektes betrifft, während das Erhabene auch an einem formlosen, unbegrenzten oder schlechthin großen Gegenstand zu finden ist. In seiner Bestimmung des Begriffs des Erhabenen lehnt sich Kant an Überlegungen BURKES an, der das Erhabene als eine gemischte

---

<sup>230</sup> Zu Thomas Manns Goethebild siehe *Goethe und Tolstoi (1921)*, IX, 58-173.

<sup>231</sup> Ferner ist darauf hinzuweisen, dass es von der Exponiertheit des Genies nur noch ein kleiner Schritt ist zu dessen Pathologisierung; ein kleiner Schritt, der, wie so oft, von Nietzsche getan wird (und zwar in Theorie und Praxis), in dessen Nachfolge auch Thomas Mann sich ausführlich den psychopathischen Zügen des Genies widmet, bereits im Frühwerk, und gipfelnd im *Dr. Faustus*.

<sup>232</sup> KU AA05:244-278, §§23-29.

Empfindung charakterisiert hatte: Das Riesige, Unendliche, Dunkle löse im Betrachter Furcht aus, die sich jedoch mit lustvollen Empfindungen mische, wenn er erkenne, dass er selbst nicht gefährdet ist.<sup>233</sup> Derartige Gefühle sind beispielsweise häufig durch Naturerscheinungen ausgelöst, insofern sie als unendlich, bedrohlich, als Gegensatz zur Freiheit oder als ungeordnet und chaotisch erfahren werden.

Innerlich, auf der Ebene des Subjekts, initiiert nach Kant Schönheit als gestaltete Form ein harmonisches Spiel zwischen Einbildungskraft und Verstand. Dieses Spiel der Erkenntniskräfte ist Grundlage des Geschmacksurteils und erzeugt die Lust, die für ein Urteil des Schönen so wichtig ist und die wiederum für die Erkenntniskräfte eine belebende Wirkung hat.<sup>234</sup> Dem mit dem Anblick des Schönen verbundenen verallgemeinerbaren Lustgefühl liegt eine Art Gesetzlichkeit zugrunde, die Kant mit dem Begriff des Zweckes begreifbar macht: Die Vorstellung des Schönen ist zweckmäßig, das Gefühl der Lust auszulösen. Schön ist etwas, dessen Teile eine Ordnung aufweisen; Ordnung aber ist zweckmäßig, auch ohne äußeren Zweck. Somit ist Zweckmäßigkeit das Verhältnis des Schönen zum subjektiven Zustand der Harmonie der Erkenntniskräfte. Diese, wenn man so will, Zweckmäßigkeit ohne Zweck (oder formale Zweckmäßigkeit) äußert sich bei einem Kunstwerk durch Ordnung der einzelnen Elemente untereinander, Komposition, Fasslichkeit, Symmetrie. Alle Elemente befinden sich wie bei einem lebendigen Organismus in einem zweckmäßigen Zueinander. So ist es die geordnete Form, die in uns ästhetisches Wohlgefallen hervorruft.<sup>235</sup> *Geschmack* hingegen ist für Kant das Vermögen der Beurteilung des Schönen. Er grenzt das Geschmacksurteil gegen das Erkenntnisurteil wie folgt ab: „Das Geschmacks-

---

<sup>233</sup> BURKE spricht mit der ihm eigenen Anschaulichkeit von „delightful horror“, vgl. E.A. BURKE, *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Paris 1968, 73.

<sup>234</sup> Vgl. §12.

<sup>235</sup> Vgl. §14.

urteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann.“<sup>236</sup>

Das Urteil über das Erhabene ist ebenso ein ästhetisches Urteil wie das Urteil über das Schöne. Trotzdem ist das Gefühl des Erhabenen keine Unterabteilung des Schönen, sondern von ganz eigener Qualität. Kant konstatiert diese Beschaffenheit wie folgt: „Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird.“<sup>237</sup>

Bei dem Gefühl des Erhabenen gerät das Spiel ins Stocken. Bereits der Gedanke der geordneten, „begrenzten“ Form, die im Betrachter ästhetisches Wohlgefallen hervorruft, setzt Kant in die Nähe jener traditionellen, aufklärerischen Regelästhetik im Zeichen Lessings und Baumgartens, also einer klassizistischen und rationalistischen Kunstauffassung, derzufolge die Kunst der Antike die ewigen Regeln der Schönheit vorgibt und die davon ausgeht, dass universelle und zeitlose Kriterien für die geschmackliche Bewertung von Kunstwerken existieren.<sup>238</sup> Nach dieser Position ist der Stil jeder Kunst durch die Natur ihres Darstellungsmittels bedingt, während alle Künste ein und dasselbe Ziel haben: das Primat der Schönheit als antikes Ideal, als hypostasiertes Prinzip der Kunst.

---

<sup>236</sup> §1 – Kant grenzt den Geschmack außerdem ab gegenüber dem Angenehmen und dem Interesse. Die drei Arten des Wohlgefallens sind: das Angenehme, was jemanden vergnügt und dessen Empfindung mit Interesse verbunden ist, das Schöne, was ihm „bloß gefällt“ (d.h. die Lust am Schönen kennt kein Interesse) und das Gute, worin „ein objektiver Wert gesetzt wird“. Vgl. §5.

<sup>237</sup> §23.

<sup>238</sup> Exemplifiziert etwa durch das festgefügte Regelsystem von Corneille und Racine, den beiden exponiertesten Dichtern der französischen Klassik, das als verbindlich anzuerkennen war, wollte man das Publikum zu einheitlichen Urteilen bringen.

Eine derartige Ästhetik beruht auf einer antithetischen Struktur; sie setzt das Wohlaustariertere gegen das Chaotische, das Reinigende gegen das Obszöne, das Unheimliche gegen das Vertraute. Natürlich denken wir bei Gegensatzpaaren, bei Antithetik und ihrer ironischen Aufhebung, hier durchaus im Hegelschen Sinne, sofort an Thomas Mann, aber auch Kant lehnt sich an diese ästhetischen Antithesen an, wenn er feststellt: Das Spiel darf nicht zu weit gehen. Formlosigkeit bricht Regeln und provoziert die Vernunft. Dieser Linie folgend erklärt Kant in der Kritik der Urteilskraft den Hauptunterschied zwischen den Urteilen des Schönen und des Erhabenen. Ist das Gefühl des Schönen das harmonische Zusammenspiel von Einbildungskraft und *Verstand*, so ist das Gefühl des Erhabenen das Zusammentreffen von Einbildungskraft und *Vernunft*, und zwar ohne jegliche Harmonie des Spiels. Vernunft und Einbildungskraft befinden sich zwar auch im Spiel, aber das Spiel ist von Widerstreit geprägt. Das Spiel gerät außer Kontrolle und wird quasi zur Konfrontation: Während der Geschmack des Schönen das Gemüt in „ruhiger Kontemplation“ erhält, ist mit dem Erhabenen eine „Bewegung des Gemüts“, die eher den Charakter einer Erschütterung trägt.<sup>239</sup>

Es ist wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass Kant in der Konfrontation mit dem Erhabenen nicht mehr den Verstand, also „das Vermögen der Regeln“<sup>240</sup>, die für das Sinnliche zuständige Fähigkeit des logischen Denkens ins Spiel bringt, sondern die Vernunft, „das Vermögen der Prinzipien“<sup>241</sup>, also den in sich reflektierten Verstand, der das Übersinnliche zwar nicht erkennen, aber denken kann. Der Aufruhr der Vernunft angesichts des Erhabe-

---

<sup>239</sup> Vgl. §24ff.

<sup>240</sup> KrV, AA04:A131 / AA03:B 171.

<sup>241</sup> B 356

nen wird nun laut Kant durch zwei unterschiedliche Ideen verursacht, nämlich einmal durch die Idee der Ganzheit oder Totalität im Falle des Mathematisch-Erhabenen, bei dem die schiere Größe der erhabenen Erscheinung im Mittelpunkt steht Thema ist<sup>242</sup>, und andererseits durch die Ideen der praktischen Vernunft im Falle des Dynamisch-Erhabenen, bei dem die Gewalt der Natur das Thema ist. Kant beginnt mit einer Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt: Macht ist ein Vermögen, das größeren Hindernissen überlegen ist, heißt aber Gewalt, wenn sie Hindernisse überwinden kann, die selbst Macht haben.<sup>243</sup> Anschließend schreibt er von „drohenden Felsen“, „Donnerwolken“ und der zerstörerischen Gewalt von Vulkanen, Orkanen und des „grenzenlosen Ozeans“ und bilanziert: „Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden.“<sup>244</sup> Das Gefühl der Lust kann sich also auch angesichts des Erhabenen einstellen, und zwar entweder, wenn wir uns die furchterregenden Naturgewalten nur denken bzw. vorstellen oder wenn wir uns in Sicherheit befinden.

In beiden Fällen ist es wichtig, dass das Erhabene ausschließlich als Gefühl in der Reflexion des urteilenden Subjekts über sich selbst besteht. Die Erfahrung des Erhabenen ist keine Natur-, sondern eine Selbsterfahrung. Das eigentliche Erhabene ist nur „in den Ideen der Vernunft“ enthalten, und Kant nennt ein Objekt dann erhaben, wenn es erhabene Ideen im Betrachter hervorruft.<sup>245</sup> Die Erweiterung der Einbildungskraft ins Große ist hier das Gefallende. Solche Gegenstände bzw. Anlässe findet Kant eben vor allem in der Natur: „So kann der weite, durch Stürme empörte Ozean nicht erhaben genannt werden. Sein Anblick ist grässlich; und man muss das Gemüt schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn

---

<sup>242</sup> Vgl. KU, AA05:248-257, §25-26.

<sup>243</sup> KU, AA05:260.

<sup>244</sup> KU, AA05:260-265, §28.

<sup>245</sup> Vgl. KU, AA05:251-257, §26.

es durch eine solche Anschauung zu einem Gefühl gestimmt werden soll, welches selbst erhaben ist.“<sup>246</sup> Angesichts des unendlichen Meeres erkenne der Mensch einerseits seine physische Ohnmacht, andererseits könne er der Übermacht der Natur die Erkenntnis entgegensetzen, dass, „obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müsste“, seine „Menschheit“, das Bewusstsein der „eigenen Erhabenheit der Bestimmung“, davon unberührt bleibe.<sup>247</sup>

Wir haben die Gewalt des Ozeans hier nochmals angeführt, weil es aufschlussreich ist, dass Kant, als Stilist, sich das hier von ihm nüchtern sezierte Gefühl der Erhabenheit quasi zunutze macht, indem er den Ozean nicht nur als Anschauungsobjekt, sondern auch selbst als Metapher verwendet, und zwar an einem entscheidenden Gabelpunkt seines philosophischen Systems: in der *Kritik der reinen Vernunft* an der Nahtstelle zwischen transzendentaler Analytik und transzendentaler Dialektik. Hier zeichnet Kant ein Bild, das für den sachlichen und bisweilen formalistischen Stil seiner ersten Kritik einigermaßen ungewöhnlich ist: Das Bild von der Insel im Meer.<sup>248</sup> Unser Verstand kann nur die Insel, also die empirischen Dinge, erkennen, dort ist er sicher. Aber er kann sie nicht verlassen. Die Vermessung der Insel hat ergeben, dass wir unsere Messinstrumente (sinnliche Wahrnehmung, Kategorien und Schemata) nur anwenden können, um die Erscheinungen auf der Insel zu erkennen. Jene Instrumente taugen nicht für die Erforschung der Nebelbänke und der schmelzenden Eisflächen, die im Ozean des Scheins treiben. Die Insel benutzt Kant als Metapher für unsere Welt des Phaenomenon (übersetzt: das Erscheinende), der Ozean ist die Welt des Dinges an sich oder des Noumenon (übersetzt: das Gedachte). Dieses

---

<sup>246</sup> KU, AA05:246.

<sup>247</sup> KU, AA05:262. Vgl. auch Fußnote 246.

<sup>248</sup> Vgl. KrV, AA03:B294f.

Noumenon kann, ja muss sogar gedacht werden, erkannt werden kann es aber nicht. Man beachte die Größenverhältnisse: eine Insel im endlosen Ozean des Scheins; und bei diesem Schein handelt es sich um den Bereich der Vernunft, das, wohin sie ausgreift in ihrem Streben nach Erkenntnis, und durch ebendiese Vernunft – und damit schlagen wir den Bogen zurück zur *Kritik der Urteilskraft* – gibt es etwas im Menschen, das allen Naturgewalten überlegen ist: Der Mensch ist zwar Teil der Natur, aber als Vernunftwesen auch mehr. Als Naturwesen ist er zwar den Ängsten ausgesetzt, die um seine leibliche Unversehrtheit, seine Selbsterhaltung und die Bedrohung durch den Tod kreisen, aber er ist kraft seiner Vernunft Teil einer Unendlichkeit, die alles Sinnliche hinter sich lassen kann, und das bedeutet: Trotz aller Naturgewalten ist der Mensch dank der Vernunft und deren Ideen der Natur überlegen! Und das Bewusstsein dieser Souveränität inspiriert das Gefühl des Erhabenen, das ausschließlich in der Reflexion des urteilenden Subjekts über sich selbst besteht! Oder, wie Kant es ausdrückt: „Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann.“<sup>249</sup> Die Erhabenheit liegt also nicht in irgendeinem Naturphänomen, sondern im Gemüt des Menschen, genauer: in dessen Vernunft, noch genauer: in der Souveränität derselben angesichts der Natur (und ihrer Gewalten), im Gegensatz von Natur- und Freiheitserfahrung. Das Erlebnis des Erhabenen ist nichts anderes als ein Entdecken des Gefühls unserer übersinnlichen Bestimmung. Das, was das Erlebnis des Erhabenen in uns erreicht, führt im Grunde auf das Übersinnliche in uns zurück, auf die Vernunft: „... wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen, und ein Vermögen zu wider-

---

<sup>249</sup> KU, AA05:260-264, §28.



stehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können.“<sup>250</sup>

Diese geistige Überwindung der sinnlichen Natur des Menschen charakterisiert für Kant das Erhabene. Im zusammenfassenden Vergleich definiert Kant das Schöne und das Erhabene wie folgt: „Schön ist das, was in bloßer Beurteilung (also nicht vermittelt der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, dass es ohne alles Interesse gefallen müsse. Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.“<sup>251</sup> Die Urteilskraft bezieht also im Falle des Erhabenen die Einbildungskraft auf die Vernunft und das Übersinnliche, Unendliche. Erhaben wirkt die Natur in jenen Erscheinungen, deren Anschauung „die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt“, die also den Begriff der Natur auf ein „übersinnliches Substrat“ führen, welches uns in eine erhabene Gemütsstimmung versetzt. Die Überlegenheit unserer Vernunft, die das Unendliche denken kann, über das Gewaltigste der Natur ist der Grund dieser Gemütsstimmung. Die eigene Erhabenheit unserer Menschlichkeit und deren Bestimmung kommt uns hier zum Bewusstsein, trotz aller physischen Ohnmacht wird unsere ureigene, höchste Kraft wachgerufen.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass das entgrenzende Phänomen des Dynamisch-Erhabenen für Kant nicht zu trennen ist von Macht und Gewalt. Macht und Gewalt sind nun allerdings in erster Linie politische bzw. moralische Größen, ihre gewaltigste Manifestation in politics ist der Krieg, und es ist bloß folgerichtig, dass Kant auch dem Krieg, „wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird“, etwas Erhabenes

---

<sup>250</sup> KU, AA05:260-264, §28.

