

Reinhard Mehring

Thomas Manns
philosophische
Dichtung



Vom Grund und Zweck
seines Projekts

VERLAG KARL ALBER



Reinhard Mehring

Thomas Manns philosophische Dichtung

VERLAG KARL ALBER



Reinhard Mehring

Thomas Manns
philosophische
Dichtung

Vom Grund und Zweck
seines Projekts

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Reinhard Mehring

Thomas Mann's Philosophical Poetry

On the Reason and the Purpose of his Project

At present it seems that Thomas Mann is becoming the new national poet and puts Goethe out of his place. This may well be the case because his literary work represents the path through the crises of the 20th century and the liberal response to those crises. Mann did not merely want to entertain his audience. He rather wanted to »educate« them. It is fair to say that Mann stands in the Platonic tradition of the »artistic philosopher,« a concept that Mann took from Nietzsche.

Mann explored a variety of paradigmatic forms of a successful life in their given contexts. Ultimately, Mann, not unlike Plato, aimed for the coincidence of the good and the just.

The present collection traces this development and further explores earlier analyses that Mann sketched out for »Fiorenza« and his novels. Mehring's book also reconstructs the systematic substance of the »Reflections of a Non-Political Man.« Another aspect of the book is the philosophical reception of Mann's writings by Ernst Cassirer, Siegfried Marck, and Hans Blumenberg. By focussing on Mann's later works Mehring convincingly shows Mann's consistent systematic approach to his artistic philosophical questions even beyond »Doctor Faustus« and »Felix Krull.« In his work Mann explored the conditions and possibilities of a subjectively content and politically responsible life in Germany. What he saw as sceptical for his own lifetime, he affirmed in »Joseph and his Brothers« as a necessary vision for humanity.

The Author:

Reinhard Mehring, Habilitation in Philosophy in 2000 at the Humboldt University of Berlin. Since 2007 Professor of Political Sciences at the Heidelberg University of Education. Mehring has published several monographs i.a. on Carl Schmitt, Martin Heidegger and Thomas Mann. Most recent publications: *Carl Schmitt: Denker im Widerspruch. Werk – Wirkung – Aktualität*, Freiburg/Munich 2017, *Martin Heidegger und die »konservative Revolution«*, Freiburg/Munich 2018.

Reinhard Mehring

Thomas Manns philosophische Dichtung

Vom Grund und Zweck seines Projekts

Thomas Mann scheint Goethe heute als Nationalschriftsteller abzulösen, repräsentiert sein Werk doch den Krisenweg des 20. Jahrhunderts und die liberaldemokratische Antwort. Er wollte sein Publikum nicht nur unterhalten, sondern auch »erziehen«. Dabei steht er in der platonischen Tradition des »Künstlerphilosophen«, die er von Nietzsche her ergriff: Mann erkundete paradigmatische Gestalten gelingenden Lebens für die gegebenen Verhältnisse und zielte letztlich wie Platon auf die Koinzidenz des Guten und des Gerechten.

Die vorliegende Sammlung skizziert dies, frühere Analysen weiterführend, für »Fiorenza« und das Romanwerk, rekonstruiert die systematische Substanz der »Betrachtungen eines Unpolitischen«, erörtert die philosophischen Rezeptionen Thomas Manns durch Ernst Cassirer, Siegfried Marck und Hans Blumenberg und zeigt dann insbesondere am Spätwerk, wie konsequent Mann seine künstlerphilosophische Problemfrage auch über den »Doktor Faustus« und »Felix Krull« hinaus bedachte. Mann explorierte mit seinem Werk die Bedingungen und Möglichkeiten eines subjektiv glückenden und politisch verantwortlichen Lebens in Deutschland. Was er für die Gegenwart eher skeptisch sah, bejahte er dabei mit »Joseph und seine Brüder« als Humanitätsvision.

Der Autor:

Reinhard Mehring, 2000 im Fach Philosophie habilitiert (HU Berlin), ist seit 2007 Professor für Politikwissenschaft an der PH Heidelberg. Zahlreiche Monographien u. a. über Thomas Mann, Carl Schmitt, Martin Heidegger. Zuletzt im Verlag Karl Alber erschienen sind: *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit. Werk – Wirkung – Aktualität* (2017), *Martin Heidegger und die »konservative Revolution«* (2018).

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Coverbild: Thomas Mann, um 1939. ETH-Bibliothek Zürich,
Thomas-Mann-Archiv / Fotograf: Unbekannt / TMA_0501
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-49045-7
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-82035-3

Inhalt

Einleitung	11
----------------------	----

Teil I: Philosophische Romane

I. »Sokratischer Dialog unserer Zeit«.	
Philosophengestalten in Manns Werk	21
1. Vom »absoluten Roman« als Erbe Platons	22
2. Thomas Mann als Erbe des »absoluten Romans«	32
3. Inversion der Philosophie im Roman	38
4. Von Nietzsche zu Platon: <i>Fiorenza</i>	41
5. Castorps Bildung durch Liebe	53
II. Apokalypse der deutschen »Seele«?	
<i>Doktor Faustus</i> als »Zeitroman«	58
1. Die Zielvorgabe einer »allgemeinen Beglückung«: <i>Königliche Hoheit</i>	58
2. Der »Zeitroman« als Deutungskonzept	62
3. Revolution im Roman	64
4. <i>Pariser Rechenschaft</i>	68
5. Das »Menschheitslied« der Joseph-Tetralogie	72
6. Der Erlösungsgedanke des <i>Doktor Faustus</i>	76
7. Zum normativ-praktischen Sinn von Manns »apokalyptischem« Roman	81

