

DER HUMANITÄTSGEDANKE IM
MODERNEN DEUTSCHEN ROMAN

EINE GESCHICHTLICH-ANALYTISCHE
UNTERSUCHUNG

Ortrud Pakendorf

Verhandeling goedgekeur vir die graad Magister Artium in die Departement
Duits aan die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys

Studieleier: Prof. B.H.J. van der Berg

Medeleier : Prof. J.J. Venter

Potchefstroom

Mei 1990

"[...] aber das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch."¹

VORWORT

Da der Humanitätsgedanke, wie er sich in verschiedenlicher Weise im Roman manifestiert, weit zurückgreifendem philosophischem Gedankengut entspringt, ist eine Abhandlung im Hinblick auf den Humanismus ohne Berücksichtigung dessen Entwicklung im Bereich der Philosophie inadäquat. Zur Erläuterung der Parallelität zwischen theoretischem Konzept und praktischer Gestaltung in der Moderne, wurde eine Auswahl deutscher Romane des 20. Jahrhunderts vorgenommen. Letzteres geschah keineswegs willkürlich, sondern es wurden Werke gewählt, in denen der Humanitätsaspekt besonders scharf herausgearbeitet ist. Die Wahl beschränkt sich auf folgende Romane:

Rainer Maria Rilke : *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*;

Thomas Mann : *Der Zauberberg*;

Alfred Döblin : *Berlin Alexanderplatz*;

Franz Kafka : *Der Prozeß*;
 Das Schloß;
 Amerika;

Hermann Broch : *Die Schlafwandler*;

Heinrich Böll : *Und sagte kein einziges Wort*;
 Ansichten eines Clowns;

Günter Grass : *Die Blechtrommel*.

1 W. Goethe, zitiert nach T. Mann, *Altes und Neues* (Frankfurt a.M. 1961), S. 345. Ottilie spricht diese Worte in den Wahlverwandtschaften.

Meinem Studienleiter, Herrn Prof. B.H.J. van der Berg, danke ich für Anregungen, wertvolle Hinweise sowie lehrreiche Führung während des gesamten Studiums.

Herr Prof. J.J. Venter war behilflich mit der philosophischen Orientierung des Eingangskapitels. Ihm verdanke ich gute Ratschläge zur besseren Einsicht.

Ein besonderes Wort des Dankes gilt meiner Familie für sowohl treue Unterstützung als auch verständnisvolle Rücksichtnahme und Vertrauen.

Viele Freunde und Bekannte haben durch Ermutigungen geholfen. Insbesondere sei der Hilfe bezüglich der technischen Fertigstellung gedankt.

Ebenfalls zu Dank verpflichtet bin ich dem RGN für die Bewilligung eines Stipendiums, das dieses Studium ermöglichte.

INHALTSVERZEICHNIS

1	EINLEITUNG	1
1.1	Rechtfertigung der Arbeit	1
1.2	Problemstellung und Zielsetzung	1
1.3	Abgrenzung des Dezernats	3
1.4	Aufbaugrundsätze	4
1.5	Methodik	4
2	ALLGEMEINE ORIENTIERUNG ZUM BEGRIFF "HUMANISMUS"	5
2.1	Die geschichtsbegriffliche Entwicklung des Humanismusgedankens	5
2.2	Theoretischer Hintergrund	16
3	DIE ROMANKUNST	42
3.1	Hypothetische Ansatzpunkte	42
3.2	Verdinglichung von Mensch und Welt bei Rainer Maria Rilke: <i>Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge</i> (1910)	44
3.3	Dialektische Umkehrung von Schönheit und Verfall bei Thomas Mann: <i>Der Zauberberg</i> (1924)	59
3.4	Die vor dem Ersten Weltkrieg verkündete Menschheitsdämmerung in Alfred Döblins <i>Berlin Alexanderplatz</i> (1924)	76
3.5	Der labyrinthische Gang des Menschen durch eine verunmenslichte Welt bei Franz Kafka: <i>Der Prozeß</i> (1925), <i>Das Schloß</i> (1926) und <i>Amerika</i> (1927)	97