<sup>251</sup> KU, AA05:267.

zuspricht. Der Krieg „macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war, und sich mutig darunter hat behaupten können“.<sup>252</sup>

Diese Passage aus der *Kritik der Urteilskraft* mit ihrem Paradoxon von einem „ordentlichen Krieg“ mag die direkte Gegenrede zu jenem „ewigen Frieden“ sein, den man populärerweise meistens mit Kant assoziiert; sie ist aber, gerade in ihrer Widersprüchlichkeit, vor allem eins: sehr deutsch. Typisch deutsch. Was das bedeutet und wie sich dieser Zusammenhang erklärt, werden wir weiter unten noch ausarbeiten, zunächst aber werfen wir einen genaueren Blick auf Kants Einschätzung des Krieges. Diese lässt sich lapidar wie folgt zusammenfassen: Der Krieg ist etwas für die aufgeklärte Vernunft Verwerfliches, hat aber doch für den Fortschritt in der Geschichte einen Nutzen.

„Alle Kriege sind soviel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zustande zu bringen und durch Zerstörung, wenigstens Zerstückelung alter, neue Körper zu bilden, die sich aber wieder, entweder in sich selbst oder nebeneinander, nicht erhalten können und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müssen; bis endlich einmal, teils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, teils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äußerlich, ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlich gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann“.<sup>253</sup>

---

<sup>252</sup> KU, AA05:263, – Kant fährt fort: „Da hingegen ein langer Frieden den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigeren Eigennutz, Feigheit, und Weichlichkeit herrschend zu machen, und die Denkungsart des Volkes zu erniedrigen pflegt.“

<sup>253</sup> G. i. weltbürg. Abs., AA08:25.

Wir stoßen also wieder auf die Unterstellung einer Absicht der Natur, die den geschichtlichen Fortschritt vorantreibt, auf den Zielhorizont des inneren und äußeren Friedens hin, und der Krieg ist ein Katalysator zur Beförderung dieses Ziels – einer von vielen. Zwar kritisiert Kant in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* die mit der Rüstung verbundene volkswirtschaftliche Ressourcenvergeudung, indem er feststellt: „Man muß gestehen: daß die größten Übel, welche gesittete Völker drücken, uns vom Kriege, und zwar nicht so sehr von dem, der wirklich oder gewesen ist, als von der nie nachlassenden und sogar unaufhörlich vermehrten Zurüstung zum künftigen, zugezogen werden. Hierzu werden alle Kräfte des Staates, alle Früchte seiner Kultur, die zu einer noch größeren Kultur gebraucht werden könnten, verwandt; der Freiheit wird an so vielen Orten mächtiger Abbruch getan, und die mütterliche Vorsorge des Staates für einzelne Glieder in eine unerbittliche Härte der Forderungen verwandelt, indes diese doch auch durch die Besorgnis äußerer Gefahr gerechtfertigt wird.“<sup>254</sup>

Doch auch diese Vergeudung und die damit einhergehende Staatsverschuldung wirkt im langfristigen geschichtlichen Entwicklungsprozess auf die friedliche und freiheitliche Integration der Völker und Staaten hin.<sup>255</sup> Dies jedoch, wie gesagt, in der langen Frist, von der Adam Smith bekanntlich sagte: „Langfristig – sind wir alle tot.“ Womit in entzückender Prägnanz ein Umstand ausgedrückt wird, dem die Politische Ökonomie seit ihren Anfängen Tribut zollt: jede vermeintliche Kausalität ist, ebenso wie die Wirksamkeit von Politik im

---

<sup>254</sup> G. i. weltbürg. Abs., AA08:121.

<sup>255</sup> In G. i. weltbürg. Abs., AA08:27 heißt es, der Krieg werde allmählich „nicht allein ein so künstliches, im Ausgange von beiden Seiten so unsicheres, sondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachsenden Schuldenlast (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabsehlich wird, ein so bedenkliches Unternehmen, daher der Einfluß, den jede Staatserschütterung in unserem durch seine Gewerbe so sehr verketteten Weltteil auf alle anderen Staaten tut, so merklich, daß sich diese, durch ihre eigene Gefahr gedrungen, obgleich ohne gesetzliches Ansehen, zu Schiedsrichtern anbieten, und so alles von weitem zu einem künftigen großen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat“.

Sinne strategischen Handelns überhaupt, immer vom unterstellten Zeithorizont abhängig. Dieser aber ist bei Kant, vorsichtig ausgedrückt: unbestimmt. Bei ihm liest sich das in seiner Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) so: „Auf der Stufe der Kultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Kultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch durch jene allein möglich sein.“<sup>256</sup>

Dies alles beeinträchtigt freilich nicht die Erhabenheit des Krieges – und des Kriegers. Der Krieg, so stellt Kant in der *Kritik der Urteilskraft* fest, ist infolge der Ehrsucht, Herrschaftsucht und Habsucht besonders der Gewalthabenden auf der gegenwärtigen Zivilisationsstufe der Menschheit unvermeidlich und zugleich Instrument des geschichtlichen Fortschritts, denn: „so wie er [der Krieg] ein unabsichtlicher (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief verborgener, vielleicht absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmäßigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten“. Der Krieg ist „ungeachtet der schrecklichsten Drangsale, womit er das menschliche Geschlecht belegt, und der vielleicht noch größeren, womit die beständige Bereitschaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr“, „alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln“.<sup>257</sup>

Der Krieg ist für Kant zwar ein großes Übel, aber doch auch „die Triebfeder, aus dem rohen Naturzustande in den *bürgerlichen* überzugehen“, für den Menschen als ein

---

<sup>256</sup> Anf. d. Menschengesch., AA08:121.

<sup>257</sup> KU, AA05:433.

„Maschinenwesen der Vorsehung“.<sup>258</sup> Diese Sichtweise des Krieges sowohl als Zerstörer und Vernichter wie auch als Reiniger und Katalysator und Motor der *kulturellen* Entwicklung und einer von der Vorsehung gesteuerten zivilisatorischen Auseinandersetzung und Höherentwicklung – entspricht nun ziemlich genau der Ambivalenz, die sich in Thomas Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen* spiegelt. Und das bringt uns zurück zum Prädikat „typisch deutsch“. Denn jene Doppelwertigkeit und Zwiespältigkeit ist typisch deutsch in jenem Sinne, den der späte Thomas Mann, der sich von den *Betrachtungen* längst in selbstironischer Distanz entfernt (wenn auch nicht verabschiedet) hat, als Verbindung von „Kosmopolitismus und Provinzialismus“ charakterisiert hat: eine Verbindung von Ästhetik, Politik und Moral, die Thomas Mann in seinem Essay *Deutschland und die Deutschen* (1945) eines der prägenden Merkmale „deutschen Wesens“ nannte.<sup>259</sup>

Im *Doktor Faustus*, der ja dem Untertitel nach das „Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn“ erzählt, hat Thomas Mann dieses Ineins von „Provinzialismus“ (für den hier Kaisersaschern, die Heimatstadt Leverkühns steht, welche wiederum deutliche Züge Lübecks trägt) und „Gesinnungskosmopolitismus“<sup>260</sup> als paradigmatisch für den deutschen Künstlertypus dargestellt.<sup>261</sup> Deutsch nämlich ist, wie der Vortrag *Deutschland und die Deutschen* ausführt, die Gleichzeitigkeit von Weltbürgertum und Weltscheu. Diese „Schüchternheit vor der Welt“ beruht einerseits auf „Dünkel“, andererseits auf „einem völkergesellschaftlichen Minderwertigkeitsbewusstsein“.<sup>262</sup>

---

<sup>258</sup> Anthr., AA07:330.

<sup>259</sup> XI, 1126.

<sup>260</sup> VI, 219f.

<sup>261</sup> Wie sehr dieses Ineins (und diese Spannung) natürlich auch Thomas Manns eigenen Schriftstellercharakter prägte, zeigt deutlich die Huldigungsrede auf seine Vaterstadt *Lübeck als geistige Lebensform* von 1926. Vgl. Ess III, 367-373.

<sup>262</sup> Ess V, 261 – KARTHAUS weist darauf hin, dass Thomas Mann, indem er analysiert, was er als deutsch erkannt hat, natürlich sich selbst beschreibt. Wir sagen „natürlich“, weil die Selbstreferenz in der Tat das

Es geht Thomas Mann in diesem Zusammenhang, wieder einmal, um jene viel zitierte „machtgeschützte Innerlichkeit“<sup>263</sup> des deutschen Bürgertums, künstlerisch für den Lübecker Patriziersohn exemplifiziert am Paradebeispiel Richard Wagners – und seines kleinbürgerlichen Verehrers Hitler.<sup>264</sup> Thomas Mann hat Wagners Musik zeit seines Lebens geliebt, wenngleich nach dem Ersten Weltkrieg mit zunehmend schlechtem Gewissen; er hat sich über das Bedenkliche und Todesnahe dieser Musik keine Illusionen gemacht, denn dafür war Thomas Mann nun wiederum selbst zu sehr ein analytischer Geist, und es ist eine interessante Spekulation, sich zu fragen, ob Thomas Mann, dem analytischen Intellektuellen, die Musik Richard Wagners nicht geradezu als dekadente Parodie auf die Kantische Bestimmung des Erhabenen hätte erscheinen müssen; eine Parodie, deren Dekadenz Hitler, wie Thomas Mann jedenfalls nicht verborgen blieb, durch den Einsatz der Wagnerschen Musik für die Ästhetisierung nationalsozialistischer Politik auf die Spitze trieb.

Thomas Mann selbst sieht das Erhabene so, wie er alles sieht: ironisch. Das hört sich wiederum lapidar an, ist aber nicht weniger als eine Weltanschauung. Wenn Friedrich Schiller in seiner Schrift *Über das Erhabene* (1801) das Erhabene als ein selbständiges Prinzip postuliert, das unabhängig von der sinnlichen, berührbaren Welt ist und den Menschen über seine Natur erhebe, ihn also gleichsam von seiner Bindung an die sinnliche Welt befreie, so wird diese idealistische Sichtweise des Erhabenen als kulturelles Mittel menschlicher

---

Verfahren ist, was Thomas Manns Natur entspricht. Vgl. KARTHAUS, U.: „Hitlers 'Bruder' und die Deutschen“, in: TM Jb 2000, 75-91.

<sup>263</sup> Ess IV, 65.

<sup>264</sup> Dazu der Essay *Bruder Hitler* (1939), Ess IV, 305-312.

Emanzipation mit Hilfe der moralischen Kultur in den Thomas Mannschen Helden persifliert.<sup>265</sup>

Auch Thomas Mann greift zurück auf Schillers Begriff des Erhabenen als „Ausgang aus der sinnlichen Welt“<sup>266</sup> und betont natürlich besonders den in diesem Begriffe angelegten Widerstreit von Trieb/Sinnlichkeit/Neigung einerseits und Vermögen/Pflicht/Ordnung andererseits – aber erhabene Passagen in seinem Werk, etwa Hans Castorps Schneetraum im *Zauberberg* oder Gustav von Aschenbachs Visionen in *Der Tod in Venedig*, sind immer ironisch gebrochen; das Erhabene wird bei Thomas Mann stets entweder mit dem Komischen (wie bei der Seefahrt des Tonio Kröger) oder mit dem Tragischen (zum Beispiel beim Tode Gustav von Aschenbachs) kontrastiert.

Thomas Manns Helden gelangen in ihrem persönlichen Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit (oder, wie Thomas Mann sagen würde: Kunst und Leben) zwar mitunter auch zu einer gewissen Größe – doch hierbei handelt es sich um den trotzig Triumph einer heroischen Ironie, die sich jenseits der Sinnlichkeit behauptet, ohne deswegen zur Vernunft zu kommen. Das unverzagte „Trotz-alledem“, das Schaffen und Weitermachen gegen Anflüge von Melancholie und Erkenntnisekel, eint alle Thomas Mannschen Helden, von Tonio Kröger bis Felix Krull. Wobei Thomas Mann als Ironiker übrigens darüber hinaus auch noch einem Phänomen Erhabenheit abgewinnt, dem Kant und Schiller diese Qualität per se nicht zugestanden haben: nämlich den menschlichen Gefühlen

---

<sup>265</sup> Schiller zufolge besteht das Erhabene, etwa angesichts des Gewaltigen, Grenzenlosen, Überwältigenden (zum Beispiel angesichts von Naturerscheinungen) „einerseits aus dem Gefühl unserer Ohnmacht und Begrenzung, einen Gegenstand zu umfassen, andererseits aus dem Gefühle unserer Übermacht, welche vor keinen Grenzen erschrickt und dasjenige sich geistig unterwirft, dem unsere sinnlichen Kräfte unterliegen“. SCHILLER, F., *Über das Erhabene*, München 1972, 217.

<sup>266</sup> SCHILLER, F., *Über das Erhabene*, München 1972, 215.

in ihrer Gewalt und Gewaltigkeit, besonders der Liebe, der überwältigenden Zuneigung zum Leben, bei ihm und seinen Helden immer vermischt mit Sehnsucht und schwermütigem Neid und dem berühmten ganz kleinen bisschen Verachtung.

Schillers Bestimmung des Erhabenen als Erhebung über die Sinnlichkeit schliesst selbstverständlich direkt an die Kantische Fassung des Begriffs der Erhabenheit in der *Kritik der Urteilskraft* an. Das hat Thomas Mann wahrscheinlich nicht gewusst, aber dass er sich mit Schiller und dessen Reflexionen über Ästhetik, Willensfreiheit und Moral auskannte, belegt nicht erst sein berühmter *Versuch über Schiller*, jener Essay zum 150. Todestag des Dichters, aus dem er am 8. Mai 1955 in Stuttgart und am 14. Mai 1955 in Weimar die Festreden bei den Schiller-Feierlichkeiten in beiden Teilen Deutschlands gehalten hat.<sup>267</sup>

Schon ein halbes Jahrhundert vor der Schiller-Rede hat der junge Thomas Mann ein anderes Jubiläumsstück geschrieben, nämlich seine Novelle *Schwere Stunde*, die er 1905, zum 100. Todestag Schillers, in der Zeitschrift *Simplicissimus* veröffentlichte. Schiller erscheint darin als melancholischer und tapfer-trotzender Thomas-Mann-Held, als eine tragisch-heroische Figur, die im Schatten Goethes, des Bewunderten, Lässigen, All-Vereinenden, steht und schreibt. In der Tat galt die Bewunderung schon des jungen Thomas Mann zunächst und vielmehr nicht geradewegs Schiller, sondern Goethe. Die *Imitation Goethes* ist eine Figur seines Lebens, ein wichtiger Referenzpunkt für einen Charakter, der sich stets an Vorbildern orientierte und entwickelte, der sein Leben ganz wesentlich als Nachahmung

---

<sup>267</sup> Es ist allerdings kein Geheimnis (jedenfalls seit Erscheinen der Tagebücher), dass Thomas Mann sich mit diesem Essay reichlich und redlich gequält hat und wir die Tatsache, dass man dem Werk davon nichts anmerkt, wohl nicht zuletzt den beherzten Redigierungen Erika Manns zu verdanken haben.



verstand; Nachahmung allerdings nicht im Sinne einer Kopie, sondern im Sinne einer Nachfolge, eines In-Spuren-gehen, einer mythischen Wiederkehr des Typus.<sup>268</sup>

Aber Thomas Mann ist hellseherisch, vor allem in Bezug auf sein Lieblingsobjekt, nämlich sich selbst. Zu hellseherisch, um nicht zu sehen, dass er in Goethe nur den Antipoden bewundern kann – während ihm Schiller, so wie er ihn wahrnimmt, eigentlich wesensmäßig viel näher steht. In den Leiden des Dramatikers Schiller, der in der *Schweren Stunde* gerade am Wallenstein arbeitet, spiegeln sich unverkennbar die Leiden des Schriftstellers Thomas Mann wider; Leiden, die in der Schiller-Rede fünfzig Jahre später leitmotivisch wieder auftauchen: „Aber das Lächeln, das wir uns gelegentlich zu verbeißen haben vor Schillerischer Grandiosität“, so heißt es dort, „gilt einem Ewig-Knabenhaften, das zu ihr gehört, dieser Lust am höheren Indianerspiel, am Abenteuerlichen und psychologisch Sensationellen ...“<sup>269</sup>

Das klingt vertraut. Und so stellt BORCHMEYER in seiner Würdigung des *Versuchs über Schiller* völlig zutreffend fest: „Je tiefer aber Thomas Mann eindringt in die Besonderheiten des Schillerschen Werks, umso vielfältiger werden die Anknüpfungspunkte mit dem eigenen Werk. Da steckt in der diagnostizierten ‚Kindsköpfigkeit‘ zugleich auch eine ‚schöpferische Grundgewalt‘, die sich souverän – etwa im *Wallenstein* – hinwegsetzt über die Anforderungen penibler Quellenforscher und mit ‚historischer und psychologischer Intuition‘ jenes Eigentliche herausfindet: ‚zu zeigen, wie es in Wirklichkeit gewesen, was wenigstens das innerlichst Menschliche angeht, doch eben dem Dichter vorbehalten bleibt‘. Immer wieder, so registriert Thomas Mann, gelingt es Schiller einzig aus Intuition, ‚der

---

<sup>268</sup> Zu dieser narzisstischen Persönlichkeitskomponente Thomas Manns vgl. ausführlich WYSLING, *Narzissmuss*, bes. S. 121 ff. und 213ff.