Teil II: Philosophische Deutungen

III.	Polemik mit System. Manns <i>Betrachtungen eines Unpolitischen</i>	87
1.	Das Genre der <i>Betrachtungen eines Unpolitischen</i>	88
2.	Aufbauanalyse: der Gedankengang der Schrift	91
3.	Der staatsrechtliche Kern: die Unterscheidung von Staat und Verfassung	97
4.	Staatsphilosophischer Grundgedanke: das Recht auf Selbstbehauptung	102
5.	Kurzes Fazit	104
IV.	Romantik-Aktualisierungen bei Thomas Mann und Carl Schmitt	107
1.	Schmitts Polemik gegen Thomas Mann	108
2.	Zeitgenössische Romantik: präsentistische Aktualisierungen	111
3.	Manns »Überwindung« der Romantik	114
4.	Schmitts Spiegel der <i>Politischen Romantik</i>	119
V.	Der <i>Zauberberg</i> als Identifikationsmodell	126
1.	Didaktisierung und Popularisierung	126
2.	Heidegger als Leser des <i>Zauberberg</i>	128
3.	Die Davoser Hochschulwochen	130
4.	Mann in der <i>Zeit der Zauberer</i>	132
VI.	Einsame Größe und Leid der Mitwelt: Ernst Cassirer über <i>Lotte in Weimar</i>	138
1.	Cassirer als Repräsentant des liberalen Judentums	138
2.	Zu Cassirers politischen Schriften	141
3.	Zur Korrespondenz zwischen Mann und Cassirer	142
4.	Goethe als Vermittler	148
5.	Individuum ineffabile	149
6.	Franz Blei als Quelle?	153
7.	Tragische Wahlverwandtschaften	157

VII. Siegfried Marcks Explikation von Manns »Sendung«	162
1. Begriffsgeschichte und Bedeutungswandel der »Konservativen Revolution«	165
1.1. »Geheimen Deutschland« vs. »Konservative Revolution«	165
1.2. Hofmannsthal und Mann über »Konservative Revolution«	167
1.3. Apologetische Umdeutung durch Rauschnig und Mohler	172
2. Siegfried Marck (1889–1957): Basisdaten	176
3. Manns Umgang mit Marck	177
4. Marcks Explikation: Neuhumanismus als konservativ-revolutionäre Synthese	184
VIII. Faustus-Narrativ und Unmöglichkeitsthese: Manns Antwort an Walter von Molo	189
1. Öffentliche Klarstellung	191
2. Die Unmöglichkeitsthese	191
3. Das Faustus-Narrativ als Grund der Unmöglich- keitsthese	195
4. Staat und Nation	198
Teil III: Werkvollendung und Werkabschluss	
IX. Übermensch Andromache. Zu einer Zarathustra-Adaption im Circus-Kapitel des <i>Felix Krull</i>	203
1. Mythos des Spätwerks	203
2. Transposition philosophischer Anthropologie	207
3. Das Circus-Kapitel des <i>Felix Krull</i>	209
4. Zarathustras Vorrede als Quelle des Circus-Kapitels	211
X. Ehekomödie als Deutschlandplan? Manns letzte politische Dichtung	215
1. Schlusswerk als Deutschland-Roman?	215
2. Odysseus als Widerstandsheld	216

Inhalt

3.	Das Luther-Projekt als politische Dichtung	221
4.	Thomas Mann als Reformator: Reformation der Reformation	229
XI.	»Meines Vaters Schwanengesang«. Manns letzte Ganzschrift	235
1.	Ein letztes »Gnadenjahr«?	235
2.	Jenseits der »Vollbringer«: Manns Spätwerk	237
3.	Entstehungsgeschichte der Schiller-Rede	241
4.	Essayistik als panegyrische »Huldigung«	246
5.	Kontemplative Panegyrik: Versuch über den <i>Versuch</i>	249
6.	Distanzbewusstsein: Hans Blumenbergs Mann- Glossen	254
XII.	»Ein Stück verwirklichter Utopie«. Rekapitulation der Sammlung	261
	Nachwort	268
	Nachweise	269

Einleitung

»Der hat als erster, wenn nicht als einziger Sterblicher deutlich gezeigt, durch sein eigenes Leben und in den Wegen seines Denkens, dass ein Mensch gut und glücklich zugleich werden kann.«

Aristoteles über Platon¹

Thomas Mann scheint Goethe in neuerer Zeit als Nationalschriftsteller geradezu abzulösen, repräsentiert er doch den Krisenweg des 20. Jahrhunderts und die liberaldemokratische Antwort. Kontakte zur hohen Politik hat Mann – von Ebert und Stresemann bis Roosevelt und Heuss – oft gesucht und gefunden. In der bundesrepublikanischen Vergangenheitspolitik ist er inzwischen ziemlich unstrittig etabliert. 2016 kaufte die Bundesrepublik seine Villa in Pacific Palisades (Los Angeles) und baute sie zu einem kulturpolitischen Begegnungszentrum um, das Bundespräsident Steinmeier unlängst am 19. Juni 2018 persönlich eröffnete. Presseberichte profilierten die weiße Villa und Steinmeiers Reise als Parallelaktion und Gegenveranstaltung zu Trumps Aufkündigung der transatlantischen »Wertegemeinschaft«. In seiner Rede² zur Begleitkonferenz *The Struggle for Democracy* rekapitulierte Steinmeier Manns politische Biographie und demokratische Wendung: »Wohl erst in Amerika wird Thomas Mann vom Vernunft-Demokraten zum Herzens-Demokraten«, meinte er, beschwor mit Mann den Anteil der USA an der Demokratisierung Deutschlands und blickte über den gegenwärtigen Stand der transatlantischen Beziehungen hinaus: »Die Zukunft der Demokratie ist nicht zu gewinnen ohne eine Idee von der Demokratie der Zukunft.« Steinmeier betonte Manns »Aktualität« und stellte dessen Kampf gegen »Irrationalismus« und für »Vernunft« in den Kontext der europäischen Aufklärung. Seine Rede war weitgehend unstrittig und zustimmungsfähig. Die folgenden Studien vertreten aber eine

¹ Zitiert nach Hellmut Flashar, Aristoteles. Denker des Abendlandes, München 2013, 35

² Abrufbar: www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2018/06/180619-USA-Konferenz-Democracy.html (Zugriff 20. Juli 2018)

noch stärkere Auffassung: Sie betrachten Mann nicht nur als engagierten Demokraten, sondern auch als bedeutenden politischen Philosophen. Damit antworten sie auch auf die Entwicklung der politischen Philosophie und Ideengeschichte in der Bundesrepublik.