3.6	Hermann Broch als bedeutender Gestalter einer Endzeit: <i>Die Schlafwandler</i> (1931)	127
3.7	Der Verlust an Mitmenschlichkeit in der modernen Wohlstandsgesellschaft bei Heinrich Böll: <i>Und sagte kein einziges Wort</i> (1953) und <i>Ansichten eines Clowns</i> (1963)	153
3.8	Die objektive sozio-kulturelle Struktur der modernen Gesellschaft im Bewußtsein des pikaresken Helden bei Günter Grass: <i>Die Blechtrommel</i> (1959)	173
4	FORSCHUNGSERGEBNISSE	190
4.1	Ergebnisse	190
4.2	Synthetisieren	196
4.3	Wertung	199
5	SCHLUß	199
5.1	Zusammenfassung	199
5.2	Schlußwort	202
6	ANHANG	203
6.1	Sigeln	203
6.2	Literaturverzeichnis	203
6.2.1	Primärliteratur	203
6.2.2	Sekundärliteratur	204
7	OPSOMMING	215
8	SUMMARY	218

1 EINLEITUNG

1.1 Rechtfertigung der Arbeit

Der Humanismusgedanke hat von frühester Zeit an einen prominenten Platz in der Literatur gefunden und während seines Entwicklungsganges nichts an Aktualität eingebüßt. Aufgrund dieser Tatsache ist eine nähere Untersuchung des Humanitätsgedankens, wie er seinen Niederschlag im Roman der Moderne findet, gerechtfertigt.

1.2 Problemstellung und Zielsetzung

Im modernen deutschen Roman ist das Thema der Humanität stets aktuell, denn diese Autoren befassen sich mit der Problematik des Menschen als Gesellschaftswesen. Der Mensch als solcher ist ein faszinierendes Wesen und es wirft sich die Frage auf, wie das Individuum im zeitgenössischen Roman sich und seine Umwelt bzw. sich in seiner Umwelt betrachtet und wie er seinen Mitmenschen oder diese ihm begegnen. Es ist, in einem Wort, diese Wechselwirkung zwischen Mensch und Umwelt, die der Verfasserin die Anregung zu diesem Studium gegeben hat, und die ihr als unter die Lupe genommen zu werden wertvoll erscheint. Wie verhalten die zur Sprache stehenden Romancharaktere sich in ihren unterschiedlichen Rollen und hat das Leben ihnen letztlich etwas genützt? Vermögen sie sich in eine Gemeinschaft einzuordnen oder bleiben sie gewissermaßen am Rande stehen?

Eine Erläuterung der Begriffe Humanität und Humanismus, die m.E. semantisch ebenbürtig auftreten und demgemäß als ein Begriff zu klären sind, ist nötig, um den Humanitätsbegriff, wie er sich in verschiedenen Epochen manifestiert, zu verdeutlichen. Auf diesen nicht unschwierigen Klärungsversuch² wird, um Verwirrungen vorzubeugen, bei der allgemeinen Orientierung ausführlicher eingegangen. Es muß beachtet werden, daß es sich bei den hier zu definierenden Begriffen um Abstrakta handelt, so daß dem Subjektiven eine nicht unwichtige Bewertung beigemessen werden muß. Hier sei nur eine vielumfassende moderne Auffassung angeführt: "The term

2 vgl. R. Gleissner, *Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee in Deutschland* (Stuttgart 1988), S. 1f.

humanism has a number of more or less distinct meanings, all referring to a world view in some way centered on man rather than on the suprahuman or the abstract."³

Mittels einer bündigen historischen Übersicht soll der Entwicklungsgang des Humanitätsgedankens seit der Antike verfolgt werden und Anschluß an die zu behandelnden modernen deutschen Dichter sowie an einige Philosophien finden, insofern diese die Stellungnahmen der betreffenden Autoren vermeintlich geprägt haben. Die Verfasserin schließt sich der Interpretation an, daß der Humanitätsgedanke, der seine Inspiration im antiken Schönheitskultus findet und die harmonische Entwicklung des Menschen und dessen Freiheit voranstellt, im Wesen bereits eine gewisse Dialektik von Geist und Leben in sich trägt, und ist sich dessen bewußt, daß es unterschiedliche Interpretationen der Griechen gibt. Die Dialektik des Apollinischen im Gegensatz zum Dionysischen findet besonderen Niederschlag im deutschen Roman des 20. Jahrhunderts. In bezug auf den geschichtsbegrifflichen Hintergrund des Humanitätsgedankens, sei hier darauf hingewiesen, daß das Humanistische stets eine wichtige Rolle spielte, denn obgleich sich in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert eine Tendenz zur Aufklärung entwickelte, so kennzeichneten doch auch humanitäre Ideale diese Entwicklung. Diese Ideale bezogen sich nicht nur auf "die Freiheit des Menschen aus ungerechtfertigten Bindungen [...], [sondern auch auf] die Gleichheit aller Bürger desselben Staates vor dem Gesetz [sowie] die Gleichheit all dessen, was Menschenantlitz trägt".⁴