<sup>269</sup> *Versuch über Schiller*, IX, 870-951.

inneren Anschauung' jene ‚Daseinsschilderungen‘ zu schaffen, die, wie der *Tell*, große Popularität genießen. Hohe Kunst und Könnerschaft, über die Thomas Mann, wie er sehr wohl wusste, gleichermaßen verfügte.“<sup>270</sup>

Die Identifikationspunkte für Thomas Mann im Verhältnis zu Schiller waren also: erstens die psychologische Intuition, zweitens die disziplinierte und fleißige Arbeitsweise Schillers<sup>271</sup> und schließlich drittens, aber nicht zuletzt, das Unverständnis der Nachwelt. Der *Versuch über Schiller* enthält jede Menge Polemik gegen die „frechen Romantiker“, die Schillers Pathos verlachten,<sup>272</sup> und Thomas Mann, der, als er die Schiller-Rede hält, am Ende seiner Laufbahn (also: seines Lebens) steht, muss sich hier besonders mit Schiller identifiziert haben, denn er sah sich selbst zunehmend der Kritik und unverhohlenen Hämie besonders des sich wieder etablierenden westdeutschen Literaturbetriebs ausgesetzt, insbesondere der ideologisch gefärbten Diffamierung seitens der sogenannten „Gruppe 47“, im Tagebuch wieder einmal in typischer Hellsicht apostrophiert als „unverschämte Bande ohne Fähigkeit zum Aufblick“.<sup>273</sup>

Intuition, Fleiß, die Verkennung durch die Nachgeborenen – das aber sind ebenfalls Parallelen zu Kant, und zwar zunächst einmal ganz unabhängig davon, dass natürlich wie gesagt Kants Einfluss auf Schillers pädagogischen Impetus, seinen „Wille[n] zum Schönen,

---

<sup>270</sup> Der Vortrag „Schwere Stunde. Thomas Mann und Schiller“ von Dieter Borchmeyer liegt in ungekürzter Fassung in folgender Publikation vor: D. HEIBERER (Hg.), *Thomas Mann in München III*, München 2005, 59-112.

<sup>271</sup> Thomas Mann nennt Schiller den „fleißigsten der Dichter“ (IX, 870-951). In diesem Zusammenhang ist der Kontrast zu Goethe offensichtlich, der am 14. November 1823 zu Eckermann mit Blick auf Schiller äußerte: „Es ist betrübend, wenn man sieht, wie ein so außerordentlich begabter Mensch sich mit philosophischen Denkweisen herumquälte, die ihm nichts helfen konnten.“ Goethe selbst schuf verhältnismäßig zwanglos. Er hatte auch keine verrotteten Äpfel in der Schublade, trank allerdings mindestens eine Flasche Wein am Tag, was ihn nach heutigen Standards zum Delta-Alkoholiker macht.

<sup>272</sup> Vgl. IX, 944 – insbesondere TIECK wird mehrfach genannt.

<sup>273</sup> Tb 11.05.1954.

Wahren und Guten, zur Gesittung, zu inneren Freiheit, zu Kunst, zur Liebe, zum Frieden, zu rettender Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst<sup>274</sup> kaum überschätzt werden kann, dass der Idealismus, der aus *Über das Erhabene* spricht, der Aufruf zur „Arbeit am Geist der Nation, ihrer Moral und Bildung, ihrer seelischen Freiheit, ihrem intellektuellen Niveau“, kurz, zum „bewahrende[n] Dienst am Leben“<sup>275</sup>, dem kategorischen Imperativ folgt.

Wenn also Thomas Mann in seiner Jubiläumsansprache Schiller und dessen Wirken für eine ästhetische Erziehung im Sinne eines weltumspannenden Humanismus preist, dann meint er zwar inzwischen längst wieder vor allem sich selbst als das unangefochtene Oberhaupt der deutschen Emigration, meint aber auch Kant – ohne es zu wissen. Über Schiller also ist Thomas Mann (wie vorher über Schopenhauer) wieder einmal Kantianer, ohne eine Ahnung davon zu haben. Und dies bringt uns zurück auf den Pfad dieses Kapitels: Wenn nämlich jene Mixtur von Provinzialismus und Gesinnungskosmopolitismus, die in gewisser Weise (auf individualpsychologischer Ebene) auch eine Reflexion der narzisstischen Spannung zwischen Minderwertigkeits- und Allmachtsgefühlen darstellt, einer Spannung, die jedenfalls Thomas Mann nur allzu bekannt war, wenn also diese Mischung als paradigmatisch für Kants Leben und Werk angesehen werden kann (und wir haben in dieser Arbeit zahlreiche Hinweise dafür gesichtet, dass dies zumindest für Thomas Manns Kant-Einschätzung der Fall gewesen ist<sup>276</sup>) – ist Kant dann der Prototyp des deutschen Künstlers in der dichotom strukturierten Welt Thomas Manns? Und damit Thomas Manns Bruder?

---

<sup>274</sup> IX, 948.

<sup>275</sup> Ibid.

<sup>276</sup> Vgl. dazu insbesondere die Äußerungen zu Kants vermeintlichem Eremitentum und seiner französisch inspirierten Internationalität in Kapitel 2.2.

### 3.4. Der vornehme Ton: Vernunftdürre und Heroische Ironie

Bruder Kant? Zunächst sieht es nicht so aus. Kommen wir zurück auf die Charakterisierung Kants in Thomas Manns Essay *Schopenhauer*. Dort heißt es: „Den *Heiligen* als Vollender des Künstlers hat der Trieb-Philosoph und Emotionalist Schopenhauer entdeckt – nicht das zwar unerbittliche, aber weit mäßiger temperierte Denkertum Kants, dem die furchtbar geistreichen Spannungen von Schopenhauers Kontrastwelt mit den Polen des Gehirns und der Genitalien durchaus fremd waren.“<sup>277</sup>

Die Konfrontation geht noch weiter: „Seine [sc.: Schopenhauers] geistige Sinnlichkeit, seine Lehre, die Leben war, dass Erkenntnis, Denken, Philosophie nicht nur Sache des Kopfes [implizit gegen Kant], sondern des ganzen Menschen mit Herz und Sinn, mit Leib und Seele sind, mit einem Wort: – sein *Künstlertum* [welches Kant also abgesprochen wird] gehört einer Menschlichkeit jenseits von Vernunftdürre [gegen Kant] und Instinktvergotung [gegen Nietzsche] an und mag behilflich sein, sie [ebendiese Menschlichkeit] hervorzubringen.“<sup>278</sup>

Kant ist in Thomas Manns Augen also „unerbittlich“, aber „mäßig temperiert“, seine „Vernunftdürre“ (man könnte, in Thomas Manns Begrifflichkeit, auch sagen: sein „Provinzialismus“) ist ein Gegensatz zur „Menschlichkeit“ Schopenhauers. Schopenhauer

---

<sup>277</sup> IX, 571.

<sup>278</sup> IX, 574.

hat für Thomas Mann nicht nur den „Heiligen als Vollender des Künstlers“ entdeckt<sup>279</sup>, sondern ist in seiner „geistigen Sinnlichkeit“ selbst ein Künstler und damit möglicherweise auch fast schon ein Heiliger, jedenfalls aber: heroisch. „Das Glück ist unmöglich: das Höchst-Erreichbare ist ein heroischer Lebenslauf“ – dieses vermeintliche Schopenhauer-Zitat, das Thomas Mann in seinem Schopenhauer-Essay anführt,<sup>280</sup> ist freilich, wenn auch dem Sinne nach oftmals zu finden in Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit*, wörtlich nicht ermittelt; Thomas Mann gibt in der ihm eigenen Großzügigkeit keine Quelle an, und hier ist er großzügig, weil er erstens Schopenhauer in seinem Wirken und Wesen erfasst zu haben glaubt und zweitens und vor allem, weil er (auch) Schopenhauer als einen *Bruder* erfasst hat, d.h. weil das Heroische, der heroische Lebenslauf, die heroische Ironie vor allem wieder eine Sache von Thomas Mann selbst ist; es ist die Ironie des Trotzdem, die dem Leiden abgetrotzte Leistungseligkeit von Gustav von Aschenbach, eine Form der Lebensbejahung, die nicht primär und naiv, sondern *Überwindung* ist.<sup>281</sup>

Heroische Ironie ist also für Thomas Mann Bestandteil des Künstlertums schlechthin, zumal des deutschen Künstlertums, und gerade wenn man Thomas Manns Begriff von Künstlertum zugrunde legt, ist es eigentlich erstaunlich, dass der Schöpfer Gustav von Aschenbachs den Königsberger Philosophen nicht einmal auf der Ebene der Vordergrundsemiotik mit der Tugend der heroischen Ironie zu assoziieren scheint.<sup>282</sup> Erstaunlich deshalb, weil ja gerade das gängige Kant-Klischee (heute wie gestern), gegen das, wie wir gesehen haben, auch Thomas Mann nicht immun war, Kant geradezu als Verkörperung der

---

<sup>279</sup> Zur Kunst als Sakrament vgl. auch Kap. 1.

<sup>280</sup> IX, 549.

<sup>281</sup> Diese Haltung findet sich auch bei Nietzsche, welchen vor dem zweifelhaften Titel eines Optimisten der Begriff des Heroischen schützt, der seinem Dionysismus einschlägig ist und der aus dem Pessimismus kommt. Man kann das bacchantischen Pessimismus nennen.

<sup>282</sup> Zum Begriff der Vordergrundsemiotik, welcher der Terminologie von KURZKE folgt, vgl. Kapitel 2.1.

selbstzuchtigen Leistungsseligkeit sieht, je nach Lesart durchaus heroisch oder erkaufte um den Preis der Teilhabe am Leben. Am Abstand von Leben leidet (und stirbt) auch Aschenbach – und Abstand vom Leben hat Thomas Mann in stolzer Melancholie nun ebenfalls stets für sich selbst reklamiert.

Und Kant? Der hat, wie Thomas Mann, zunächst einmal immer auf Höflichkeit geachtet – die beste Lösung für Charaktere, die ein Abstand vom Leben trennt (besonders, wenn sie sich mit Ironie verbindet). Für Kant sind Ton und Benehmen keine *Adiaphora*, sondern aufs Engste mit dem Philosophieren verknüpft. Das zeigt sich etwa in dem 1796 erschienenen Aufsatz *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*.<sup>283</sup> Kant plädiert hier gegen eine von Gefühl oder Ahnungen geleitete Philosophie und für die Philosophie als exakte, i.e. begriffsbasierte Wissenschaft und beginnt die Schrift mit der Feststellung: „Der Name Philosophie ist, nachdem er seine erste Bedeutung: einer wissenschaftlichen Lebensweisheit, verlassen hatte, schon sehr früh, als Titel der Ausschmückung des Verstandes nicht gemeiner Denker, in Nachfrage gekommen, für welche sie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimnisses vorstellte.“<sup>284</sup>

Eine Philosophie, die sich auf das Gefühl verlässt, ist nach Kant prädestiniert dafür, in den „vornehmen Ton“ zu verfallen, ganz anders als eine Philosophie, bei der man sich systematisch durch Begriffe ein System erarbeiten muss. Wer aber vornehm tut, erhebt sich über seine Zeitgenossen. Das kommt häufig dann vor, wenn man aus einem höheren Gefühl zu philosophieren glaubt. Nicht denjenigen, welche die Erkenntnis durch Begriffe anstreben und eine mühselige Arbeit auf sich nehmen, sondern nur denjenigen, die über eine intel-

---

<sup>283</sup> V. e. vorn. Ton, AA08:387-406; ursprünglich erscheinen in der Zeitschrift *Berlinische Monatsschrift* Nr. 27 (Mai) 1796.

<sup>284</sup> V. e. vorn. Ton, AA08:389.

lektuelle (statt einer bloß sinnlichen) Anschauung zu verfügen meinen und mühelos gleich alles beurteilen zu können glauben, kann es einfallen, vornehm zu tun. Vater einer derartigen „Schwärmerei“ in der Philosophie ist für Kant: Plato, der aufgrund der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori in der Geometrie fälschlicherweise auf deren Möglichkeit auch auf dem Gebiete der Moral bzw. Tugendlehre schloss – ein Irrtum, der nach Kant bis in die Gegenwart populär geblieben ist. Wörtlich schreibt Kant: Hätte Plato bereits gewusst, dass die zwei Formen reiner sinnlicher Anschauung Raum und Zeit sind, „so würde er die reine Anschauung nicht im göttlichen Verstande und dessen Urbildern aller Wesen als selbständiger Objekte gesucht und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben.“<sup>285</sup>

Kant hingegen votiert in der Philosophie für die Arbeit mit Begriffen und für den herabgestimmten Ton der Bescheidenheit: „[...] die Belesenheit im Plato und den Klassikern, die nur zur Kultur des Geschmacks gehört, kann nicht berechtigen, mit ihr den Philosophen machen zu wollen.“<sup>286</sup> Diese „Herabstimmung“ ist im Grunde die Metapher für den gesamten Gestus der kritischen Philosophie, quasi die transzendentalphilosophische Form, und dass ein solcherart herabgestimmter Ton nicht langweilig klingen muss, beweist etwa jene fabelhafte Stelle im *Vornehmen Ton*, die sich viele Philosophen (und nicht nur diese) hinter die Ohren schreiben sollten, nämlich die folgende: „Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch; und ein Vorschlag, jetzt wiederum poetisch zu philosophieren, möchte wohl so aufgenommen werden, als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prosa sondern in Versen zu schreiben.“<sup>287</sup>

---

<sup>285</sup> V. e. vorn. Ton, AA08:391f.

<sup>286</sup> V. e. vorn. Ton, AA08:403.

<sup>287</sup> V. e. vorn. Ton, AA08:405.

### 3.5. Der sanfte Ton: Das Prosaische und die Moral

„Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch“ – das klingt zwar einerseits sehr nach Vernunftdürre, andererseits klingt es wie das Credo des größten Prosaikers von allen: Thomas Mann.<sup>288</sup> Wir haben in Kapitel 3.1. bereits auf die Gemeinsamkeiten zwischen der Mannschen Prosa und dem hingewiesen, was als Kants transzendentaler Stil bezeichnet worden ist: die hohe Reflektiertheit, die musikalischen Wiederholungen desselben Themas, die zuweilen labyrinthische Komplexität der Periodik (die manchmal ans Lateinische erinnert), die Technik des Zitats als Imitation der Konvention, den erotischen Unterton. Vor allem aber eint die beiden Prosaiker Kant und Mann das Stilmittel der ironischen Bescheidenheit bei gleichzeitiger erkenntnissubjektgewisser Souveränität in Verbindung auch mit Spott und Parodie. Der Ton ist sanft, aber bestimmt. Diese Ironie ist nicht romantisch in dem Sinne, dass sie den Leser zum Narren hält, aber dennoch autoritär oder, genauer: auktorial, in dem Sinne, dass sie die Welt entwirft. Wobei nicht nur Kant (quasi in direkter schreibender Umsetzung seiner erkenntnistheoretischen Ableitungen), sondern auch der Autor Thomas Mann dem Leser zu jeder Zeit und an jeder Stelle ein vollständig ebenbürtiges Urteilsvermögen zuerkennt.<sup>289</sup> Diese stilistische Perspektive der ironischen Distanziert-

---

<sup>288</sup> Und wenn der Satz, dass moralische Urteile nicht aufgrund einer intellektuellen Anschauung möglich sind, noch eines Beweises bedürfte, dann leistet ihn die Thomas Mannsche Prosa mit ihrem Typenschatz des Pathologischen, besonders im psychologistischen Frühwerk.