Wilhelm Hennis (1923–2012), einer der Gründer der bundesdeutschen Politikwissenschaft, mein Doktorvater, kritisierte in seiner einflussreichen Habilitationsschrift *Politik und praktische Philosophie*³ 1963 ein, auf den Spuren von Hannah Arendt und anderer älterer Autoren, eine neuzeitliche Identifikation von Praxis und Poesis und Reduktion der politischen Vernunft auf instrumentelles Denken und Herstellen. Er arbeitete deshalb auch keine politische Theorie aus und beschloss seine kritischen Meditationen des konstruktivistischen Rationalismus der Moderne mit einer kunstwissenschaftlichen Auslegung der »Vernunft Goyas«;⁴ das berühmte Capricho 43 über den »Traum der Vernunft« deutete er mit Swift als ein Denkbild der Verzweiflung, das ganz konkret, auf die spanischen Verhältnisse gemünzt, gegen den Cagliostro-Typus der Projektmacher »am Übergang von der Alchemie zur modernen Technik« zielte. Hennis schlug hier, mit gewolltem Affront gegen die in der alten Bundesrepublik geläufige Frankfurter Rede vom »Projekt der Moderne« und der Aufklärung, eine Brücke zu Goethes *Faust II* und dem mephistophelischen Projekt der Einführung des Papiergeldes. Er liebte und zitierte die Verse Goethes, die das Volk den Pferdefuß ahnen und murren oder murmeln lassen:

»Das ist ein Schalk – Der's wohl versteht –
Er lügt sich ein – So lang' es geht –
Ich weiß schon – Was dahinter steckt –
Und was denn weiter? – Ein Projekt –« (HA III, 153)

Gibt es Autoren, die das neuzeitliche politische Denken – um von der Politik zu schweigen – wieder zur Vernunft bringen? Hennis selbst empfahl hier seit den 1980er Jahren vor allem Max Weber.⁵ Damit

³ Wilhelm Hennis, *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Neuwied 1963; zum signifikanten Habilitationsverfahren vgl. Verf., *Teleologie und Topik. Von der praktischen Philosophie zur politischen Wissenschaft*, in: Andreas Anter (Hg.), *Wilhelm Hennis' Politische Wissenschaft*, Tübingen 2013, 47–72

⁴ Wilhelm Hennis, *Die Vernunft Goyas und das Projekt der Moderne* (1993), in: ders., *Politikwissenschaft und politisches Denken. Politikwissenschaftliche Abhandlungen II*, Tübingen 2000, 350–368

⁵ Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes*,

schlug er eine Antwort vor, die einige kanonische Autoren der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts eher als kritisches Symptom und Teil des Problems betrachtet hatten; sie lehnten den – von Jaspers⁶ emphatisch gepriesenen – Existentialismus Webers ab und suchten stattdessen den neuerlichen Rückgang auf die Antike. Eric Voegelin, Leo Strauss und Hannah Arendt, aber auch Helmut Kuhn, Hans-Georg Gadamer und mancher andere ging für die »Rehabilitierung der praktischen Philosophie« (Manfred Riedel) erneut auf Sokrates, Platon oder Aristoteles zurück. Die neueren Debatten der alten Bundesrepublik fügten seit den 1970er Jahren dann verstärkt Kant und Hegel dazu und die kanonpolitischen Klassikerdebatten bewegten sich fortan gerne in polemischen Alternativen und Disjunktionen von Platon und Aristoteles oder Kant und Hegel. Der eine spielte Aristoteles gegen Platon aus, der andere Hegel gegen Kant.

So begegnete mir, grob vereinfacht, das Diskursfeld, in dem ich Orientierung suchte. Ich warf mich hier erneut auf den Nationalchriftsteller Thomas Mann und versuchte ihn schon mit meiner Habilitationsschrift als veritablen Philosophen aufzufassen. Meine »Rehabilitierung der praktischen Philosophie« konzentrierte sich auf das – Germanisten wie Philosophen und Politikwissenschaftlern ziemlich aussichtslos und exzentrisch erscheinende – Projekt einer Rehabilitierung und Revindikation Thomas Manns als eines anspruchsvollen und klassischen Autors politischer Philosophie.

Mann gehörte nicht zu den »Träumern« der Umbruchzeit beim Übergang zur Weimarer Republik,⁷ die er als »Zivilisationsliteraten« kritisierte, sondern steht vielmehr in der platonischen Tradition des »Künstlerphilosophen«, die er von Nietzsche her ergriff.⁸ Er wollte

Tübingen 1987; Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werkes, Tübingen 1996; Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werkes, 2003; dazu meine Besprechung in: Philosophischer Literaturanzeiger 56 (2003), 150–153

⁶ Karl Jaspers, Max Weber. Eine Gedenkrede, Tübingen 1926; ders., Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren, Oldenburg 1932

⁷ Dazu Volker Weidermann, Träumer. Als die Dichter die Macht übernahmen, Köln 2017

⁸ Thomas Mann wird hier nach verbreiteten Ausgaben zitiert: (GW) Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt 1974; Briefe 1889–1955, 3 Bde., hrsg. Erika u. Katia Mann, Frankfurt 1961/65; (GKFA) Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Werke – Briefe – Tagebücher, Frankfurt 2002ff; die Tagebücher werden nach den von Peter de Mendelssohn und Inge Jens herausgegebenen Bänden meist nur mit Datumangabe

paradigmatische Gestalten gelingenden Lebens für die gegebenen Verhältnisse erkunden und zielte letztlich wie Platon auf eine – erstmals mit *Königliche Hoheit* als Traumziel der »allgemeinen Beglückung« visionierte – Koinzidenz des Guten und des Gerechten. Die anthropologische Frage nach den Möglichkeiten eines subjektiv beglückenden, gelingenden Lebens stellte er dabei in die historisch-politische Bedingungsanalyse zurück.