Da philosophische Auffassungen die relevanten Autoren in geringerem oder größerem Maße in ihren Romandarstellungen beeinflusst haben, scheinen die philosophischen Diskurse, die in obengenannte Werke integriert sind,

3 *New Catholic Encyclopaedia* (Washington 1974), S. 215

4 G. Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch* (Stuttgart 1982), S. 47. Obwohl das Ende des 19. Jahrhunderts infolge der Rückwendung zur Metaphysik die Überwindung der Aufklärungsphilosophie mit sich brachte, ist die wissenschaftliche und sozialpolitische Aufklärungsbewegung bis in die Gegenwart präsent und problematisch geblieben. (vgl. ebd., S. 47; vgl. auch W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung* (Frankfurt a.M. 1969), S. 288ff.; vgl. auch W. Oelmüller, *Was ist heute Aufklärung?* (Düsseldorf 1972), S. 52)

ergründenswert. Bei der Besprechung der Romane soll das Zurückgreifen auf philosophische Diskurse als Zusammenhangsbasis dienen, aufgrund derer schließlich eine Synthetisierung erzielt werden kann, um anzudeuten, inwiefern der moderne Autor imstande ist, wenngleich auch lediglich vermöge der Fiktion, den Humanitätsgedanken oder sogar fehlende Humanität in der modernen Gesellschaft zu gestalten.

Die Verfasserin will dieses interessante und erforschenswerte Thema untersuchen, um festzustellen, welche Wichtigkeit und welcher Wert dem Humanitätsgedanken, wie er im Roman des 20. Jahrhunderts erörtert wird, beigemessen werden können. Es soll m.a.W. erforscht werden, in welchem Maße der Humanitätsgedanke im modernen deutschen Roman herausgearbeitet ist und sich also auf Tragfähigkeit berufen kann.

1.3 Abgrenzung des Dezernats

Die vorliegende Arbeit will den Versuch unternehmen, in Kürze einige einflußreiche philosophische Auffassungen aufzugreifen und, womöglich, Verbindungen zwischen sowohl den Philosophen als auch zwischen den Philosophen und den Romanciers nahezulegen, um zu ermitteln, welche Rolle dieses äußerst aktuelle Thema des Humanitätsgedankens im modernen deutschen Roman spielt. Aufgrund der Parallelität zwischen Philosophie und Literatur sollen die Theorien von u.a. Kant (1724-1804), Hegel (1770-1831), Schopenhauer (1788-1860), Feuerbach (1804-1872), Kierkegaard (1813-1855), Nietzsche (1844-1900), Jaspers (1883-1969), Heidegger (1889-1976), Horkheimer (1895-1973) und Adorno (1903-1969) in Erwägung gezogen werden. Diese Philosophen wurden gewählt, nicht nur weil ihre Theorien auch heutzutage noch stichhaltig sind, sondern auch weil sie m.E. explizit oder implizit in die zu behandelnden Werke integriert worden sind.

Bezüglich der zeitgenössischen Romane kann im Rahmen dieser Abhandlung aus technischen Gründen nur begrenzt auf eine Entschlüsselung des Humanitätsgedankens eingegangen werden. Die Wahl der Werke, die die Verfasserin einer genaueren Betrachtung zu unterziehen beabsichtigt, fiel auf obengenannte Werke. Diese lassen m.E. die Theorien der relevanten Philosophen,

mittels der Weltanschauung der Romancharaktere, besonders augenscheinlich sowie erkennbar werden. Damit soll nicht gesagt sein, daß diese die einzigen diesbezüglich repräsentativen Werke vergegenwärtigen, doch die Verfasserin mußte sich selbstverständlich auf eine Auswahl beschränken. Die Auswahl ist so getroffen, daß sie sich mit repräsentativen Autoren und Spitzenwerken des 20. Jahrhunderts befaßt.