<sup>289</sup> Die Ironie wird sowohl bei Kant wie bei Mann bezeichnenderweise immer dann besonders deutlich, wenn sie von *Herrschaft* sprechen: Kant zum Beispiel in *Zum Ewigen Frieden* und Thomas Mann etwa in der Novelle *Das Eisenbahnglück* (1909). – GOETSCHEL ist sogar der Auffassung, dass man die durchgehende Ironie zum literarischen Formprinzip der Darstellung des transzendentalphilosophischen Standpunkts erklären könne und konstatiert eine genuin Kantische Ironie sowie, mit Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* 1781 eine neue philosophische Literaturgattung, deren Verfahrensweise nicht nur die literarische Repräsentation des wissenschaftlichen Gedankens verkörpere, sondern diesen selbst erst hervorbringe. Erkenntnismodell und Darstellungsmodus konvergieren in der *Kritik*: Ihr Genre ist die Begründungsform. GOETSCHEL geht so weit, in der *Kritik der reinen Vernunft* Züge eines Erziehungsromans zu erkennen und dem Umstand, dass sich der



heit ist entschieden *künstlerisch*, und insofern ist die vorgängig gestellte Frage nach dem Künstlertum Kants zu bejahen. Wir können sogar noch weitergehen, indem wir feststellen: Das Medium der Ironie ist Ausdruck der Selbststilisierung eines ganz bestimmten Künstlertyps, nämlich des narzisstischen Melancholikers, und hier nun sind Thomas Mann und Immanuel Kant in der Tat verbrüdet.

„Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen“, so zitiert Thomas Mann Nietzsche in einem Essay über August von Platen, „reichen bis in die höchsten Gipfel seiner Geistigkeit.“<sup>290</sup> Gemeint ist hier die spezifisch Platensche Form der Ironie, dass im Liebenden der Gott sei und nicht im Geliebten, eine Anschauung, mit der sich Thomas Mann hervorragend identifizieren konnte, weil sie die Ablehnung rationalisiert. Die Rationalisierung des Verstoßenwerdens und der Wunsch nach Popularität sind zwei Seiten des melancholisch-narzisstischen Künstlertypus, und dass auch Kant diese Impulse nicht fremd waren, zeigt seine Bekümmernis über den Umstand, dass einige Zeitgenossen seiner Philosophie Schwerverständlichkeit und Unzugänglichkeit attestierten; eine Bekümmernis, die nicht zuletzt in der beinahe zwei Dekaden währenden Auseinandersetzung mit Christian Garve auch um die richtige Sprache des Philosophen ihren Ausdruck fand. Auf die ursprüngliche Rezension Garves der Kritik der reinen Vernunft in der „Allgemeinen Deutschen Biblio-

---

Weg von der skeptischen zur kritischen Methode im Medium des Literarischen bahne, philosophiekonstituierende Bedeutung zuzuschreiben. Vgl. GOETSCHEL, *Schriftsteller*, insb. 121ff. Dies ist zweifellos eine gewagte Hypothese. Aber es ist jedenfalls wichtig, darauf hinzuweisen, dass viele Autoren Kant im Übergang zur kritischen Periode wenn nicht einen Stilbruch, so doch einen Stilwechsel bescheinigen. Wilhelm WINDELBAND spricht in seinem 1892 erschienenen *Lehrbuch zur Geschichte der Philosophie* davon, dass mit dem Durchbruch zur kritischen Philosophie bei Kant an die Stelle der flüssigen, leichten und bewegten Schreibweise der gedankenschwere Gang mit seinen umständlichen Perioden, seinen geschachtelten Sätzen, seinen vorsichtigen Einschränkungen und gewundenen Wiederholungen getreten sei, bei dem die Ketten der begrifflichen Beziehungen immer ins Unendliche liefen. Karl JASPERS attestiert dem Königsberger Magister in *Kant – Leben, Werk, Wirkung* (1975) insgesamt eine schriftstellerisch kultivierte Sprache mit Glanzlichtern von Heiterkeit und Ironie sowie eine mondäne, stilbildende Beweglichkeit des Denkens – in der vorkritischen Epoche.

<sup>290</sup> August von Platen, in: *Leiden und Größe der Meister*, Frankfurt 1974, 137-50, 144.

thek“, begann Kant nun seinerseits an einem „Anti-Garve“ zu schreiben – ein Vorhaben, das sich zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) entwickelte, einem Werk, dessen Sprache in der Tat wesentlich klarer und anschaulicher ist als jene der ersten Kritik. Wir werden darauf zurückkommen. Auch die bereits 1783 erschienenen *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* müssen mindestens teilweise als Reaktion auf Garve gesehen werden: Kant versucht, die wesentlichen Gesichtspunkte der Kritik der reinen Vernunft vereinfacht und übersichtlich darzustellen. Hier äußert sich der Wunsch, populär zu sein in der „Schule“ und in der „Welt“.

Melancholie gilt traditionell als der Gemütszustand der Weisen: das Leiden an der Hyperreflexivität. Platon, Aristoteles und Montaigne, alle für Kant Vorbilder beispielhaften Philosophierens, waren Melancholiker. Hypochondrie und Melancholie, das Problem der „inneren Phantasterei“, gelten bis heute als das Philosophen- und Schriftstellerleiden par excellence – doch nichts könnte unzutreffender sein. Goethe, der Sanguiniker, der Allesvereiner und zum Olympier gebändigte Titan, war ganz gewiss kein Melancholiker, und Hegel war es, trotz seiner vielzitierten düsteren Erscheinung, die ihm schon in jungen Jahren den Spott seiner Kommilitonen eintrug, ebenso wenig. Die Neigung zur Melancholie ist vielmehr, vor allem in Verbindung mit einer narzisstischen Komponente, eine besondere charakterliche Konstitution, die in schöpferischen Persönlichkeiten als kreatives und erkenntnisschaffendes Prinzip sich äußert. Der Witz, die ironische Distanz, das Trotzdem, gewinnen formgestaltende Bedeutung, die Beziehung zum Ich und zur Welt sind psychologisch gar nicht auseinander zu halten; alles gerät quasi zum Bekenntnis, ob es sich nun in die Form der Bekenntnisse eines Hochstaplers namens Felix Krull oder in jene der trans-

zendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe kleidet.<sup>291</sup> Oder in die Form der formalistischen Ethik. Erhellend ist hier ein Beispiel aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in dem Kant die Unsittlichkeit desjenigen, der seine Talente verkümmern lässt „und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung“ richtet, enthüllt. „Denn als ein vernünftiges Naturwesen will er notwendig, dass alle Vermögen *in* ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich *und gegeben* sind.“<sup>292</sup>, schreibt er, und das kann man nicht nur lesen als Rationalisierung des „behaglichen Cölibat“ Kantischer Prägung, sondern auch als Rationalisierung der Ambition, die ihresgleichen sucht.

Thomas Mann spricht in seinem Essay *Goethe und Tolstoi* von dem „dankbar-ehrfürchtigen Erfülltsein der Götterliebende von sich selbst“, vom „naiv-aristokratischen Interesse an dem Mysterium hoher Bevorteilung“.<sup>293</sup> Für den Verfasser des *Tonio Kröger* bestand die Wesensrichtung des Künstlers darin, in allem, was er tat, schuf und äußerte, seine Persönlichkeit zu entwickeln. Philosophischer könnte man sagen: der Gegensatz zwischen der inneren Anschauung und dem äußeren Objekt ist in der künstlerischen Existenz restlos aufgehoben. Und wenn Kant feststellt, dass die Formen und Normen des Erkennens nichts Persönliches sind, sondern das allgemein Menschliche in jedem Individuum, so könnte ein psychologistische Lesart ihm diese Sichtweise, die ihrem Urheber oft genug als Trockenheit und Schematismus ausgelegt worden ist, in der Tat auslegen als gewaltigen, monumental Schluss von sich auf andere, eine der größten narzisstischen Leistungen in der

---

<sup>291</sup> Die Mitteilungsform des „Bekenntnisses“ hat nicht nur einen autobiographischen, sondern spätestens seit Rousseaus *Confessions* (jedoch im Grunde bereits seit den *Confessiones* des Augustinus von Hippo) auch einen erzieherischen bzw. pädagogischen Einschlag, sogar wenn es sich, wie beim *Felix Krull*, um eine Parodie handelt.

<sup>292</sup> GMS, AA04:423.

<sup>293</sup> *Goethe und Tolstoi*, IX, 58-173, 69.

Geschichte der Philosophie. Doch dafür hätte Kant eine Antwort parat: Die Erfahrung, dass nur die Selbsterkenntnis allen Zweifeln standhält, geht schließlich zurück auf „cogito ergo sum“, jenes berühmte Diktum des Descartes, und Kant setzt sich mit diesem Diktum auseinander in der *Kritik der reinen Vernunft*, wo im Zweiten Buch der transzendentalen Dialektik das Thema Seele unter den Paralogismen abgehandelt wird.<sup>294</sup> Dabei wird klar, dass das „Ich denke“ zwar tatsächlich die notwendige Bedingung aller Erkenntnis, der Ursprung aller Kategorien ist – aber nicht selbst als Anschauung ableitbar, denn sonst könnte man die Kategorien darauf beziehen und wird dann etwa die Kategorie der Substanz auf das „Ich denke“ angewendet, haben wir eine materielle Vorstellung von dem, was Seele heißt, und somit auch eine objektive Erkenntnis von Seele. Stattdessen entsteht die formale Einheit im Denken durch die transzendente Einheit des Bewusstseins: Wenn die Synthesis oder Verbindung von Mannigfaltigem, seien es Anschauungen oder Begriffe, als Grundlage der Erkenntnis nicht aus den Sinnen und nicht aus dem Objekt stammt, muss sie aus dem erkennenden Subjekt stammen, und zwar aus dessen Verstand. Wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe darlegt, gibt es über der Synthesis, die eine Anschauung mit einem Begriff verbindet, noch eine höhere, eine ursprünglichere Synthesis als deren Voraussetzung oder Bedingung, die mithin „transzendental“ genannt wird: die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins oder die transzendente Apperzeption, die Möglichkeit des Denkens, die sämtliche Bewusstseinsakte begleitet, zugleich das Wissen um das Bewusstsein, das immer vorgeschaltete „Ich denke“.<sup>295</sup> Durch das ständige Eingeschaltetsein dieses „Ich denke“ wird die Grundlage für die Möglichkeit von Objektivität geschaffen, so wie Kant sie versteht: Das notwendige subjektive „Ich denke“ ist die objektive Bedingung für das Erkennen von Gegenständen

---

<sup>294</sup> Vgl. KrV, AA03:B399.

<sup>295</sup> Vgl. KrV, AA03:B129ff.

bzw. Objekten. Somit haben Subjektivität und Objektivität dieselbe Wurzel: das transzendente Selbstbewusstsein. Dies ist das, was Kant uns antworten würde, wenn wir ihm vorhielten, er schlosse von sich auf andere.

Was nichts daran ändert, dass beide, Immanuel Kant wie Thomas Mann, in ihrer Existenz den Gegensatz zwischen der inneren Anschauung und dem äußeren Objekt aufheben; sie positionieren sich in ihrer Wahrnehmung und Deutung der Welt jenseits der Antithese von Spiritualismus und Materialismus oder Geist und Natur oder Wert und Wirklichkeit. Kant, weil sein Prinzip die Materie und den Geist, die beide bloße Vorstellungen sind, gleichmäßig und gegensatzlos unter sich begreift; Mann, weil für ihn das Ideale und das Reale, die er als absolute Wesen hinnimmt, doch unmittelbar eines bildeten, eine höhere Einheit als Paar in seiner dichotom strukturierten Welt. Man kann in dieser Identität von Innen und Außen eine phänomenale narzisstische Rationalisierungsleistung zur Überbrückung der melancholischen Spannung zwischen Ohnmacht und Allmacht sehen. Entscheidend aber ist: Auf der Voraussetzung, dass Natur und Geist nicht ihrem Wesen nach auseinanderklaffen, sondern dass ihre tiefe Einheit an dem einzelnen Werk nur eine besonders überzeugende Deutlichkeit gewinne – darauf steht die Existenz jedes Künstlers, der diese Bezeichnung verdient. Und insofern sind beide, der Magister aus Königsberg und der aus der Art geschlagene Lübecker Kaufmannssohn, ihrer gesamten Konstitution und Veranlagung nach zutiefst *künstlerische* Existenzen.<sup>296</sup>

---

<sup>296</sup> Zu dieser Konstitution gehört als wichtiger Komplex der Melancholikers (und, natürlich, des Hypochonders) ebenfalls das Motiv der *Krankheit* – neben Genialität, Aristokratie, Künstlertum und Glückskindschaft eine weitere Chiffre für den exponierten Daseinszustand. Die Krankheit ist ein Leitmotiv in Thomas Manns gesamtem Werk, viele seiner Helden sind krank, und interessant in diesem Zusammenhang ist, dass Thomas Mann auch Kant als kranken Mann sieht. Wir erinnern an folgende Stelle aus dem Essay *Gute Feldpost* (1914): „Der grosse Kant jedoch war ein Krüppel, der nicht einmal zum Garnisonsdienst getaugt hätte, und er war der erste Moralist des deutschen Soldatentums.“ XIII, 526.

Aber Brüder waren sie deshalb noch lange nicht. Es wird Aufgabe des nun folgenden zusammenfassenden Schlusskapitels sein, auch noch einmal die unüberbrückbaren Unterschiede zwischen diesen beiden Ikonen abendländischer Denkungsart zu erhellen.

#### **4. Schluss:**

##### **Metaphysik und Spiel**

*oder*

##### **Die Unaussprechlichkeit des Schönen**

Auf die Frage seines Sekretärs Eckermann, „welchen der neueren Philosophen er für den vorzüglichsten halte“, antwortete Goethe im April 1827: „Kant ist der vorzüglichste, ohne alle Zweifel. Er ist auch derjenige, dessen Lehre sich fortwirkend erwiesen hat und die in unsere deutsche Kultur am tiefsten eingedrungen ist. Er hat auch auf Sie gewirkt, ohne dass Sie ihn gelesen haben.“ Worauf Eckermann sich erkundigte: „Haben Euer Exzellenz je zu Kant ein persönliches Verhältnis gehabt?“ Was Goethe verneinte mit den Worten: „Kant hat nie von mir Notiz genommen, wiewohl ich aus eigener Natur einen ähnlichen Weg ging als er. Meine *Metamorphose der Pflanzen* habe ich geschrieben, ehe ich etwas von Kant wusste, und doch ist sie ganz im Sinne seiner Lehre. Die Unterscheidung des Subjekts vom Objekt, und ferner die Ansicht, dass jedes Geschöpf um seiner selbst willen existiert, und nicht etwa der Korkbaum gewachsen ist, damit wir unsere Flaschen pflöpfen können: dieses hatte Kant mit mir gemein, und ich freue mich, ihm hierin zu begegnen.“<sup>297</sup>

---

<sup>297</sup> ECKERMANN, J.P., *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Frankfurt/M. 1981, 114.