Können Menschen überhaupt glücklich leben? Das eruierte Mann vom *kleinen Herrn Friedemann* bis *Felix Krull*. Krull handelt aber objektiv kriminell. Konfligiert das Gute und das Gerechte? Ist soziale Verantwortlichkeit mit individuellem Glück vereinbar? *Königliche Hoheit* brachte es nur zum »strengen Glück« der »Versöhnung von Strenge und Glück« (XI, 575). *Der Zauberberg* problematisierte mit der Möglichkeit von Bildung die Chancen der Rettung aus der »großen Konfusion« der Zeit. Mann fragte dann weiter: Gehört Gerechtigkeit zu den Glücksbedingungen? Kann der Gerechte glücklich leben? Was Mann mit *Joseph und seine Brüder* als anfängliche Möglichkeit positiv beantwortete, sah er unter den Bedingungen der deutschen Nationalgeschichte mit dem *Doktor Faustus* pessimistisch. Seine dichterische Exploration des platonischen Problems, der Koinzidenz des Guten und des Gerechten, war damit an ein Ende gelangt. Auch deshalb nennt Mann sein Spätwerk nach dem *Doktor Faustus* mitunter »posthum«.

Wenn dafür hier im Text von einem »Projekt« die Rede ist, ist also nicht die instrumentelle Vernunft des neuzeitlichen Konstruktivismus gemeint und es wäre mit Mann – oder Castorp – für die Anfänge auch eher von einem fast verschämten und geradezu unwahrscheinlichen »Traumgedicht« (III, 685 f) zu sprechen. Weniger ein fester Vorsatz und klarer Plan als eine Strebensrichtung ist gemeint, eine interne Reflexivität, Kohärenz und Finalität des Werkes. Die intertextuelle Verknüpfung des Gesamtwerks ist dabei zwar nicht so

zitiert; ohne Kürzel ist immer GW gemeint; Nietzsche wird nach den von Colli / Montinari herausgegebenen Sämtlichen Werken der Kritischen Studienausgabe (KSA) zitiert; die Literatur ist uferlos, im germanistischen Mainstream aber oft erstaunlich ignorant gegenüber Manns Geltungsanspruch. Den Stand markieren die Thomas-Mann-Jahrbücher, die GKFA und etwa Andreas Blödorn / Friedhelm Marx (Hg.), *Thomas Mann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2015; aus der neueren Sekundärliteratur waren mir insbesondere die Bücher von Vaget und Borchmeyer wichtig, deren neuhumanistische Gesamtauffassung und Nähe zu Manns Selbstverständnis ich teile.

explizit wie etwa in Balzacs *Comédie Humaine*,⁹ und doch ist sie sachlich strenger und dichter. Manns Traumkonzept ist zwar von Schopenhauer und Wagner initiiert,¹⁰ betonte mit Joseph aber den kognitiven Gehalt der Träume: »Ich will euch das Geheimnis der Träumerei verraten: die Deutung ist früher als der Traum, und wir träumen schon aus der Deutung.« (V, 1351) Mann hatte narratologisch versierte Begriffe vom Werk, Autor und Erzähler. Einem naiven »Realismus«¹¹ hing er nicht an. Niemals hat er sein künstlerphilosophisches Gesamtvorhaben und Traumziel zwar scholastisch formuliert; die abstrakte Formel vom »intellektuellen Roman« erfasst aber die interne Logik und Verknüpfung der einzelnen Texte zum einigermaßen kohärenten, autorschaftlich geschlossenen Gesamtwerk nicht hinreichend. Mann nannte seine vier großen Romane gerne »kleine Vollbringer«. Wenn der Deminutiv Sinn macht, mehr meint als einen Bescheidenheitstopos, impliziert er im hermeneutischen »Vorgriff der Vollkommenheit« (Gadamer) die Orientierung an einem relativ abgeschlossenen oder vollendeten Gesamtplan und Gesamtwerk.

Mann blickte oft und gern auf sein Leben und Werk zurück. Vom Ende, von den letzten Plänen und Schriften her zeigt sich seine autorschaftliche Zielführung besonders deutlich. Zwar war ihm die Rede vom »Künstlerphilosophen« durch Nietzsche vertraut und er wurde schon von Zeitgenossen, etwa von Siegfried Marck,¹² gelegentlich so bezeichnet; dass er hier in den folgenden Studien aber eng in die Nachfolge Platons gestellt wird, hätte er sich nicht träumen lassen und als literaturkritische Einsicht nicht anerkannt. Dennoch scheint mir die Suche nach einer Koinzidenz des Guten und des Gerechten, wie sie Platons *Politeia* durchkonjugierte, die Problemstellung und Zielrichtung des Gesamtwerks ziemlich genau zu bezeichnen. Diese Formel idealisiert zwar die Finalität in starker Fremdzuschreibung; schon deshalb fügt sich ihr nicht alles; eine interne Kohärenz und Zielführung, spätestens seit dem *Joseph*-Projekt, lässt sich aber

⁹ Dazu etwa Hugo Friedrich, *Die Klassiker des französischen Romans*, Leipzig 1939, 83 ff

¹⁰ Dazu vgl. Richard Wagner, *Die Meistersinger von Nürnberg*, in: ders., *Gesammelte Werke und Dichtungen*, hrsg. Wolfgang Golther, Berlin o.J., Bd. VII, 232: »Glaubt mir, des Menschen wahrster Wahn / wird ihm im Traume aufgetan: all Dichtkunst und Poeterei / ist nichts als Wahrtraum-Deuterei.« (Hans Sachs)

¹¹ Dagegen schon Theodor W. Adorno, *Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman*, in: ders., *Noten zur Literatur*, Frankfurt 1974, 41–48

¹² Siegfried Marck, *Thomas Mann als Denker*, in: *Kant-Studien* 47 (1955), 225–233

schwerlich bestreiten. Wer dafür eine bessere Formel findet, möge sie explizieren.