1.4 Aufbaugrundsätze

Da die Verfasserin bestrebt ist, eine chronologische Darstellung des Entwicklungsganges des Humanismus- bzw. Humanitätsgedankens zu erzielen, sind die Aufbaugrundsätze dieser Abhandlung so gewählt, daß zunächst die relevanten Auffassungen der vergangenen Jahrhunderte in großen Zügen geschildert werden. Die Autoren werden ebenfalls in chronologischer Reihenfolge behandelt, doch die Besprechung der einzelnen Werke wird hinsichtlich der Zielsetzung der vorliegenden Arbeit eventuell nicht konsequent chronologisch durchgeführt werden können.

1.5 Methodik

Durch die Art der Problemstellung wird die Methodik dieses Studiums bedingt. Aus praktisch-technischen Gründen können nur einige Philosophen eingehender untersucht werden; diese sollen bloß als Hintergrund analysiert werden, um zu zeigen, wie ihre Auffassungen in die Werke der modernen Dichter integriert worden sind. Die Struktur der Abhandlung wird dadurch insofern beeinflusst, daß die Besprechung der Romankunst der relevanten Autoren der umfangreichste Teil sein wird, da er sich mit der Romanpraxis der genannten Autoren befaßt. Obschon die Untersuchung der philosophischen Grundzüge chronologisch vorgenommen werden kann, kann die vorliegende literarische Arbeit nur dann ihren Zielsetzungen gerecht werden, wenn die Anwendungen der Theorien in den zur Sprache stehenden Romanen diachronisch und vergleichend kategorisiert werden. Auf diese Weise können verschiedene Werke gegenseitigen Anschluß finden bzw. synchronisiert werden. Folglich kann ein Postulat herausgearbeitet werden, das die philosophisch-praktischen Zusammenhänge betreffend den Humanismusedanken aufzudecken vermag.

2.1 Die geschichtsbegriffliche Entwicklung des Humanismusgedankens

Nachdem in der Einleitung auf die Abgrenzung hingewiesen worden ist, folgt zur genaueren Orientierung in diesem Abschnitt eine Besprechung der theoretischen Standpunkte, insofern sie sich auf die Problematik der Humanismusidee beziehen. Die geschichtsbegriffliche Entwicklung des Humanismus- bzw. Humanitätsgedankens mit Berücksichtigung der philosophischen Einflüsse soll dargestellt werden, wodurch etwaige Ergebnisse, d.h. Übereinstimmungen oder Unterschiede erzielt werden.

In seinem Werk *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den 'Humanismus'* führt Heidegger den Humanismus zurück zu Platon: "Der Beginn der Metaphysik im Denken Platons ist zugleich der Beginn des 'Humanismus'".⁵ Indem sich im Verlauf der Zeit das Wesen der vermeintlichen Wahrheit wandelt, entstehen gleichwohl unvermeidliche Begriffswandel bezüglich der Metaphysik. Dennoch muß man sich eingestehen, daß "Platons Lehre von der 'Wahrheit' [...] nichts Vergangenes [ist]. Sie ist geschichtliche 'Gegenwart'".⁶ Damit soll gesagt sein, daß in der beharrlichen Suche nach der Wahrheit sowohl die Metaphysik als auch der Humanismus mit gleichwertiger Brisanz attestiert sind.

5 M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den 'Humanismus'* (Bern 1947), S. 49. Es kann hier nicht ausführlicher auf Heideggers Hypothese eingegangen werden, doch sei darauf hingewiesen, daß der Begriff 'Humanismus', infolge des römischen *humanitas*-Ideals, erst während der Renaissance populär wurde und dieses Studium knüpft daran an.

6 ebd., S. 50. In dieser Hinsicht ist Platons Höhlengleichnis nicht nur aufschlußreich, sondern unentbehrlich zum Verständnis seiner Philosophie.