Hier irrte der Dichter vom Frauenplan, der, wie sein Nachfolger an der Alten Landstrasse in Kilchberg, nicht allzu viel von Kant gelesen hatte.<sup>298</sup> Denn Goethe spricht zwar von der Trennung zwischen Subjekt und Objekt, aber letztlich bietet sich das Goethesche Existenzbild so dar, dass die Identität von Geist und Natur, Gott und Schöpfung, Wille und Vorstellung, das pantheistische Eins in Allem, Alles in Einem als Konsequenz einer Überzeugung auftritt, nach der die tiefste Schicht der menschlichen Natur, jenes ganz Primäre und Absolute, in dem alles eigentlich Benennbare des Wesens erst wurzelt, ein Gefühl von dem elementaren und den Menschen selbst einschließenden Zusammenhang allen Seins ist – und darin begegnet sich Goethe mit Kant durchaus nicht.

Denn diese Goethische Auffassung, die eine zutiefst *künstlerische* ist, führt auf der Ebene des Subjekts dazu, dass, wie Thomas Mann es lapidar im Tagebuch formuliert, „am Ende die Sünde zum sittlichen Haushalt [gehört]“.<sup>299</sup> Die Gleichberechtigung der menschlichen Wesensseiten macht, zu einer allgemeinen Weltanschauung geformt, in Goethes Sinne die Metaphysik aller Kunst aus, eine Erhebung über den Gegensatz eudämonistischer und rationalistischer Moral, auf dem die Kantische Ethik ruht. Thomas Mann aber bewundert und imitiert die Weitherzigkeit und Großzügigkeit Goethes, die es gegenüber der Einheit der

---

<sup>298</sup> Goethe hat sich zwar von Carl Leonhard Reinhold in die Transzendentalphilosophie unterweisen lassen, erklärte allerdings gegenüber Eckermann: „Schiller pflegte mir immer das Studium der Kantschen Philosophie zu widerraten. Er sagte gewöhnlich, Kant könne mir nichts geben. Er selbst studierte ihn dagegen eifrig, und ich habe ihn auch studiert, und zwar nicht ohne Gewinn.“ ECKERMANN, *Gespräche*, 117. – Im Jahre 1829 äußert sich Goethe wie folgt: „Kant hat die *Kritik der reinen Vernunft* geschrieben, womit unendlich viel geschehen, aber der Kreis nicht abgeschlossen ist. Jetzt müsste ein Fähiger, ein Bedeutender, die Kritik der Sinne und des Menschenverstandes schreiben, und wir würden, wenn dieses gleich vortrefflich geschehen, in der deutschen Philosophie nicht viel mehr zu wünschen haben.“ Was man dem Schöpfer des *Wilhelm Meister* auch dahingehend auslegen könnte, dass er weder über die *Kritik der reinen Vernunft* noch über die anderen beiden Kritiken besonders unterrichtet gewesen sein dürfte. Vgl. ECKERMANN, *Gespräche*, 142. – Andererseits ist es charakteristischerweise Goethe, der wohl zuerst Kants spezifische Ironie in ihrer Bedeutung erkannte: „Kant beschränkt sich mit Vorsatz in einen gewissen Kreis und deutet ironisch immer darüber hinaus“ lautet ein berühmtes Diktum über den Königsberger Magister aus *Maximen und Reflexionen* (J.W. V. GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, Zürich 2001).

<sup>299</sup> Tb 21.6.54



Natur als kleinlichen Anthropomorphismus abtut, in dem zufälligen Ausschnitt des Geschehens, den wir als Moral bezeichnen, den Höhepunkt des Seins zu erblicken.

Und das ist unser Auftakt, um uns in diesem zusammenfassenden Schlusskapitel –auch im Sinne eines Resümees der festgestellten Beziehungen, Gemeinsamkeiten und Verbindungen – noch einmal den Unterschieden zu widmen, den feinen und gewaltigen Differenzen in Werk und Weltbild dieser beiden Männer: Immanuel Kant und Thomas Mann, von denen wir gesehen haben, dass sie, wenn schon nicht verbrüder, so doch immerhin verwandt sind; temperamentsmäßig verwandt als narzisstische Ironiker, für die der Gegensatz von Egoismus und Altruismus in ihrer schöpferischen Tätigkeit aufgehoben ist, geistig verwandt als unabhängige, in sich selbst zentrierte, anti-doktrinäre Denker und Humanisten oder, wie Thomas Mann es nennen würde, „prononcierte Existenzen“, und stilistisch verwandt als detailverliebte bzw. -besessene Spieler und Meister der Akribie und Intuition. Die damit verbundene Leichtigkeit zeigt sich bei Kant besonders auf seinem eigentlichen Feld: dem Feld der transzendentalen Freiheit und formalistischen Ethik, seiner Moralphilosophie. Es ist inzwischen keine Minderheitsmeinung mehr, dass die Ethik, die Kausalität aus Freiheit und die Möglichkeit von Sittlichkeit, das ist, was Kant am meisten interessiert und, mehr noch, dass die gesamte *Kritik der reinen Vernunft*, ein revolutionärer Meilenstein in der Geschichte der Erkenntnistheorie, nur zu einem einzigen Zweck geschrieben wurde: der Entfaltung der Moralphilosophie, des Gesetzes, das die praktische Vernunft sich selbst gibt, als ihr Wesen und ihre Möglichkeit, in Autonomie zu wirken.

Kants Sprache wird, wenn es um die Willensfreiheit geht und um die Tatsache, dass es für den Menschen neben der Naturkausalität noch etwas anderes gibt, nämlich ein Sollen, das

in Imperativen seinen Ausdruck findet, lebendiger, heller, anschaulicher. Die gilt für die *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788, und es gilt in noch stärkerem Masse für die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Vor allem wird die Sprache: leidenschaftlicher. Leidenschaft zeigt sich sowohl wenn Kant schreibt: „*Pflicht!* du erhabener großer Name“<sup>300</sup> als auch wenn er auf dem Weg zum obersten Moralprinzip das Beispiel eines Menschen entwirft, der sich aus seiner „tödlichen Unempfindlichkeit“ reißt und hilft „ohne alle Neigung“, allein aus Pflicht.<sup>301</sup> Auch die Leidenschaft in der *Ablehnung*, in Kants Prosa seit jeher ein kennzeichnender Zug, fällt auf dem Felde der Moralphilosophie besonders passioniert aus, wenn Kant etwa die Absage an die Erfahrung, die, nach der Neigung, der zweite große Feind jeder Sittlichkeit ist, verbindet mit einer Attacke gegen die sogenannte populäre Philosophie seiner Tage, die nichts anderes ist als die Legion von Selbsthilfebüchern und Motivationsseminaren für den modernen flexiblen Menschen unserer Zeit. Der Fehler ist immer noch derselbe: Erfahrungen sind ungeeignet, ein oberstes Prinzip der Sittlichkeit zu finden, weil man zwar die Pflichtgemäßheit einer Handlung am Ereignislauf ablesen kann, niemals aber die sittliche Einstellung aus Pflicht. Das einzige, was die Erfahrung als Sittlichkeitsanzeiger attraktiv macht, ist: Sie verbindet Moral mit Popularität. Und deshalb ist Kant bis heute aktuell, wenn er die Populärphilosophie wie folgt charakterisiert: „ ... einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien ..., daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist“.<sup>302</sup>

---

<sup>300</sup> KpV, AA05:154.

<sup>301</sup> GMS, AA04:398.

<sup>302</sup> GMS, AA04:409.

Wir haben im Laufe dieser Arbeit gesehen, dass verschiedene Spuren von Immanuel Kant zu Thomas Mann führen. Der Weg von Lübeck nach Königsberg läuft, quasi, in Zick-Zack-Linien, durch einen labyrinthischen literarisch-philosophischen Parcours, über Rousseaus „Sozial-Philanthropie“<sup>303</sup>, Schopenhauers Willensmetaphysik und den Schillerschen Begriff der Erhabenheit, um nur einige der vergangenen Stationen zu nennen. Und wir haben gesehen, dass, gewissermaßen als Leitmotiv, über sämtlichen Parallelen, Annäherungen, Umwegen, Winkelzügen, Abgrenzungen und Abwegigkeiten stehen könnte: Thomas Mann ist Kantianer – ohne eine Ahnung davon zu haben.

Ja, Thomas Mann ist Kantianer – in vielen Belangen, zum Beispiel in seiner kritischen Grundhaltung gegenüber jeder Form von Ideologie, in seiner Überzeugung von der zurechenbaren Verantwortung des Einzelnen und im Glauben an dessen Pflicht, dessen Lebenspflicht, und bestünde die nur darin, sich äußerlich gut anzuziehen, zum Teufel, und sich zu benehmen wie ein anständiger Mensch, weil man als Künstler bekanntlich innerlich immer Abenteurer genug ist, wie Tonio Kröger feststellt (und diese Forderung Krögers ist, wenn man so will, die Thomas Mannsche Variante des kategorischen Imperativs).<sup>304</sup>

Doch Thomas Mann ist auch meilenweit von Kant entfernt. Von Heinrich Heine stammt der Ausspruch: „Der schönen Literatur und den schönen Künsten wurde die [...] Kantsche Philosophie wegen ihrer abstrakten Trockenheit sehr schädlich. Zum Glück mischte sie sich nicht in die Kochkunst“.<sup>305</sup> Die obligate Trockenheit und scholastische Pünktlichkeit, die

---

<sup>303</sup> Vgl. Kapitel 2.8.

<sup>304</sup> Der Ausspruch Tonio Krögers: „Man ist als Künstler innerlich immer Abenteurer genug. Äußerlich soll man sich gut anziehen, zum Teufel, und sich benehmen wie ein anständiger Mensch.“ stammt aus dem großen Gespräch mit Lisaweta Iwanowna, das eigentlich eher ein großer Monolog ist, im vierten Kapitel der Novelle. Vgl. *Erzählungen*, VIII, 294f.

<sup>305</sup> Zitat in D. THOMÄ: *Lebenskunst und Lebenslust*, München 1996, 61.

der Kantischen Schreib- und Denkungsart bei der Weitläufigkeit des Werks unvermeidlicherweise anhaftet, das trotz aller Ironie und Metaphorik geradezu lateinische Deutsch und die quasi Ciceronischen Perioden mit all ihrer gelegentlich schnöden Genauigkeit, der Reichtum an Konditionen, Einschränkungen, Klammern und Vorbedingtheiten – all das prägt jenen Stil, der bis heute gelegentlich als leerer Formalismus bezeichnet wird, und auch *das* ist ein Teil von Kant.<sup>306</sup>

Der Kantische Stil ist trotz Leidenschaft und gelegentlicher Arabesken ein *ernster*, und hier zeigt sich, bei aller Verwandtschaft in Ton und Gestus, ein fundamental verschiedenes Sprachprogramm und Ausdrucksziel bei Immanuel Kant und Thomas Mann, quasi, wenn man so will, eine andersartige Semiotik, ein Unterschied, der darin begründet ist, dass die Sprache wie auch die schreibende Tätigkeit für beide eine unterschiedliche Funktion hatte. Nicht selten ist die These aufgestellt worden, Kant verstehe Sprache in einer für seine Zeit bahnbrechend fortschrittlichen Manier quasi als „semantisches Apriori“, ein Apriori, das Denken wie Dichten immer schon vorausgehe in einer transzendentalen Korrelation von Vernunft und sprachlichem System, wodurch Denken und Sprechen, Denken und Schreiben

---

<sup>306</sup> Ein Teil, der Kant viel Spott und Häme eingetragen hat und der ihn zu einer nicht weniger polarisierenden Figur gemacht hat als Schiller. Man denke nur an die zahlreichen, häufig ironischen Bemerkungen Friedrich Schlegels zu Kants Stil. Solche bis zum heutigen Tage andauernde Kritik verkennt übrigens den schon vor Jahrzehnten von BUCHDAHL gelieferten Hinweis, dass die Kantische Philosophie weniger systematisch ist als sie auf den ersten Blick aussehen mag; dass sie viel mehr Ausprobierendes und Herumsuchendes an sich hat als meist angenommen wird. Vgl. BUCHDAHL, G., *Metaphysics and the Philosophy of Science. The Classical Origins. Descartes to Kant*, Oxford, 1969. – Hingegen ginge man wohl tatsächlich etwas zu weit, wenn man, wie Walter BENJAMIN, nicht nur Kants ironisches Verhältnis zum Definieren wie zum Ideal der Klarheit überhaupt feststellt (worüber sich noch streiten ließe), sondern darüber hinaus auch gleich die totale Ironie dessen, was man als Gesamtergebnis der ersten Kritik zu bezeichnen pflegt. Vgl. BENJAMIN, W., *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. I/1: *Abhandlungen*, Frankfurt am Main 1991, 175.

in einen systematischen Zusammenhang gebracht würden und ihnen als Vernunfttätigkeiten eine erkenntniskonstituierende Funktion zukomme.<sup>307</sup>

Das geht ein bisschen weit. Die schlichte Wahrheit ist wohl eher, dass Kant Sprache als Instrument nicht weiter hinterfragt hat. Sie ist für ihn nicht, wie für Thomas Mann, Medium der Psychohygiene und Werkzeug der Distanzierung, Material und Erlösung. Bekannt ist der Vorwurf der „Sprachvergessenheit“, den der Königsberger Publizist und Schriftsteller Johann Georg Hamann im Zuge seiner intensiven Auseinandersetzung mit der *Kritik der reinen Vernunft* gegen deren Verfasser erhoben hat. In seiner *Metakritik über den Purismus der Vernunft* von 1784 entwickelt Hamann gegen Kant seine These, das gesamte Vermögen zu denken beruhe auf Sprache und nimmt damit entscheidende Topoi der analytischen Sprachphilosophie vorweg.<sup>308</sup> Hamann stand in Kontakt mit Herder, dem er seine Kantkritik zukommen ließ, denn auch Herder führte eine Debatte mit Kant, die nicht zuletzt eine Sprachdebatte war, seitdem Kant in seiner Rezension von Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* in der Jenaer „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ in Januar 1785 neben materiellen Aspekten an Herders Sprachduktus einen Hang zur Leidenschaft und „Poetelei“ bemängelte.<sup>309</sup>

Insofern war Kant sich also der Sprache als Arbeitsmittel insofern bewusst, als dass er den Maßstab philosophischer Strenge und Stringenz auch hier anlegte. Poetelei jedenfalls findet man bei ihm nicht. Kant, der einen Ruf der Universität Königsberg auf einen Lehrstuhl für Dichtkunst 1762 abgelehnt hat, hat nicht sehr viele Spuren in Büchmanns *Geflügelten*

---

<sup>307</sup> Vgl. KrV, AA04:A469 / AA03:B497. Kritik besteht in der Folge sozusagen in der Unterscheidung von Wahrheit und Dichtung.

<sup>308</sup> HAMANN, J.G.: *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, o.O. 1784.

<sup>309</sup> *Recensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, AA08:43-66.

Worten hinterlassen.<sup>310</sup> Dieser Umstand ist weitaus weniger überraschend als die Tatsache, dass Kant auch literarisch nicht viel inspiriert zu haben scheint. Eine systematische Arbeit über die Reflexionen des kategorischen Imperativs in der Weltliteratur wäre sehr erwünscht, steht aber aus – und zwar wohl nicht zuletzt deshalb, weil es nicht allzu viel zu erfassen geben dürfte. Der kategorische Imperativ als Handlungsrichtlinie ist, obschon inhärent konfliktträchtig, offenbar literarisch nicht besonders interessant – und das mag genau an seinem „leeren Formalismus“ liegen.