Eine starke philosophische Deutung des »humanistischen« Geltungsanspruchs von Manns Werk ist heute literaturwissenschaftlich nach wie vor umstritten. Das liegt nicht zuletzt an der Trennung der modernen Geisteswissenschaften von der Philosophie und Entkopplung von »Wahrheit« und »Sinn«, die Vittorio Hösle jüngst in seiner gewichtigen *Kritik der verstehenden Vernunft*,¹³ gegen »Gadammers Epigonen«¹⁴ gerichtet, systematisch streng kritisiert hat. Hösles philosophische Hermeneutik rehabilitiert den »noematischen« Wahrheitsanspruch der Kunst und erörtert über das Werkverständnis hinaus die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens überhaupt. Sie verteidigt den philosophischen Mentalismus und Intentionalismus und zielt mit einem »moderaten Intentionalismus« über die Autorintentionen hinaus auf das »Werkverständnis«. Einige längere Zitate seien zur philosophischen Rechtfertigung der starken Mann-Deutung hier vorausgeschickt:

»Die erste Aufgabe bei der Interpretation eines fiktionalen Textes ist es, die mögliche Welt herauszuarbeiten, die durch den fiktionalen Text konstituiert wird, und zu bestimmen, was in dieser Welt wahr ist. Das beschränkt sich keineswegs auf das, was im Text explizit behauptet wird; denn kunstvoll ist der Text nur, wenn er manches insinuiert.«¹⁵ »In den meisten Fällen bedeutender Literaturen will der Autor durchaus etwas sagen, ja, paradoxerweise gerade durch das Medium der Fiktion hindurch einen besonderen expressiven Wahrheitsanspruch erheben.«¹⁶ »Bei ernstzunehmenden Schriftstellern unterstellen wir einen Wahrheitswillen, und daher versuchen wir auch bei ihnen, eine Kohärenz in der Entwicklung aufzudecken und etwa Selbstkorrekturen festzustellen und verständlich zu machen.«¹⁷

2006 publizierte Hösle eine große Geschichte des philosophischen Kunstdialogs,¹⁸ die in den folgenden Studien wiederholt zitiert wird. Beiläufig äußerte er sich auch immer wieder über Thomas Mann. Die spezifischen Voraussetzungen einer starken problemgeschichtlichen

¹³ Vittorio Hösle, *Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*, München 2018

¹⁴ Hösle, *Kritik der verstehenden Vernunft*, 470

¹⁵ Hösle, *Kritik der verstehenden Vernunft*, 231

¹⁶ Hösle, *Kritik der verstehenden Vernunft*, 233

¹⁷ Hösle, *Kritik der verstehenden Vernunft*, 234

¹⁸ Vittorio Hösle, *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München 2006

und annähernd »holistischen« Deutung eines Gesamtwerks, wie sie im Folgenden entwickelt wird, erörterte er in seinen Ausführungen zum »noematischen« Werkverständnis nicht. Aus der Platonexegese ist sie ihm aber geläufig. Hösles »Wiederbelebung des Wahrheitsbegriffes«¹⁹ rechnet selbstverständlich mit einem starken Werk- und Gesamtwerkkelos und Kanon der »Klassiker«. Das sei hier ohne Weiteres vorausgeschickt, um den starken Geltungsanspruch der folgenden Deutung in der neueren Diskussion zu situieren.

Mann war ein Erbe von Nietzsche und Platon. Die Kette seiner philosophischen Interpreten und Adoreten ist Legende. Von Georg Lukács, Ernst Cassirer, Theodor W. Adorno und Hans Blumenberg reicht sie bis in die Gegenwart. Adorno, beispielsweise, schrieb am 3. Juni 1945, wenige Wochen nach Kriegsende, an Mann:

»Als ich Sie, hier an der entlegenen Westküste, treffen durfte, hatte ich das Gefühl, zum ersten und einzigen Mal jener deutschen Tradition leibhaftig zu begegnen, von der ich alles empfangen habe: noch die Kraft, der Tradition zu widerstehen. Dies Gefühl und das Glück, das es gewährt – Theologen würden von Segen sprechen – wird mich nie mehr verlassen. Im Sommer 1921 bin ich einmal, in Kampen, unbemerkt einen langen Spaziergang hinter Ihnen hergegangen und habe mir ausgedacht, wie es wäre, wenn Sie nun zu mir sprächen. Dass Sie zwanzig Jahre später wahrhaft zu mir gesprochen haben, das ist ein Stück verwirklichter Utopie, wie es einem kaum je zuteil wird.«²⁰

Auch wenn Adorno hier strategisch überspannt formuliert, ist seine hohe Wertschätzung doch ernst gemeint. Bis heute findet sie sich in der Zukunft.

Die folgenden – teils unveröffentlichten, teils stark überarbeiteten – Studien setzen frühere²¹ fort: Im Januar 2000 habilitierte ich mich am Institut für Philosophie der HU-Berlin mit einer Arbeit über Thomas Mann als *Künstler und Philosoph*, die die sokratische Reflexivität des Werkes als politisch-philosophische Problemgeschichte detailliert rekonstruierte. Sie erschien 2001 in gekürzter Fassung. Eine weiterführende Aufsatzsammlung verdeutlichte 2003 den Deutungs-

¹⁹ Hösle, Kritik der verstehenden Vernunft, 467

²⁰ Theodor W. Adorno am 3. Juni 1945, in: Theodor W. Adorno / Thomas Mann, Briefwechsel 1943–1955, hrsg. Christoph Gödde / Thomas Sprecher, Frankfurt 2002, 17

²¹ Dazu Reinhard Mehring, Thomas Mann. Künstler und Philosoph, München 2001; Das »Problem der Humanität«. Thomas Manns politische Philosophie, Paderborn 2003; vgl. auch: Martin Heidegger und die »konservative Revolution«, Freiburg 2018

Einleitung

ansatz systematisch und wies auf die Kette philosophischer Weggefährten und Bewunderer hin. Die politisch-philosophische Lesart des Werkes halte ich weiter für fruchtbar und führe sie hier deshalb in einzelnen Studien neu und breiter aus. Sie erörtern den »sokratischen« und »zeithermeneutischen« Ansatz des Romanwerks, rekonstruieren die *Betrachtungen eines Unpolitischen* systematisch, skizzieren einige philosophische Mann-Deutungen (Cassirer, Marck, Blumenberg) und verdeutlichen die interne Logik und Problemfrage des Werkes am Spätwerk, letzten Werkplänen und am Werkabschluss.