Ursprung

Das Wort Humanismus stammt von dem lateinischen Wort *humanitas*, das Menschlichkeit schlechthin bedeutet. In *Kröners Philosophischem Wörterbuch* wird Humanismus definiert als "ein reflektierter Anthropozentrismus, der vom menschlichen Bewußtsein ausgeht und die Wertsetzung des Menschen zum Objekt hat".⁷ Der Römer Cicero (106 v.Chr. - 43) verstand unter *humanitas* "die ethisch-kulturelle Höchstentfaltung der menschlichen Kräfte in ästhetisch vollendeter Form, gepaart mit Milde und Menschlichkeit."⁸ Bereits von ihm wurde als Hauptziel eine "harmonische Ausbildung der dem Menschen eigentümlichen wertvollen Anlagen des Gemütes und der Vernunft"⁹ angestrebt. Ein weiteres Ziel des Humanismus ist die "höchste Entfaltung menschlicher Kultur und Gesittung und dementsprechendes Verhalten gegenüber dem Mitmenschen, ja aller Kreatur."¹⁰ Im Brockhaus wird Humanismus wie folgt definiert: "[...] in der abendländischen Geschichte eine geistige Bewegung, die in immer neuen Bemühungen die altgriechische und römische Kulturwelt zu erschließen sucht und zugleich für die Bildung des Menschen fruchtbar machen will."¹¹

7 G. Schischkoff (1982), S. 291; vgl. auch Beleg 3 in vorliegender Arbeit. Seit der Aufklärung deutet der Begriff 'Humanismus' auf eine Lebensanschauung, die den Menschen als Zentrum der Wirklichkeit betrachtet.

8 ebd., S. 291

9 ebd., S. 292

10 ebd., S. 292. Diese Definitionen beziehen sich auf die frühe Entwicklung des Humanismusbegriffs.

11 F.A. Brockhaus, *Brockhaus. Achter Band* (Wiesbaden 1969), S. 731f.. Wichtig scheint hier zunächst eine nähere Präzisierung des Begriffs Kultur zu sein. Abgesehen von seiner ursprünglichen Bedeutung, nämlich die Bearbeitung und Pflege des Bodens, um ihn menschlichen Bedürfnissen anzupassen und dienstbar zu machen, bedeutet Kultur "Pflege, Verbesserung, Veredelung der leiblich-seelisch-geistigen Anlagen und Fähigkeiten des Menschen". (G. Schischkoff (1982), S. 383) Kulturerzeugnisse gehen aus menschlichem Schaffen hervor und nicht aus der Natur. (vgl. ebd., S. 384) Ist Kultur der Erfolg des

Neuentdeckung der Antike und das neue Weltbild

Mit dem Ausgang des Mittelalters und dem Eingang der Neuzeit (ca. 1500), war der Humanismusbegriff derart wichtig geworden, daß der Humanismus als richtungsweisend Form gewann, wobei die Vorbilder der neuentdeckten antiken Schriften im Prozeß menschlicher Entwicklung idealisiert wurden. Infolge der unruhigen Zeit zwischen 1492-1522, in der nicht nur Amerika und der Seeweg nach Ostindien entdeckt wurden, sondern auch die erste Weltumseglung gelang, ist es leicht erklärlich, daß der Mensch unter politischen sowie künstlerischen Umwälzungen neue Lebensempfindungen entwickelte. Darüber hinaus veröffentlichte Kopernikus 1543 seine Schrift *Über die Bewegung himmlischer Körper*, so daß der verwirrte Mensch seine irdische Stellung im Lichte des neu erschlossenen Kosmos erwog.¹²

Die neuen Einsichten führten zu einem geschlossenen Weltbild eben im Humanismus, der sich dem wiederaufgenommenen Studium griechischer und römischer Schriftsteller widmete. Latein wurde wiederum zur Dichtersprache der Gebildeten. Aufschlußreich für die Tatsache, daß die Antike als Ganzes zum Vorbild der damaligen Lebensführung wurde, sind folgende Worte: "Ein Humanist ist ein Mensch, der die menschlichen Dinge liebt; der Kunst und Literatur, besonders die Griechenlands und Roms, dem

Selbstgestaltungswillens eines Volkes oder eines einzelnen, so ist Zivilisation das Insgesamt der Errungenschaften der Technik und des folgerichtigen Komforts. (vgl. ebd., S. 384) Die Naturgebundenheit des Menschen einerseits und seine geistig-kulturelle Erhebung über die Natur andererseits, haben philosophisch zu sehr verschiedenen Erläuterungen des Menschenwesens sowie dessen Aufgaben geführt, wie es z.B. aus den Schöpfungsmythen der unterschiedlichen Religionen hervorgeht, auf die hier jedoch nicht ausführlicher eingegangen werden kann. Die Antike bestimmte das Wesen des Menschen je nach seiner Vernunft bzw. Erkenntnisfähigkeit und seiner Kraft zu politischer Gemeinschaftsbildung. Das christliche Mittelalter sah im Menschen sowohl das Ebenbild Gottes, als auch eine Kreatur, die irdisch-dämonischen Kräften ausgesetzt ist. (vgl. ebd., S. 448)