Denn auch und gerade moralische Konflikte müssen, sollen sie literarisch verwertbar und interessant sein, dem Rezipienten Möglichkeit zur Identifikation bieten – und ihn zugleich unterhalten (was oft, aber nicht immer, dasselbe ist). Die menschliche Motivation, das Gute zu tun und das Böse zu lassen, speist sich allerdings regelmäßig und nicht zuletzt aus vor-moralischen und vorkulturellen Relationen und Antrieben, Antrieben a priori, wenn man so will, zum Beispiel einem mehr oder weniger scharf umrissenen Konzept von Fairness bzw. Reziprozität. Das Gute ist, spieltheoretisch formuliert, ein Produkt sozialer Austauschprozesse.<sup>311</sup> Der Reziprozitätsgedanke jedoch spielt für Kant bzw. für den kategorischen Imperativ höchstens eine mittelbare Rolle. Denn im kategorischen Imperativ werden keine Handlungen oder Handlungsfolgen verallgemeinert, sondern: Maximen, also subjektive

---

<sup>310</sup> In der Büchmann-Ausgabe von 1957 beispielsweise findet sich zu Kant ein einziger Eintrag – der Kategorische Imperativ (der umgangssprachlich freilich oft höchstens annähernd im Kantischen Sinne verstanden wird). Vgl. BÜCHMANN, G.: *Geflügelte Worte*, hg. v. H.M. ELSTER, Stuttgart 1956, 116. Interessanterweise sind von Thomas Mann übrigens ebenfalls nur wenig geflügelte Worte im Umlauf; Büchmann verzeichnet neben „Herr und Hund“ noch das bekannte Zitat aus dem Zauberberg: „Man soll um der Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken.“ Geflügelte Worte, die sich Goethe verdanken, füllen dagegen im Büchmann über 30 Seiten.

<sup>311</sup> Aus der Fülle der Arbeiten zur Altruismus- und Reziprozitätsforschung, die u.a. die sogenannte Psychologische Wende in den Wirtschaftswissenschaften begründet haben, seien hier genannt: KAPPELHOFF, P., *Soziale Tauschsysteme*, München 1993; FEHR, E. und S. GÄCHTER, Fairness and Retaliation: A Theory of Reciprocity, *Journal of Economic Perspectives* 14: 159-181 (2000); HOMANS, G.C., Social Behavior as Exchange, *American Journal of Sociology* 65: 597-606 (1958); BLAU, P., *Exchange and Power in Social Life*, New York 1964, S. 88-114; HARSANYI, J.C., Measurement of Social Power, Opportunity Costs, and the Theory of Two-Person Bargaining Games, *Behavioral Science* 7: 67-80 (1962).

Handlungsprinzipien, hinsichtlich derer zu fragen ist: Können sie wie ein Naturgesetz als verallgemeinert gedacht werden? Und das Problem für den Dichter ist hier: Das Gedankenexperiment, die reine Moral, wie sie der kategorische Imperativ repräsentiert, ist eo ipso – ziemlich langweilig. Und so haben auch die Thomas Mannschen Helden, von Tobias Mindernickel über Detlev Spinell bis hin zu Adrian Leverkühn mit dem kategorischen Imperativ nicht viel am Hut – oder höchstens insofern als dass ihr Schöpfer, wie wir in Kapitel I gesehen haben, „Tugend und Sittlichkeit“ als „Sache des Lebens“ sieht, als dessen „kategorische[n] Imperativ, [den] Lebensbefehl – während aller Ästhetizismus pessimistisch-orgiastischer Natur, d.h. des Todes ist“.<sup>312</sup> Zwischen diesen Polen schwanken und kämpfen die Protagonisten Thomas Manns, und er selbst, der Dichter, versteht sich recht eigentlich als der (ironische!) Mittler zwischen diesen beiden Welten, den Welten des Todes und des Lebens.

Denn Thomas Mann selbst pendelt zwischen diesen Sphären, auch er kämpft und ringt zwischen diesen beiden Welten, die so unvereinbar sind wie die Insel der Erscheinungen, die Welt des Phaenomenon, und der Ozean des Unverfügbaren, des Noumenon, aus Kants schönem Bild in der *Kritik der reinen Vernunft*. Allein scheint der Kampf bei Kant: ausbleiben. Fast möchte man sagen: Er versagt ihn sich. „Alle Aufgaben auflösen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverschämte Großsprecherei und ein ausschweifender Eigendünkel sein“, stellt er stattdessen fest<sup>313</sup> und gibt gleichzeitig der Vernunft Bescheid, „dass sie vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinaus zu kommen“.<sup>314</sup> Der kleine Mann aus Königsberg

---

<sup>312</sup> X, 199. (Vgl. Kapitel I, Fußnote 31.)

<sup>313</sup> KrV, AA03:B504.

<sup>314</sup> KrV, AA03:B319.

scheint sich ohne Dramatik und innere Zerrissenheit damit zu begnügen, die dialektischen Widersprüche in der transzendentalen Dialektik aufzuschließen und nachfolgend, in seiner Moralphilosophie, Gott quasi durch den kategorischen Imperativ zu ersetzen. Schon vorher aber hat er konstatiert: „Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch *fehlerfreies Ideal*, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann“.<sup>315</sup> Und was hat der kleine Mann aus Königsberg, den man den Alles-Zermalmer genannt hat, damit im Grunde getan? Er hat die Metaphysik gerettet.

Thomas Manns Gebrauchspolytheismus steht dieser nüchternen Kargheit natürlich in krassem Kontrast gegenüber, und auch seine Haltung zur Sprache als Medium des Erfassens von Wirklichkeit lässt sich wohl am besten in Anlehnung an die Philosophie der Kunst wiedergeben, die in seinem Goethe-Roman *Lotte in Weimar* (1939) aufgeschlagen wird: Kälte und Indifferenz zeichnen die Grundhaltung des Künstlers dem Leben gegenüber aus, so dass die künstlerische Anteilnahme nur in der Form allumfassender Ironie möglich wird – wie für Goethe in *Lotte*.<sup>316</sup> Nur die Parodie alles Wirklichen ist für diese Position die adäquate Kategorie des Begreifens.

In seinem Großessay *Goethe und Tolstoi* (1925) drückt Thomas Mann diesen Gegensatz in der sprachlichen Erschließung der Welt, der zugleich der Gegensatz zwischen ihm und Immanuel Kant ist, ein wenig anders aus: Er fasst ihn in die Antithese von *Plastik und Kritik*: Plastik ist dabei die objektive, naturverbundene und schöpferische Anschauung, wie

---

<sup>315</sup> KrV, AA03:B426.

<sup>316</sup> Hier zeigt sich eine universale Dialektik, welche die romantische Philosophie im Sinne Schellings veranlasste, in der Komödie die höchste Kunstform zu sehen.



Goethe und Tolstoi sie vertreten, Kritik dagegen sei die moralistisch-analytische Haltung zum Leben und zur Natur, für Thomas Mann repräsentiert durch Schiller und Dostojewski. Thomas Mann konfrontiert in *Goethe und Tolstoi* die Titelfiguren als göttlich, heidnisch, naturhaft, „Adel von Gnaden der Natur“ antithetisch mit Schiller und Dostojewski als „heilig, krank, Adel von Gnaden des Geistes“. Dieser Antithese entspricht in der Goetheschen Weltansicht die Gegenüberstellung des Naiven, Objektiven, Gesunden, Klassischen mit dem Sentimentalischen, Subjektiven, Pathologischen, Romantischen. Kritik ist Geist, während die plastische Gesinnung Sache der Natur- und Gotteskinder ist.<sup>317</sup> Es ist nicht schwer zu erraten, welchem Lager Thomas Mann den notorischen Junggesellen aus Königsberg zuordnen würde – und welchem er selbst nahesteht. Beziehungsweise nahe stehen möchte, denn natürlich ist Thomas Mann von seiner Biographie und Anlage her viel zu stigmatisiert und reflexiv, um ein Natur- und Gotteskind zu sein, er ist zwar ein Glückskind, eine „prononcierte Existenz“, aber, wie gesagt, ein problematisches, und betrachtet die Welt der Natur- und Gotteskinder mit jener bewundernden Sehnsucht Tonio Krögers, der etwas schwermütiger Neid beigemischt ist und vielleicht ein ganz klein wenig Verachtung.

Die plastische Gesinnung interessiert sich nicht besonders für Teleologie: Die Zweckfremdheit und Selbstgenügsamkeit der Kunst- wie übrigens auch der Naturschöpfung ist Goethen oberste Maxime, und diese pantheistisch-spinozistische Anschauung setzt das ästhetisch-plastische Prinzip in deutlichen, grundsätzlichen Gegensatz zum moralisch-kritischen. Jener fundamentale und unversöhnliche Wertunterschied zwischen der sinnlichen und der vernünftigen Seite unseres Wesens hingegen, auf dem die gesamte Kantische Ethik

---

<sup>317</sup>Vgl. *Goethe und Tolstoi*, IX, 58-173, 73.

ruht, muss Plastikern wie Goethe ein Horror sein – wie Goethe überhaupt auch dem christlichen Dualismus von Fleisch und Geist eher fremd gegenübersteht. Dem Protestanten Thomas Mann wiederum ist besagter Dualismus durchaus nicht fremd, im Gegenteil, er verdankt der durch diesen inspirierten Spannung einen erheblichen Teil seiner künstlerischen Inspiration – und einen erheblichen Teil seiner Qual.

Und obschon Thomas Mann weiß, dass Goethe bei weitem nicht das Urbild eines körperlich und geistig im ersten und letzten Sinne gesunden und ganzheitlichen Menschen gewesen ist, als das er schon zu Lebzeiten stilisiert wurde, bewundert er das Bild des Titans. Obschon Thomas Mann weiß, dass Goethe keine backenrote Bauerngesundheit besaß, sondern vielmehr, wenn schon nicht Syphilitiker und Tuberkulosepatient und von jedem Barometerwechsel abhängig, so doch jedenfalls keineswegs die robuste Natur war, als die ihn viele ansahen, sieht er in ihm: das Leben.<sup>318</sup> Und wiewohl Thomas Mann weiß – und in seinen eigenen Figuren oft ein Exempel dafür statuiert –, dass psychische und physische Robustheit überhaupt nicht das Gefäß zu sein pflegt, in dem Ingenien wie die Goethes (oder die Thomas Manns) enthalten sind, sondern der höchsten künstlerischen Produktivität vielmehr höchste Empfänglichkeit zugrundeliegt, höchste Empfänglichkeit aber wiederum ohne höchste Empfindlichkeit nicht denkbar ist – obschon also Thomas Mann dies alles sehr genau weiß, bewundert er Goethe und spricht, wie wir gesehen haben, mehr als einmal spöttisch und abfällig über den „Asketen“ und „Krüppel“ Kant,<sup>319</sup> den großen Kritiker, der kein Alleszermalmer ist, wie Mendelssohn befand, sondern ein Alleszerleger, der sich gegen die Einsicht und Einheit des Lebens selbst wehrt, indem er sie analysiert.

---

<sup>318</sup> Goethes mentaler und somatischer Zustand war bereits zu seinen Lebzeiten Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit. Für eine gute Übersicht über den Stand der pathographischen Forschung vgl. HEILEMANN, H.: *Patient Goethe*, Marburg 1999.

<sup>319</sup> Der nur 1,57 m große Kant litt wie Georg Christoph Lichtenberg, wenn auch nicht so stark wie er, an einer Kyphoskoliose, also Wirbelsäulenverkrümmung, die Atemnot und Herzbeklemmung mit sich brachte.

Die eigentliche Großartigkeit des Kantischen Moralismus, die uns immer wieder über seine Verengung und Vereinseitigung der Wertsphären tröstet, hat Goethe freilich niemals erfasst – genauso wenig wie Thomas Mann. Weil beide Dichter nicht in die Tiefe der Kantischen Lehre drangen, in der das sittliche *Sollen* sich als die äußerste und unbedingte *Freiheit* des Ich offenbarte. Denn die Kantische Lösung des Dualismus von Subjekt und Objekt, Natur und Geist, Körper und Seele wird ja, wie wir gesehen haben, mit allen Fremdheiten ihrer Inhalte, durch die Tatsache bestimmt, dass wir sie *wissen*; alle Inhalte des Daseins werden in einer Form, die der verstandesmäßigen Begreifbarkeit, zusammengefasst.<sup>320</sup> Das heißt der Kantische Weg besteht in einer großartig ausholenden theoretischen Geste darin, in dem Bewusstseinszusammenhang, der die empirische Welt trägt, die Versöhnung ihrer Diskrepanzen zu suchen.

Nach einer ganz anderen Norm, nämlich dem Gegensatz von Kunst und Leben, sortiert Thomas Mann die Elemente. Allerdings fehlt ihm nicht nur die Systematik, sondern die ganze Absicht der Philosophie als Wissenschaft; seine vermeintlich philosophischen Äußerungen sind unmittelbare Äußerungen seines Weltgefühls, wenn er etwa mit Blick auf das Phänomen des Krieges, zu dem Kant, wie wir gesehen haben, eine analytisch-ambivalente Einstellung einnimmt, 1914 in seinem Essay *Gedanken im Kriege* feststellt: „Der deutschen Seele eignet etwas Tiefstes und Irrationales, was sie dem Gefühl und Urteil anderer, flacherer Völker störend, beunruhigend, fremd, ja widerwärtig und wild erscheinen lässt. Es ist ihr ‚Militarismus‘, ihr sittlicher Konservatismus, ihre soldatische Moralität – ein Element

---

<sup>320</sup> Vgl. dazu insb. Kap. 2.5.

des Dämonischen und Heroischen, das sich sträubt, den zivilen Geist als letztes und menschenwürdigstes Ideal anzuerkennen.“<sup>321</sup>

Das ist Narration als Theorieersatz, und das ist die Ausdrucksform Thomas Manns. Der entscheidende und ihn von Kant absolut scheidende Grundzug seiner Weltanschauung ist der, dass Thomas Mann zwar nicht wie Goethe von der Einheit des subjektiven und des objektiven Prinzips, der Natur und des Geistes überzeugt ist, dass er aber – im Gegensatz zu Kant – die Dichotomie seiner Welt innerhalb ihrer Erscheinungen selbst sucht. Die Natur selbst, die Welt, wie sie uns anschaulich vor Augen steht, ist für Thomas Mann das unmittelbare Produkt und Zeugnis geistiger Mächte, formender Ideen, jenes antithetischen Prinzips, das uns bereits im Einführungskapitel dieser Arbeit begegnet ist, eines Prinzips, das zwischen Metaphysik und Wirklichkeit unterscheidet, zwischen Freiheit und Sittlichkeit, zwischen Eros und Ethos.

Das heißt: Kant ist der Subjektivist, der die Welt in das menschliche Bewusstsein hineinlegt und von dessen Formen gestalten lässt, während Thomas Mann, hier ganz in der Nachfolge Goethes, nur die selbstgenügsame Objektivität des Daseins anerkennt, innerhalb dessen auch das Subjekt und sein Leben ein Pulsschlag des All-Lebens der Natur sind, eine Laune

---

<sup>321</sup> Vgl. *Gedanken im Kriege*, XIII, 527-545, 529. – Thomas Mann kommt hier zu dem Schluss, dass der Erste Weltkrieg „im Grunde ein konservatives Einschreiten Deutschlands zur Rettung des Staates überhaupt bedeute: wie in einem früheren Europa Kant, indem er seine furchteinflößende Gelehrtenfrage nach der ‚Möglichkeit synthetischer Urteile a priori‘ in militärischem Kommandoton bejahte, eingeschritten sei gegen die völlige Zersetzung des Menschengeistes, an welcher die Aufklärung arbeitete“. – Zu Kants Einschätzung des Krieges als Katalysator des historischen Fortschritts vgl. Kap. 3.3. – Über diesen Fortschritt schreibt Thomas Mann übrigens im selben Stil, der die Antithese von Philosophie und Politik betont, die eine *deutsche* Antithese ist: „Der Fortschritt hat alles für sich. Nur scheinbar ist er die Opposition. Der erhaltende Gegenwille ist es, der in Wahrheit immer und überall die Opposition bildet, der sich in der Verteidigung befindet, und zwar in einer, wie er genau weiß, aussichtslosen Verteidigung.“ (*Der Taugenichts* in *Von der Tugend*, XII, 375-427, 400.) Und in den Notizen zu *Goethe und Tolstoi* lesen wir: „Goethe war dem Gedanken wenig zugänglich, dass die Geschichte die Entwicklung der Idee in den Massen darstelle. Er sah (Gegensatz zu Tolstoi) jeden Fortschritt an die Bemühungen, Arbeiten Einzelner, hervorragender Menschen gebunden, während der große Haufen ziel- und zwecklos sich aneinander reibe.“ *Reden und Aufsätze*, IX, 58-173, 115.

des Welt-Willens, nach dem die Kunst vom Leben auf ewig getrennt ist. Mit anderen Worten: Immanuel Kant und Thomas Mann unterscheiden sich vom letzten Motiv her, aus dem ihre Anschauungsweise quillt und das bei Kant ein wissenschaftliches, bei Mann ein künstlerisches ist.