Teil I: Philosophische Romane

I. »Sokratischer Dialog unserer Zeit«. Philosophengestalten in Manns Werk

Dichter müssen genau sein. Thomas Mann pflegte deshalb auch einen fröhlichen Positivismus der Tatsachen, der von der Forschung immer wieder aus diversen Fächerperspektiven »auf den neuesten Stand gebracht« wurde.¹ Er war aber kein Sklave der Tatsächlichkeiten, sondern ein philosophischer Kopf, der »intellektuelle Romane« schrieb.² Friedrich Nietzsche und Arthur Schopenhauer wurden ihm vor 1900 frühe philosophische Bildungserlebnisse. Mit Nietzsche und Schopenhauer trat er in den weiten Resonanzraum des Platonismus und Idealismus ein. Wie Nietzsche war er dabei ein ingenieuser Leser, der die Tradition nicht aus den primären Quellen studiert haben musste, um einigermaßen orientiert zu sein. An Hans Vaihinger, einem Schulphilosophen, der Kant mit Nietzsche verband, schrieb er 1919:

»Ich darf nicht sagen, dass ich Ihre Philosophie des Alsob primär studiert habe. Aber ich glaube, es steht damit ein wenig wie mit Kant, den man nach Goethe's Wort als Deutscher nicht gelesen zu haben braucht, um ihn dennoch zu besitzen.«³

Mann war ein Erbe einer Tradition; er musste Platon nicht extensiv gelesen haben, um Platoniker zu sein. Schon deshalb interessierten sich bedeutende Philosophen für sein Werk. Als Künstler stellte er das »Problem der Humanität«⁴ ins Zentrum seiner Selbstinterpretation.

¹ So Henning Genz / Ernst Peter Fischer, Was Professor Kuckuck noch nicht wusste. Naturwissenschaftliches in den Romanen Thomas Manns, ausgewählt, kommentiert und auf den neuesten Stand gebracht, Reinbek 2004; vgl. auch Malte Herwig, Bildungsbürger auf Abwegen. Naturwissenschaft im Werk Thomas Manns, Frankfurt 2004; »Was war das Leben? Man wusste es nicht!« Thomas Mann und die Wissenschaften vom Menschen, hrsg. Thomas Sprecher, Frankfurt 2008

² Dazu schon Helmut Koopmann, Die Entwicklung des »intellektuellen Romans« bei Thomas Mann, Bonn 1962

³ Mann am 29. März 1919 an Vaihinger, in: GKFA 22.1., 284

⁴ Thomas Mann, Adel des Geistes. Sechzehn Versuche zum Problem der Humanität, Stockholm 1945

tion und vertrat in der Nachfolge von Nietzsche und Platon eine theoretisch wie praktisch anspruchsvolle Philosophie der Humanität. Seine Philosophen treten allerdings nicht als verbeamtete Universitätsphilosophen auf, sondern wie in Platons Kunstdialogen in paradigmatischen Gestalten. Schopenhauer hatte in seinem polemischen Essay *Über Universitätsphilosophie* eine scharfe Disjunktion des Fachbetriebs zum originären Denken aufgemacht, die über Nietzsche, Heidegger und Löwith bis in die Gegenwart wirkte. Mann übernahm vom 19. Jahrhundert darüber hinaus auch eine Engführung von Theologiegeschichte und Philosophiegeschichte. Campusromane aus dem philosophischen Seminar schrieb er nicht.

1. Vom »absoluten Roman« als Erben Platons

Philosophie und Dichtung lassen sich nicht leicht trennen. Die philosophische Überlieferung ist als Text erhalten und zeigt eine Vielfalt literarischer Formen. Ihre frühen Texte wurden nicht in Prosa verfasst. Die antike Tragödie war zwar »die hohe Schule des philosophischen Dialogs«, ⁵ der Lehrdialog entstand aber erst mit der Sokratis. Sokrates wurde zum »Geburtshelfer des neuen Genre«. ⁶ Eric Voegelin ⁷ datierte den »Ausgangspunkt« mit dem delphischen Orakel und

⁵ Vittorio Hösle, *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München 2006, 82; vgl. auch Rudolf Hirzel, *Der Dialog. Ein literaturhistorischer Versuch*, Leipzig 1895; Albin Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, 2. Aufl. Bern 1957/58, 537 ff; Albrecht Dihle, *Griechische Literaturgeschichte. Von Homer bis zum Hellenismus*, München 1991, 201 ff; zum Schritt vom »Mythos« zu Platon die Standardwerke von Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde., Berlin 1934/47; Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, 1940, 2. Aufl. Stuttgart 1975; Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946; Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 4. Aufl. 1993; zur »Musikmathematik« und altgriechischen Musik als Paradigma der Wissenschaft vgl. Erich Frank, *Plato und die sogenannten Phytagoreer*, Halle 1923; Friedrich Kittler, *Musik und Mathematik I: Hellas 1: Aphrodite*, München 2006

⁶ So Hösle, *Der philosophische Dialog*, 83; vgl. Alexander Demandt, *Sokrates vor dem Volksgericht von Athen 399 v. Chr.*, in: ders. Hg., *Macht und Recht. Große Prozesse in der Geschichte*, München 1996, 9–33

⁷ Eric Voegelin am 9. Dezember 1942 an Leo Strauss, in: Glaube und Wissen. *Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss*, hrsg. Peter J. Opitz, München 2010, hier: 30