¹² vgl. W. Grabert, A. Mulot und H. Nürnberger, *Geschichte der deutschen Literatur* (München 1985), S. 51f.

trockenen Licht der Vernunft oder der mystischen Flucht ins Unbekannte vorzieht".¹³

Erasmus und Luther

Die Humanisten waren als Gemeinschaft gleichgesinnter Männer bemüht, die neuen Erkenntnisse unter ihrem Führer, Erasmus, dem König der Wissenschaften¹⁴ zu propagieren. "Die Tugend war für ihn [Erasmus] lehrbar im sokratischen Sinne, sie sollte sich in einem christlichen Humanismus mit Toleranz und Liebe zu den Menschen verbinden und ohne Zwang in Freiheit wachsen."¹⁵ Erasmus ist der Meinung, daß der Geist bereits ein göttlicher Funke sei, durch den sich der Mensch des rechten Weges bewußt sei. Während er die Vernunft und den Willen als göttliches Geschenk betrachtet und gelehrte Frömmigkeit nach ihm ein Dasein vor Gott sichert, betont Luther gerade die Nichtigkeit des Menschenwillens und seiner Vernunft. Nach Luther steht Gott über aller Vernunft und handelt der Mensch, der Gott aufgrund seiner Vernunft zu ergründen wähnt, anmaßend. Für Luther liegen Sinn sowie Rettung des Menschen allein im Glauben, denn erst vermöge der Gnade Gottes, nach der im Glauben und Gebet getrachtet wird, ist der Mensch "ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan".¹⁶

Im Unterschied zwischen der Religiosität Erasmus' und Luthers liegt der Gegensatz zwischen Humanismus und Reformation.¹⁷ Indem der Humanismus sich der geistigen Vorherrschaft der Kirche und der Scholastik widersetzte,

13 E.R. Curtius, zitiert nach ebd., S. 54

14 vgl. ebd., S. 54

15 ebd., S. 54

16 M. Luther, zitiert nach ebd., S. 54

17 Da Luther im *Glauben* die einzig haltbare Basis des menschlichen Daseins sah, lehnte er den humanistischen Glauben an die Vernunft und die weltliche Bildung grundsätzlich ab. Obwohl das philologische Bemühen um den Urtext Luther mit dem Humanismus verbindet, ist bei ihm das, was ihn in Gegensatz zur Wissenschaft und zum Humanismus brachte, entscheidend.

bahnte er der Renaissance den Weg und fand in Deutschland in der kirchlichen Reformation seinen Ausklang.¹⁸

Aufklärung

Die Aufklärung vollzieht sich mehr oder weniger auf dem Weg einer Selbstbesinnung der Philosophie und Literatur auf sich selbst und zwar am Leitfaden des Kant-Wortes, auf das später in dieser Abhandlung ausführlicher eingegangen wird, nämlich, daß Aufklärung der Ausgang des Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit sei.¹⁹

Während der Gedanke der Antike sich in der Aufklärungsepoche fortsetzte, ist Kants Antwort auf die Frage, ob der Mensch damals in einem aufgeklärten Zeitalter lebte, negativ, obgleich er den Menschen zu jener Zeit als in einem Zeitalter der Aufklärung lebend sah.²⁰ In der Aufklärung setzte sich eine schöne Tradition der Antike fort, nämlich, daß man wußte, was gut und menschenwürdig oder schlecht und menschenunwürdig war, denn es wurde darüber nachgedacht, gesprochen sowie geschrieben.²¹

Nach Wieland ist die Aufklärung "so viel Erkenntnis, als nötig ist, um das Wahre und Falsche immer und überall unterscheiden zu können",²² und die Grenzen der Aufklärung liegen dort, wo "bei allem möglichen Lichte, nichts mehr zu sehen ist."²³ Aufklären heißt demgemäß alles zu beseitigen, was dem Licht im Wege steht. Letztgenanntes kann nur auf diejenigen deuten, denen es um die Unaufgeklärtheit, Unmündigkeit, Unfreiheit und letztlich Unhumanität geht.²⁴

18 vgl. F.A. Brockhaus. Achter Band (1969), S. 732

19 vgl. G. Schischkoff (1982), S. 46

20 vgl. I. Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Was ist Aufklärung?*, hg. E. Bahr (Stuttgart 1976), S. 15

21 vgl. T. Mann (1961), S. 349

22 C.M. Wieland, "Sechs Fragen zur Aufklärung", *Was ist Aufklärung?*, hg. E. Bahr (Stuttgart 1976), S. 24

23 ebd., S. 24f.