Und deshalb unterscheiden sich die beiden Ironiker und Humanisten auch sprachlich, und das heißt vor allem: in ihrer Bewertung von Sprache als Instrument zur Erfassung und Darstellung der Welt. Für Thomas Mann wird die Grenze, bis zu der die sprachliche Analyse gehen darf, durch ein dezidiertes Kriterium gegeben: sie ist ihm von dem Punkt an unzulässig, wo sie die *Schönheit* der Dinge zerstört. Schönheit, so könnte man in Goethes Sinne sagen, ist die Form, in der Stoff und Idee, oder Materie und Geist, sich gegenseitig innewohnen; die Form, in der ein geistiger Urgrund der Welt, des All-Lebens, materiell in Erscheinung tritt. Schönheit nimmt im Werk von Thomas Mann einen zentralen Stellenwert ein. Dass Schönheit da ist, dass wir sie empfinden, dass wir sie selbst bilden und ersehen können, ist die Gewähr dafür, dass jene geistigen Mächte am Werke sind, die die Welt-elemente zueinander in Kontrast setzen. Doch weil Schönheit die Verkörperung ideellen Gehalts im realen Sein ist, bedeutet sie die Auflösung des Gegensatzes zwischen dem geistigen und dem natürlichen, dem subjektiven und dem objektiven Prinzip des Seins, die, wenn auch trügerische Annäherung jener beiden Sphären der Kunst und des Lebens, beziehungsweise, wie Thomas Mann es in der Studie *Die Hungernden* ausdrückt, des Lebens und der „Welt der Erstarrung, der Öde, des Eises, des Geistes und der Kunst“, eine Annäherung zwischen den „abgeschiedenen Träumer[n] und Enterbten des Lebens, die wir in einem künstlichen und eisigen Abseits und Außerhalb unsere grüblerischen Tage verbringen [...], die wir einen kalten Hauch unbesiegbarer Befremdung um uns verbreiten, sobald

wir unsere mit dem Mal der Erkenntnis und der Mutlosigkeit gezeichneten Stirnen unter lebendigen Wesen sehen lassen“ und dem „warme[n], holde[n], törichte[n] Leben, wie es als ewiger Gegensatz dem Geist gegenübersteht.“<sup>322</sup>

Weil in der Schönheit ein geistiger Urgrund der Welt materiell in Erscheinung tritt, ist etwa für den Pantheisten Goethe die Schönheit das Kriterium für die Richtigkeit der Erkenntnis schlechthin. Das bedeutet: Mit der zu weit getriebenen Zergliederung, die den ästhetischen Genuss zerstört, entschwindet nicht etwa eine Illusion, sondern das reale Bild des Gegenstandes – also die Wahrheit. Auf der gleichen Linie, in Goethes Spuren, bewegt sich Thomas Mann, wie wir schon in der Einführung zu dieser Arbeit erkennen konnten, wo wir ihn mit den Worten zitierten: „Wo der Begriff der Schönheit obwaltet, da büsst der Lebensbefehl [also: der Kategorische Imperativ] seine Unbedingtheit ein.“<sup>323</sup>

Das Schöne ist für den Dichter zwar benenn- und beschreibbar, aber gleichzeitig sakrosankt, jedenfalls für den, der sich als Künstler versteht, also die Welt ästhetisch genießt und jede Wirklichkeit zugleich in ihrem Schönheitswert erfasst – gegebenenfalls ironisch. Deshalb führt Thomas Mann in seinem *Schopenhauer*-Essay gegen die Kantische Bestimmung des Schönen in der *Kritik der Urteilskraft*, die er als interesseloses Wohlgefallen (miss-) versteht, den „im psychologischen Raffinement soviel fortgeschrittenere[n] Nietzsche“ ins Feld, welcher sich „nicht zu Unrecht lustig machte“ über eine derart abstrakte Fassung des Schönheitsbegriffs.<sup>324</sup> Kant aber war der Auffassung, dass das Absolute hinter der Natur

---

<sup>322</sup> *Die Hungernden*, VIII, 253-67, 266f.

<sup>323</sup> *Über die Ehe*, X, 196 (Vgl. Kapitel 1, Fußnote 31.)

<sup>324</sup> Vgl. dazu Nietzsches Schrift *Was bedeuten asketische Ideale?* (NIETZSCHE: *Jenseits von Gut und Böse – Zur Genealogie der Moral*, München 1999, 845) sowie Kapitel 3.1. – In *Jenseits von Gut und Böse* spricht Nietzsche mit Blick auf Kant außerdem von „plumpe[r] Pedanterie und Kleinstädtere[i]“. Überliefert sind weiterhin die Nietzsches Apostrophierungen von Kant als „Begriffsmaschine“ sowie schlechterdings als das

eine bloße Idee ist, die niemals angeschaut, also auch nicht erkannt werden kann. Dagegen steht bei Thomas Mann in der Nachfolge Goethes das unmittelbare künstlerische Mitfühlen mit dem Wesen der Natur; das Lebensprinzip der Natur ist zugleich auch das der menschlichen Seele, hervorgehend aus der Einheit des Seins, so dass der Mensch in seinem eigenen Herzens das ganze Geheimnis des Seins und vielleicht auch seine Lösung zu finden vermag.

Kant hat zur Sprache, zum Begriff, trotz aller schillernden Metaphorik und Ausflügen in die Parodie und Ironie, nicht das Verhältnis eines Schriftstellers. Ein dialogisch-dialektisches Verfahren, das Kants Denkgeschichte exemplarisch für die dialogische Selbstaufklärung der Vernunft mache, erkennen GERHARDT/KAULBACH in Kants Schreiben.<sup>325</sup> Das soll heißen: Für Kant ist Sprache als Instrument des Geistes und der Vernunft dort, wo auf die Vernunft selbst reflektiert wird, wesentlicher Teil der Methode. Denn Kant ist sich des Repräsentationsproblems sehr wohl bewusst, d.h. der Unmöglichkeit, sprachlich-diskursiv Realität unmittelbar zu fassen, und dieser Aporie der Darstellung entspringt seine quasi mathematische Sprache, die mit ihren Definitionen, Gleichungen und Bestimmungen die Kluft zwischen Ideen und Erscheinungswelt, den Chorismos von Noumenon und Phänomenon, gewissermaßen doppelt zu überbrücken versucht: einmal durch Erfassung und Inventarisierung sowohl der veränderlich-sichtbaren wie der unveränderlich-ideellen Welt, dann durch Festschreibung der Gesetze, der die jeweiligen Sphären zu gehorchen haben: den physischen Naturgesetzen für den mundus sensibilis, dem moralischen Gesetze „in seiner unverletzlichen Majestät“ für den mundus intelligibilis.<sup>326</sup> In dieser Funktion von Spra-

---

„grösste Unglück der neueren Philosophie“. Aber was hat Nietzsche nicht als Unglück gebrandmarkt? Im Grunde ist Nietzsche, nicht Kant, der Alleszermalmer.

<sup>325</sup> Vgl. dazu GERHARD, V. und FRIEDRICH KAULBACH, *Kant*, Darmstadt 1979.

<sup>326</sup> V. e. vorn. Ton, AA08:395.

che als Medium sowohl der Vermittlung wie auch als Medium der Darstellung des Transzendenten spiegelt sich einmal mehr die epochale Tat und Wirkung Kants: den Subjektivismus, die Souveränität des Ich und seine Unzurückführbarkeit auf das Materielle zu ihrem Gipfel zu heben, ohne dabei die Festigkeit und Bedeutsamkeit der objektiven Welt im geringsten preiszugeben. Das ist die Versöhnung von Empirismus und Rationalismus: indem die vorstellende Tätigkeit des Ich die Welt bildet, sind die Gesetze unseres geistigen Tuns die Gesetze der Dinge selbst.

Im Gegensatz zur akademischen Philosophie Immanuel Kants könnte man dagegen mit Blick auf die aristokratisch-dichotome Weltanschauung Thomas Manns in Anlehnung an eine Begriffsprägung von BENSE von *Literaturmetaphysik* sprechen.<sup>327</sup> Der eigene Sinn der Literaturmetaphysik entspricht der spezifischen Haltung des Künstlerphilosophen zur Welt, die er als Spiel erlebt und zum Spiele gestaltet. Spiel besitzt hier das ganze Gewicht des Schillerschen Spielbegriffs, wo der Spieltrieb als die höchste Form menschlicher Haltungen betrachtet wird. Da der Dichter keine Lehrbücher schreibt; da er überhaupt kein System entwickelt, prägt sich seine Philosophie eher in Form von Leitmotiven aus, die in Variationen wiederkehren. Für Thomas Mann haben wir die wichtigsten Leitmotive im Laufe der vorangegangenen Kapitel herausgearbeitet: das ambivalente Außenseitertum des Künstlers, der gleichzeitig erwählt und stigmatisiert ist, die Kluft zwischen Kunst und Leben und die vermittelnde Aufgabe des Künstlers, seine hermetisch-zauberhafte Rolle als Korrespondent zwischen oberer und unterer Welt, zwischen Idee und Erscheinung, Geist und Sinnlichkeit. Und da das Mittlertum der Kunst für Thomas Mann die Quelle der Ironie ist, bedeutet dies, dass Ironie, also Subjektivität, und Objektivität, also Bezug zur Wirklichkeit, zusammenge-

---

<sup>327</sup> Vgl. dazu BENSE, M.: *Literaturmetaphysik. Der Schriftsteller in der technischen Welt*, Stuttgart 1950.



hören und eines sind, für Thomas Mann mit seiner Vorliebe für den Mythos verkörpert in den ambivalenten Gestalten des Götterboten Hermes und des Musenherrn Apoll, gleichzeitig Todesgott und Gott der Ordnung, eine Dichotomie, die emblematisch durch die Insignien des Apolls, Bogen und Leier, zum Ausdruck kommt, Symbole, die zusammen mit den Initialen „TM“ lange Zeit Thomas Manns Buchdeckel zierten und zeitlebens ein privates Signet für ihn waren.<sup>328</sup> Für den Literaturmetaphysiker Thomas Mann ist die heroische Ironie, das melancholische Trotzdem, das nie ohne Komik (und Tragik) ist, die philosophische Form des Ausdrucks, die zugleich das Repräsentative als Wesen der Kunst ausmacht und den im Schopenhauerschen Sinne illusionären Charakter des Lebens trifft. Und hier kommen wir zurück auf das, was wir im dritten Kapitel über Hyperreflexivität und Melancholie als erkenntnisschaffendes Prinzip sagten: Für den Literaturmetaphysiker gibt es keinen Gegensatz zwischen der inneren Anschauung und dem äußeren Objekt. Ein solcher Gegensatz ist Kennzeichen des unkünstlerischen Lebens.

Bei allen Analogien der Anschauungen also, bei aller Ähnlichkeit im zetetischen Duktus, in der ironischen Schärfe selbstreflexiver Unerbittlichkeit und in der Fixierung auf das Menschliche und seine Emanzipation begegnen uns hier in der spezifischen Ausprägung ihrer Literarizität zwei ganz verschiedene literarische Selbstportraits. Wenn man den Rhythmus der inneren Bewegung dieser beiden Geister, Immanuel Kant und Thomas Mann, nach ihrem Endziel bezeichnen darf, i.e. dem Ausdruck der Wesenskräfte und ihrer inneren Gesetze, so erkennen wir als erweitertes Prinzip, was wir bereits angelegentlich der geschichtsphilosophischen Richtung der beiden problematisch verbrüdeten Denker festgestellt haben: dass nämlich die Formel des Kantischen Wesens lautet: *Grenzsetzung*, die

---

<sup>328</sup> Vgl. Fussnote 210.

des Mannschen: *Einheit*.<sup>329</sup> Und doch treffen sich beide quasi in der höchsten Forderung ihrer Weltanschauung an die Menschen: dass sie das, was die Natur in sie gelegt hat, aufs Vollständigste und Reinste ausbilden. Das ist nichts weiter als der klassische humanistische Appell an die Fähigkeit des Einzelnen, sich in den letzten, höchsten Zusammenhang und die Harmonie der Dinge einzustellen. „Man hat das Prinzip zur Geltung zu bringen, das man darstellt“, schreibt der junge Thomas Mann bereits im Jahre 1904 in einem Essay über die heute nahezu vergessene, seinerzeit aber überaus erfolgreiche Schriftstellerin Gabriele Reuter,<sup>330</sup> und wenn jener Essay damals vor allen Dingen als Pamphlet gegen das als blanken Sexualismus empfundene Kunstideal des Bruders Heinrich Mann verfasst worden ist, so bleibt jene Maxime – *Man hat das Prinzip zur Geltung zu bringen, das man darstellt* – gewissermaßen zeit seines Lebens nicht nur der kategorische Imperativ für den verirrtten, irritablen Kaufmannssohn aus Lübeck, sondern auch für seine verirrtten, irritablen Helden, die ihre Souveränität behaupten als ein stolzes Trotzdem im Zwielficht zwischen Kunst und Leben. Das Glück ist nicht unmöglich – übrigens auch nicht für den Königsberger Erfinder des kategorischen Imperativs. Das Glück irrlichtert durch das Zwielficht zwischen Kunst und Leben. Und manchmal trifft es uns. „Denn ein Glück, ein kleiner Schauer und Rausch von Glück berührt das Herz, wenn jene zwei Welten, zwischen denen die Sehnsucht hin und wider irrt, sich in einer kurzen, trügerischen Annäherung zusammenfinden.“<sup>331</sup>

---

<sup>329</sup> Vgl. Kap. 2.3.

<sup>330</sup> *Gabriele Reuter (1904)*, XIII, 388-398, 394.

<sup>331</sup> *Ein Glück (1904)*, VIII, 349-361, 361.

## 5. Siglenverzeichnis

### 5.1. Thomas Mann

- [Band römisch, Seite]: Thomas Mann, *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1974.
- Ess I-VI: Thomas Mann: *Essays*, Bd. 1-6, hrsg. von HERMANN KURZKE und STEPHAN STACHORSKI, Frankfurt/M. 1993-1997.
- Notb I-II: Thomas Mann: *Notizbücher 1-6 und 7-14*, hrsg. von HANS WYSLING und YVONNE SCHMIDLIN, Frankfurt/M. 1991-1992.
- Tb [Datum]: Thomas Mann: *Tagebücher 1918-1921, 1933-1934, 1935-1936, 1937-1939, 1940-1943*, hrsg. von PETER DE MENDELSSOHN, 1944-1.4.1946, 28.5.1946-31.12.1948, 1949-1950, 1951-1952, 1953-1955, hrsg. von INGE JENS, Frankfurt/M. 1977-1995.
- TM Jb: Thomas Mann: *Jahrbuch 1 (1988) ff.*, begründet von ECKHARD HEFTRICH u. HANS WYSLING, hrsg. von THOMAS SPRECHER und RUPRECHT WIMMER, Frankfurt/M.
- Thomas Mann: *August von Platen*, in: *Leiden und Größe der Meister. Gesammelte Werke in Einzelbänden*, hrsg. von PETER DE MENDELSSOHN, Frankfurt 1974, 137-150

## 5.2. Immanuel Kant

IMMANUEL KANT, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (= Immanuel Kants Werke in sechs Bänden, Bd. VI), Hg. WILHELM WEISCHEDEL, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 5. erneut überprüfter reprographischer Nachdruck 1983 der Ausgabe Darmstadt 1958, S. 781-806; Akademie-Ausgabe Bd. VIII: 043-055 | 056,01 - 058,19 | 058,30 - 066,06

KANT, IMMANUEL: Kants Werke: Akademie Textausgabe, Berlin 2000.