»Mythos vom Menschen« Sokrates und betrachtete den Dialog als »Fortsetzung des Sokratischen Prozesses«, »Seelendrama« und »mythisches Gericht«. ⁸ Sokrates gilt als Erfinder der praktischen Philosophie; er holte die Philosophie in die Stadt und entdeckte die dialektische Methode und den Anspruch des Begriffs. Viele seiner Schüler schrieben dann sokratische Dialoge. Ihre Unterredungsgespräche dienten »dem doppelten Zwecke, die Erinnerung an den Meister wachzuhalten bzw. mit eigenen Mitteln dessen Mission fortzusetzen«. ⁹ Der Lehrdialog ist zwar eine »kollektive Schöpfung der Sokrattesschüler«, ¹⁰ aber nur die Schriften von Xenophon und Platon sind überliefert. Dabei hatte Xenophon »nur kurze Zeit mit Sokrates Umgang« und schrieb seine Dialoge mit zeitlichem Abstand als »Kompilation« ¹¹ anderer sokratischer Autoren; Platon fand den sokratischen Dialog bereits als literarische »Konvention« ¹² vor und erreichte eine einzigartige Balance dramatischer und philosophischer Anlage, indem er auf einen literarischen Auftritt in seinen Dialogen verzichtete und seine Positionen indirekt und vieldeutig durch die Maske des Sokrates und andere Personen hindurch sprechen ließ. Platon blieb in seinen Schriften strikt anonym. Sein Maskenspiel übernahm Züge der Komödie: Schon Sokrates spielte ironisch mit seinem Nichtwissen, suchte sein Orakel zu widerlegen und bewährte so das Fragen als »Frömmigkeit des Denkens« (Heidegger). In seiner Jugend schrieb Platon Lyrik und Komödien. Nach dem Tod des Sokrates vernichtete er aber seine Jugendschöpfungen und verfasste – abgesehen von einigen erhaltenen Briefen – nur noch philosophische Dialoge. Er unterstellte sein Werk fortan der dialektischen Suche nach »Wahrheit« und limitierte es dabei durch seine Schriftkritik und scharfe Unterscheidung zwischen einführenden Werbungsschriften und der »ungeschriebenen« Lehre der Akademie. Gadamer schrieb dazu 1934:

»Seine Dialoge sind nichts als leichte Anspielungen, wie sie nur dem etwas sagen, der mehr als das Wörtliche aus ihnen empfängt und in sich wirksam werden lässt. Eben das ist aber das ständig anklingende Motiv in Platons Kritik der Dichter, dass es ihnen Ernst ist mit etwas, was nicht allen Ernstes

⁸ Voegelin am 22. April 1951 an Strauss, in: Glaube und Wissen. Der Briefwechsel, 94 ff

⁹ Höhle, Der philosophische Dialog, 85

¹⁰ So Herwig Görgemanns, Platon, Heidelberg 1994, 57

¹¹ Dihle, Griechische Literaturgeschichte, 206

¹² Dihle, Griechische Literaturgeschichte, 210

wert ist. Plato selbst gibt gelegentlich Hinweise darauf, dass seine eigenen Schöpfungen, eben weil sie nur Scherz sind und Scherz sein wollen, die wahre Dichtung sind.«¹³

Platons überscharfe Dichterkritik, der Konkurrenz im Erziehungsanspruch entsprungen, war inkohärent und selbstwidersprüchlich und wurde in der Nachfolge auch kaum je übernommen: von Aristoteles so wenig wie vom Neuplatonismus, der Renaissance-Philosophie oder der Romantik.¹⁴ Der philosophische Kunstdialog formulierte das offene Projekt dialogischer und diskursiver Ermittlung bestimmter »Ideen« und Begriffe. Die weitere Philosophiegeschichte lässt sich bis ins 20. Jahrhundert hinein dann geradezu als »Fußnote zu Platon«¹⁵ betrachten. Schon Nietzsche und Heidegger sahen es so. Die platonischen Dialoge blieben dabei als Muster unüberbietbar und die literarische Überlieferung und Literaturgeschichte der Philosophie stellte deshalb auch leicht resigniert von dramatischen Kunstdialogen auf hermeneutisch eindeutigerer Prosa um. Bezeichnend ist hier, dass schon die zahlreichen verlorenen Dialoge des Aristoteles – Flashar berechnet ihren Umfang auf »über 1000 Seiten« – einen »Bruch« mit der platonischen »Anonymität« vollzogen,¹⁶ indem Aristoteles selbst als Lehrer in seinen Kunstdialogen doktrinär und persönlich auftrat.

Flashar schreibt, dass Aristoteles »von Anfang an eine Aufsehen erregende Neuerung« einführte: »Er hat sich selber zum Dialogpartner gemacht – ein Zeichen hohen Selbstbewusstseins, mit dem er in der Akademie allein stand. Niemand ist dieser Neuerung gefolgt; erst 400 Jahre später hat Cicero sie aufgegriffen, der sich dafür ausdrücklich auf Aristoteles beruft.«¹⁷ Mit Platons Dialogen konnte Aristoteles aber künstlerisch wohl nicht konkurrieren, sodass das kanonische Qualitätsbewusstsein der Antike nur seine prosaischen Texte überlie-

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Plato und die Dichter*, 1934, in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. V. *Griechische Philosophie I*, Tübingen 1985, 187–211, hier: 210

¹⁴ Dazu eindrucksvoll differenziert Frank F. Pauly, *Die Wahrheit der Dichtung. P. B. Shelleys *Defense of Poetry* im Kontext der Tradition neuplatonischer Poetologien*, Heidelberg 2018

¹⁵ Die »Fußnotenthese« Whiteheads weitgehend bestätigend vgl. Christoph Kann, *Fußnoten zu Platon. Philosophiegeschichte bei A. N. Whitehead*, Hamburg 2001; vgl. auch Werner Beierwaltes, *Fußnoten zu Platon*, Frankfurt 2010