24 vgl. ebd., S. 25

Die vorliegende Arbeit postuliert, daß, wenn die Aufklärung als ein Bedürfnis des menschlichen Verstandes anerkannt wird, der nächste Schritt die Frage nach der Wahrheit der Aufklärung ist. Diese kommt nach Wieland zum Ausdruck, wenn "es im ganzen heller wird; wenn die Anzahl der denkenden, forschenden, lichtbegierigen Leute [...] immer größer, die Masse der Vorurteile und Wahnbegriffe zusehends immer kleiner wird; wenn [...] die Begierde nach nützlichen und edeln Kenntnissen und besonders, wenn der Respekt vor der menschlichen Natur und ihren Rechten unter allen Ständen unvermerkt zunimmt".²⁵

Sturm und Drang

Während der Sturm und Drang-Periode galt ein Menschentyp als vorrangig, der durch den Rousseauismus geprägt war; er stand unter einem persönlichen Schicksal. Somit verkörperte der dämonische,²⁶ nicht der vernünftige Mensch, das wahre Humanitätsideal.

Neu-Humanismus

Die eigentliche Begründung sowie Prägung des Humanitätsgedankens erfolgte mit dem Ausgang des 18. und dem Beginn des 19. Jahrhunderts. "Das 18. Jahrhundert unterschied im Menschen die sinnliche Erscheinung und das 'übersinnliche' Vernunftwesen."²⁷ Damit soll gesagt sein, daß diesem Humanitätsideal nicht nur eine Vervollkommenung des Leibes, der Seele und des Geistes entspricht, sondern daß jeder Mensch frei zu derartiger Höherentwicklung zu gelangen, imstande ist.²⁸ Dieses Zeitalter des sogenannten Neu-Humanismus wurde, wie die Zeit um 1500, vornehmlich gekennzeichnet durch ein wiederum aufblühendes Interesse an der Antike und ihre Hauptvertreter waren u.a. Wilhelm von Humboldt, Lessing, Herder, Goethe und Schiller.²⁹

25 ebd., S. 27

26 Dämonisch hier verwendet im Sinne des griechischen 'daimon', das die individuelle Prägung, die einmalige Identität bezeichnet.

27 G. Schischkoff (1982), S. 448

28 vgl. ebd., S. 448

29 vgl. ebd., S. 291

In der Kunst vermag der Mensch nicht nur den ihm begrifflichen Dingen Ausdruck zu verleihen, sondern darin beweist sich seine Potenz, das Wertvolle vom z.B. Zweckmäßigen oder Nützlichen zu unterscheiden. In diesem Wertbezug enthüllt sich die Sinngebung gegenüber dem Mitmenschen, den Realitäten sowie dem Geschehenden und erschließt sich der Mikrokosmos eines jeden Menschen.³⁰

Mittels seines Geistes vermag der Mensch die gegenständliche Welt und den Sinn der Dinge zu koordinieren, um somit einerseits zwar dem Tier übergeordnet zu sein, andererseits allerdings den Abstand von der Natur erleiden zu müssen. Wiederum ist aufgrund dieser einmalig leiblich-seelisch-geistigen Kompetenz allein der Mensch Persönlichkeit, ist er sich seiner selbst und seiner Endlichkeit bewußt. Wachsende Kenntnis bzw. Erkenntnis der Natur befähigen ihn dazu, sich letztere unterzuordnen und in seinen Plan einzuordnen. In seinem zielstrebigem Verhalten offenbart