### *Die Hauptschriften*

KrV:	Kritik der reinen Vernunft (AA04; B: Seitenzahlen der 2. Auflage von 1787)
KrV 1. A.:	Kritik der reinen Vernunft (AA03; A: Seitenzahlen der 1. Auflage von 1781)
GMS:	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA04)
KpV:	Kritik der praktischen Vernunft (AA05)
KU:	Kritik der Urteilskraft (AA05)
MS:	Metaphysik der Sitten (AA06)

### *Die übrigen Schriften in chronologischer Reihenfolge*

G. i. weltbürg. Abs.:	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA08:15-32)
Anf. d. Menschengesch.:	Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte (AA08:107-124)
Theor. Prax.	Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA08:273-313)
Z. ew. Fried.	Zum ewigen Frieden (AA08:341-386)

V. e. vorn. Ton: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA08:387-406)

Str. d. Fak.: Streit der Fakultäten (AA07:1-116)

Anthr.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA07:117-333)

N: Handschriftlicher Nachlass (AA20)

## 6. Literaturverzeichnis

ANGEHRN, E.: *Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie*, in: HEIDEMANN, D. und K. ENGELHARD (Hg.): *Warum Kant heute?*, Berlin / New York 2004.

BENJAMIN, W., *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. v. R. TIEDEMANN und H. SCHWEPPEHÄUSER, Bd. I/1: *Abhandlungen*, Frankfurt/M. 1991.

BENSE, M.: *Literaturmetaphysik. Der Schriftsteller in der technischen Welt*, Stuttgart 1950.

BERKELEY, G.: *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*. Hg. v. A. KULENKAMPFF, Hamburg 2004.

BLAU, P., *Exchange and Power in Social Life*, New York 1964.

BÖHME, H. und G. BÖHME: *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kant*, Frankfurt/M. 1983.

BORCHMEYER, D.: „Politische Betrachtungen eines angeblich Unpolitischen“, in: *Thomas Mann Jahrbuch 1997*.

BORCHMEYER, D.: „Schwere Stunde. Thomas Mann und Schiller“. In: HEIBERER, D. (Hg.): *Thomas Mann in München III*, München 2005, S. 59-112.

BOULTON, J.T.: *Einleitung zu Edmund Burkes „Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful“*, Paris 1968.

BRACHER, K.D., M. FUNKE und H.A. JACOBSON (Hg.): *Die Weimarer Republik. 1918-1933. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Düsseldorf 1987.

BRANDT, R.: *Vom Weltbürgerrecht*, in HÖFFE, O. (Hg.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995.

BREUER, S.: „Die ‚Konservative Revolution‘ – Kritik eines Mythos“, in: *Politische Vierteljahresschrift* 31:4 (1990).

BREUER, S.: „Ein Mann der Rechten? Thomas Mann zwischen ‚konservativer Revolution‘, ästhetischem Fundamentalismus und neuem Nationalismus“, in: *Politisches Denken*, Jahrbuch 1997.

BUCHDAHL, G., *Metaphysics and the Philosophy of Science. The Classical Origins. Descartes to Kant*, Oxford 1969.

BÜCHMANN, G.: *Geflügelte Worte*, hg. v. ELSTER, H.M., Stuttgart 1956.

BURKE, E.: *Reflections on the Revolution in France, and on the proceedings in certain societies in London relative to that event: in a letter intended to have been sent to a gentleman in Pars*, London 1790.

BURKE, E.: *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Hg. v. J.T. BOULTON, Paris 1968.

BURKE, E.: *Betrachtungen über die Französische Revolution*. In der deutschen Übersetzung von Friedrich Gentz, Frankfurt/M. 1967.

CASSIRER, E.: *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton 1970.

CASSIRER, E.: *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt 1977.

CHENEVAL, F.: *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*, Basel 2002.

COHEN, H.: *Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur*, in: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Berlin 1928.

DETERING, H.: *Kommentar zu Thomas Mann: Essays I*, Frankfurt/M. 2002.

DIERKS, M.: „Buddenbrooks als europäischer Nervenroman“, in: *Thomas Mann Jahrbuch* 2002.

ECKERMANN, J.P.: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Frankfurt/M. 1981.

EPSTEIN, K.: *Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1973.

FEHR, E. und S. GÄCHTER: “Fairness and Retaliation: A Theory of Reciprocity”, *Journal of Economic Perspectives* 14: 159-181 (2000).

FELDMAN, G.: *Der 30. Januar 1933 und die politische Kultur von Weimar*, in: WINKLER, H.A. (Hg.): *Die deutsche Staatskrise 1930-1933. Handlungsspielräume und Alternativen*, München 1992.

FREUD, S.: *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930.

GERHARD, V. und F. KAULBACH: *Kant*, Darmstadt 1979.

GOETHE, J.W.: *Maximen und Reflexionen*, Zürich 2001.

GOETSCHEL, W.: *Kant als Schriftsteller*, Wien 1990.

GULYGA, A.: *Kant*, Frankfurt/M. 2004.

HAMANN, J.G.: *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, o.O. 1784.

HARPPRECHT, K.: *Thomas Mann*, Reinbek 1995.



HARSANYI, J.C.: „Measurement of Social Power, Opportunity Costs, and the Theory of Two-Person Bargaining Games“, in: *Behavioral Science* 7: 67-80 (1962).

HASLER, L.: „Im Fegefeuer der Denkfaulheit“, in: *Weltwoche* 03/2004.

HEFTRICH, E. et al.: *Kommentar zu Thomas Mann: Buddenbrooks*, Frankfurt/M. 2002.

HEILEMANN, H.: *Patient Goethe*, Marburg 1999.

HEINE, H.: „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“, in: *Lyrik und Prosa*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1962.

HEGEL, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ditzingen 1986.

HEGEL, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburg 1994.

HOLZHEY, H.: *Kritik*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. RITTER, J. und K. GRÜNDER, Basel, 1971ff.

HOMANS, G.C.: „Social Behavior as Exchange“, *American Journal of Sociology* 65: 597-606 (1958).

JASPERS, K.: *Kant – Leben, Werk, Wirkung*, München 1975

KAPPELHOFF, P.: *Soziale Tauschsysteme*, München 1993.

KARTHAUS, U.: „Hitlers 'Bruder' und die Deutschen“, in: *TM Jb* 2000.

KERSHAW, I.: *Der 30. Januar 1933: Ausweg aus der Staatskrise und Anfang des Staatsverfalls*, in: WINKLER, H.A. (Hg.): *Die deutsche Staatskrise 1930-1933. Handlungsspielräume und Alternativen*, München 1992.

KLEINGELD, P.: *Fortschritt und Vernunft*, Würzburg 1995.

KOHLER, G.: Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Ein Beitrag zur Auslegung von Kants Kritik der Urteilskraft, Berlin u.a. 1980.

KOLBE, J.: Heller Zauber. Thomas Mann in München 1894 – 1933, München 1987.

KOOPMANN, H. (Hg.): Thomas-Mann-Handbuch, Stuttgart 1990.

KÜHN, M.: Kant. Eine Biographie, München 2003.

KULENKAMPFF, J.: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt/M. 1978.

KURZKE, H.: *Romantik und Konservativismus. Das „politische“ Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*, München 1983.

KURZKE, H.: *Thomas Mann. Epoche – Werk – Wirkung*, München 1985.

KURZKE, H.: „Nietzsche in den 'Betrachtungen eines Unpolitischen'“, in: GOCKEL, H., M. NEUMANN u. R. WIMMER (Hg.): *Wagner – Nietzsche – Thomas Mann* (Festschrift für Eckhard Heftrich), Frankfurt/M. 1993.

KURZKE, H.: *Kommentar zu Thomas Mann: Essays II*, Frankfurt/M. 2002.

LEPENIES, W.: *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt 1981

LÜTHE, R.: *Die Unterstellung von Vernunft in der Geschichte. Vorläufiger kritischer Versuch über einen Aspekt von Kants Geschichtsphilosophie*. in: *Grenzen der kritischen Vernunft*. Helmut Holzhey zum 60. Geburtstag, hg. v. SCHMID, P.A. und S. ZURBUCHEN, Basel 1997.

MISCHKE, R.: „Stadt der reinen Vernunft“, in: *Weltwoche* 03/2004.

MOMMSEN, H.: *Der lange Schatten der untergehenden Republik. Zur Kontinuität politischer Denkhaltungen von der späten Weimarer zur frühen Bundesrepublik*, in: *Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft*, Reinbek 1991.

MOMMSEN, H.: *Die Auflösung des Bürgertums seit dem späten 19. Jahrhundert*, in: *Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft*, Reinbek 1991.

NIETZSCHE: *Jenseits von Gut und Böse – Zur Genealogie der Moral*, KSA 5 hg. v. COLLI, G. u. M. MONTINARI, München 1999.

OEXLE, O.G.: „1933“. *Zur „longue durée“ mentaler Strukturen*, unveröffentlichtes Papier, Bad Homburg 1998.

PEUKERT, D.J.K.: *Die Weimarer Republik*, Frankfurt/M. 1987.

PLESSNER, H.: *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zürich 1935.

REED, T.J.: „Von den drei Vereinfachungen: Ethische Ansätze beim Nietzscheaner Thomas Mann“, in: GOCKEL, H., M. NEUMANN u. R. WIMMER (Hg.): *Wagner – Nietzsche – Thomas Mann* (Festschrift für Eckhard Heftrich), Frankfurt/M. 1993.

REICH-RANICKI, M.: *Thomas Mann und die Seinen*, Stuttgart 1987.

RIEDEL, M.: „Geschichte als Aufklärung. Kants Geschichtsphilosophie und die Grundlagenkrise der Historiographie“, in *Neue Rundschau* 84, 1973, S. 289-308.

SCHEER, B.: *Einführung in die Philosophische Ästhetik*, Darmstadt 1997.

SCHILLER, F.: *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet*, in: F. SCHILLER, *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1877, 39-46.

SCHILLER, F.: *Ueber das Erhabene*. In: *Sämtliche Werke*, Bd. V (Philosophische Schriften, vermischte Schriften), München. 1972.

SCHILLER, F.: *Xenien*. < [http://www.digbib.org/Friedrich\\_von\\_Schiller\\_1759/Xenien](http://www.digbib.org/Friedrich_von_Schiller_1759/Xenien) > heruntergeladen am 09.11.2007.

SCHMALENBACH, H.: "Kants Religion", in: *Sonderhefte der Deutschen Philosophischen Gesellschaft*, 1, Berlin 1929.

SCHNÄDELBACH, H.: *Kant – der Philosoph der Moderne*, in: SCHÖNRICH, G. und Y. KATO (Hg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt/M. 1996.

SCHNEIDER, N.: *Geschichte der Ästhetik von der Aufklärung bis zur Postmoderne*, Stuttgart 2005.

SCHOPENHAUER, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in 2 Bänden, in: LÜTKEHAUS, L. (Hg.): *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden*, Zürich 1988.

SCHOPENHAUER, A.: *Über die Grundlage der Moral*, Bd. 1 von *Werke in zwei Bänden*, hg. W. v. BREDE, München 1977.

SCHULZE, H.: *Vom Scheitern einer Republik*, in: BRACHER, K.D., M. FUNKE und H.A. JACOBSON (Hg.): *Die Weimarer Republik. 1918-1933. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Düsseldorf 1987.

SIEFERLE, R.P.: *Die Konservative Revolution und das „Dritte Reich“*, in: D. HARTH und J. ASSMANN (Hg.): *Revolution und Mythos*, Frankfurt/M. 1992.

SIEFERLE, R.P.: *Das symbolische Feld der Konservativen Revolution*, in: R.P. SIEFERLE: *Die Konservative Revolution*, Frankfurt/M. 1995.

SIEGENTHALER, H.: *Regelvertrauen, Prosperität und Krisen: die Ungleichmäßigkeit wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung als Ergebnis individuellen Handelns und sozialen Lernens*, Tübingen 1993.

SIEGENTHALER, H.: *Rationalität im Prozess kultureller Evolution*, Tübingen 2005

SIMMEL, G.: *Kant und Goethe: Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Leipzig 1916.

SIMON, H.A.: *Homo rationalis – die Vernunft im menschlichen Leben*, Frankfurt/M. und New York 1993.

SMITH, A.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London 1776

STÖRIG, H.: *Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt/M. 1992.

TROELTSCH, E.: *Der Historismus und seine Überwindung*, Aalen 1966.

VIÉNOT, P.: *Ungewisses Deutschland: zur Krise seiner bürgerlichen Kultur*, Frankfurt/M. 1931.

WEBER, M.: *Gesammelte politische Schriften*. Hg. v. J. WINCKELMANN, Tübingen, 4.A. 1980.

WEBER, M.: *Politik als Beruf*, 7. A., Berlin 1982

WINDELBAND, W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 16. Aufl., hg. v. H. HEIMSOETH, Tübingen 1976.

WYSLING, H.: *Narzissmus und illusionäre Existenzform – Zu den Bekenntnissen des Hochstaplers Felix Krull*, Bern 1990.

WYSLING, H.: „Macht und Ohnmacht des Narziss“, in: GOCKEL, H., M. NEUMANN u. R. WIMMER (Hg.): *Wagner – Nietzsche – Thomas Mann* (Festschrift für Eckhard Heftrich), Frankfurt/M. 1993.

Philipp Tinger

## Lebenslauf

Geboren 1970 in Berlin (West). Wohnhaft in Zürich.

Studium der Wirtschaftswissenschaften und Philosophie an der Hochschule St. Gallen, der London School of Economics und der Universität Zürich. Stipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes. Lic. Oec. im Februar 2000 (Universität Zürich, Prädikat: summa cum laude). Assistenz am Institut für Wirtschaftsforschung der ETH Zürich.

Seit 2000 zahlreiche literarische, journalistische und essayistische Beiträge in Anthologien sowie für Zeitungen, Zeitschriften, Rundfunk und Fernsehen, u.a. für das Schweizer Fernsehen DRS (Zürich), den Westdeutschen Rundfunk (Köln), *Vogue* (München), *Focus* (München), *Stern* (Hamburg), *Neon* (München), *Das Magazin des Tages-Anzeigers* (Zürich), *Annabelle* (Zürich), *NZZ am Sonntag* (Zürich) und das Schweizer Radio DRS (Zürich).

Kolumnist für die *Welt am Sonntag* (Berlin), *GQ / Gentlemen's Quarterly* (München), *Ramp* (Reutlingen) und das *Magazin des Sonntagsblick* (Zürich).

Ehrengabe des Kantons Zürich für Literatur 2001.

Nomination für den Ingeborg-Bachmann-Preis 2001.

Kasseler Literaturpreis für komische Literatur 2008.

## Publikationen:

### a) Fachliteratur:

„Corporate Volunteering“ (2002)

### b) Belletristik:

„Hübsche Versuche“ (2000)

„Ich bin ein Profi“ (2003)

„Juwelen des Schicksals“ (2005)

„Leute von Welt“ (2006)

„Fischtal“ (2007),

„Stil zeigen!“ (2008)

„Das Abc des guten Benehmens“ (Hörbuch, 2008)

Zürich, im April 2009