¹⁶ Hölsle, *Der philosophische Dialog*, 90

¹⁷ Hellmut Flashar, *Aristoteles. Lehrer des Abendlandes*, München 2013, 26, vgl. ff, 63 ff

ferte. Nur wenige Fragmente seiner Dialoge sind erhalten. Zwar war die Gattung des Lehrdialogs damit noch lange nicht tot: Cicero, Lukan und Augustinus schrieben bedeutende Dialoge und auch in der Renaissance entstanden gelungene Lehrdialoge; Hume und Diderot folgten nach; Vittorio Hösle konstatiert dann aber einen auffälligen »Niedergang der Dialogform«¹⁸ unter dem Druck des monologischen Cartesianismus. Symptomatisch ist hier der Trend zu »vorgelesenen Dialogen«,¹⁹ so etwa in Schlegels *Gespräch über die Poesie* und Solgers *Erwin*. Selbst die Salonphilosophie der Romantik gelangte nicht zu einer nachhaltigen und polyperspektivischen Wiederbelebung der Gattung. Goethe und Schiller spotteten deshalb in ihren Xenien über *Die philosophische Unterredung*: »Einer, das höret man wohl, spricht nach dem andern, doch keiner / Mit dem andern, wer nennt zwey Monologen Gespräch?«²⁰

Die Romanform entstand in der Antike relativ unabhängig von den dramatischen Formen. Ihre ästhetische Schätzung litt in Deutschland lange unter einer strikten Disjunktion von Poesie und Prosa. Die ästhetische Nobilitierung erfolgte erst mit der Rezeption von Goethes *Wilhelm Meister*. Überhaupt trat der »deutsche Geist« erst nach 1750 in die Epoche seiner Weltwirkung ein.²¹ Der erste philosophische »Kunstrichter« des *Wilhelm Meister*, Friedrich Schiller, erhob gegen die Romanform noch schwere ästhetische Bedenken. Nach Abschluss seines Essays *Über naive und sentimentalische Dichtung* setzte er sich intensiv mit dem Roman auseinander. Ausdrücklich strebte er dabei schon im Briefwechsel mit Goethe eine »neue Art von Kritik, nach genetischer Methode«²² an. Schiller diskutierte den *Wilhelm Meister* detailliert und wollte Goethe vor allem zu einer Verdeutlichung seiner leitenden philosophischen Idee oder »Ökonomie des Ganzen« anregen. Seine wichtigste grundsätzliche Überlegung betraf hier das Verhältnis von Wilhelms Lehrjahren zur »Idee der Meisterschaft«. In einem großen Brief vom 8. Juli 1796 führte Schiller aus, dass Wilhelm die Idee der Meisterschaft nicht als innere

¹⁸ Hösle, *Der philosophische Dialog*, 119

¹⁹ Hösle, *Der philosophische Dialog*, 120

²⁰ Johann Wolfgang v. Goethe, *Xenien 1796*, hrsg. Erich Schmidt / Bernhard Suphan, Weimar 1893, 48

²¹ So Vittorio Hösle, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist*, München 2013, 16

²² Schiller am 16. Oktober 1795 an Goethe, in: *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805. Erster Theil*, Stuttgart 1828, 107

Form in sich trug, sondern der »geheimen Führung« durch seine Mitwelt bedarf.²³ Einen Tag später ergänzte er, dass Goethes Realismus ohne philosophische »Speculation« und Reflexion auf die leitende Idee der »Meisterschaft« oder des »tätigen Lebens« durch Protagonisten auskam.²⁴ Am 19. Oktober schrieb er rückblickend: »Meine Grille mit etwas deutlicherer Pronunciation der Hauptidee abgerechnet, wüsste ich nun in der That nichts mehr, was vermisst werden könnte.«²⁵ Schiller wünschte also bereits vor Abschluss des Romans eine philosophische Klärung und Profilierung der Romanidee und vermisste eine adäquate Selbstreflexion im Roman. Ein Jahr später schrieb er nach Relektüre apodiktisch: »Die Form des Meisters, wie überhaupt jede Romanform, ist schlechterdings nicht poetisch.«²⁶

Goethe störte das nicht; lässig gab er die »Unvollkommenheit« des *Wilhelm Meister* zu und versicherte: »Er mag indessen seyn was er ist, es wird mir nicht leicht wieder begegnen dass ich mich im Gegenstand und in der Form vergeife.«²⁷ Goethe betrachtete den Roman damals als »pseudo epos«²⁸ und arbeitete an *Hermann und Dorothea*, das er als »retardirende« Form vom Drama absetzte.²⁹ Im Briefwechsel findet sich keine eingehende Poetologie des Romans: vor allem kein formaler Bezug auf den Kunstdialog und eine philosophische oder gar geschichtsphilosophische Privilegierung der Romanform. Die alte Disjunktion von Poesie und Prosa ist noch nicht gänzlich verabschiedet. In ihren *Xenien* spotten Goethe und Schiller denn auch über die Form des *Wilhelm Meister*: »Philosoph'scher Roman, du Gliedermann, der so geduldig / Still hält, wenn die Natur gegen die Schneider sich wehrt.«³⁰ Goethe mied das philosophische Korsett. Freilich sah er, »dass wir Modernen die Genres so sehr zu vermischen

²³ Schiller am 8. Juli 1796 an Goethe, in: Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805. Zweyter Theil, Stuttgart 1828, 109 ff; dazu finden sich interessante Bemerkungen bei Eduard Spranger, Goethe. Seine geistige Welt, Tübingen 1967, 37 ff, 55 ff, 228 ff

²⁴ Schiller am 9. Juli 1796 an Goethe, in: Briefwechsel. Zweyter Theil, 125 ff

²⁵ Schiller am 19. Oktober 1796 an Goethe, in: Briefwechsel. Zweyter Theil, 227

²⁶ Schiller am 20. Oktober 1797 an Goethe, in: Briefwechsel. Dritter Theil, Stuttgart 1829, 310

²⁷ Goethe am 30. Oktober 1797 an Schiller, in: Briefwechsel. Dritter Theil, 320

²⁸ Goethe am 27. November 1794 an Schiller, in: Briefwechsel. Erster Theil, Stuttgart 1828, 66

²⁹ Goethe am 19. und 22. April 1797 an Schiller, in: Briefwechsel. Dritter Theil, 71, 74

³⁰ *Xenien* 1796. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs, hrsg. Erich Schmidt / Bernhard Suphan, Weimar 1893, 45