30 vgl. ebd., S. 448. Der Begriff des einzelnen bedarf ebenfalls einer näheren Erklärung. Nach Scheler ist das, was den Menschen zum Menschen macht, ein allem Leben entgegengesetztes Prinzip, das nicht auf die natürliche Lebensentwicklung zurückgeführt werden kann, sondern nur, wenn überhaupt auf etwas, auf den obersten Grund der Dinge selbst, d.h. auf denselben Grund, dessen Teilmanifestation auch das Leben ist. Wenn in dieser Hinsicht der Geist als dieser oberste Grund dargestellt wird, so ist damit zunächst nur der Grundsatz der modernen philosophischen Anthropologie gekennzeichnet. (vgl. ebd., S. 447) Das Verhalten des Menschen ist "weltoffen und entscheidungsfrei. Diese Unabhängigkeit von der Umwelt ermöglicht die Entspezialisierung der Sinnesorgane und die Ausweitung ihrer Funktionen, die Entstehung selbständigen Denkens, Fühlens, Wollens und die völlige Neuentstehung von Gedächtnis und Phantasie"; (ebd., S. 447) in einem Wort, aus der Umwelt wird die Welt. Auf der anderen Seite droht dem Menschen (der leiblich in die Säugetiergruppe der Hominiden, d.h. der menschenartigen Wesen gehört) demzufolge Instinktverlust und gewissermaßen ein naturwidriges Leben. (vgl. ebd., S. 447)

der Mensch nicht nur seinen Schaffensdrang, sondern bildet er auch Gemeinschaften. In seiner Kultur lernt er sich mit seinen bestimmten Veranlagungen kennen,³¹ die er aufgrund seiner individuellen Idealvorstellung zu realisieren bemüht ist. "Jeder individuelle Mensch trägt der Anlage und Bestimmung nach einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmen die große Aufgabe seines Daseins ist".³²

Menschenrechte

Die Überlegenheit des Menschen über die Tiere wurde bereits erwähnt und in diesem Sosein ankernd die unveräußerlichen Rechte des Menschen, die nach Schischkoff Freiheit, Eigentum, Sicherheit und das Recht zum Widerstand gegen Unterdrückung ausmachen.³³ Menschenrechte bilden den Grundsatz, auf dem der Humanismus fundiert, wenngleich auf unterschiedlichen Niveaus, wie es z.B. besonders in dem Werk von Döblin, Broch, Böll und Grass zum Ausdruck kommt.

31 vgl. ebd., S. 447f.

32 F. Schiller, zitiert nach ebd., S. 448. Obgleich in diesem Prozeß der Selbstgestaltung gewisse Pflichten gelten, ist der Mensch dennoch hinsichtlich seiner Rechte frei, verschiedene Rollen zur Schau zu tragen. "Es überrascht nicht, wenn der Bildungsroman, der das Wachsen des Individuums zur Ganzheit nachzeichnet, in der zeitgenössischen Literatur nur dazu verwendet wird, um parodiert (mag das auch so liebevoll geschehen wie in Thomas Manns *Zauberberg*), verspottet (wie in Grass' *Blechtrommel*) [...] zu werden [...]; der deutsche Roman leitet nun viele seiner Hauptthemen von den Problemen der Identität eines Menschen, dem Fehlen einer Identität oder verschiedenen nebeneinander bestehenden Persönlichkeitsbildern des einzelnen her." (R.H. Thomas und W. van der Will, *Der deutsche Roman und die Wohlstandsgesellschaft* (Stuttgart 1969), S. 15) Die Romanfiguren spielen verschiedene Rollen, tragen etliche Masken und identifizieren sich mit unterschiedlichen Charakteren, indem sie ihren Mitmenschen in den Romanen begegnen.

33 vgl. G. Schischkoff (1982), S. 449

Vorstellung der Menschheit

Schischkoff definiert Menschheit als eine "auf der Überzeugung von einer Einheit des Menschengeschlechts beruhende Vorstellung von einer Zusammengehörigkeit der Rassen und Völker aller Zeiten und Erdteile."³⁴ Eine gewisse Vorstellung der Menschheit bestand seit der Stoa und fand vor allem in der christlichen Lehre, die die Gleichheit aller Menschen³⁵ vor Gott verkündet, reichen Widerhall. In der Neuzeit wurde sie fortgesetzt in der Toleranzidee, im Naturrecht sowie in der natürlichen Religion, bis sie schließlich das Leitmotiv des kosmopolitischen Sozialismus bildete.³⁶ Der Humanismus, gesehen als eine Abart des Pragmatismus, verkündigt jetzt die Lehre, daß das menschliche Erkennen an das Menschliche gebunden ist und es folglich nicht überschreiten kann.³⁷

Einzelne Strömungen des Humanismus

Infolge der vielfachen Strömungen des Humanismus, von denen verständlicherweise nur einzelne untersucht werden können, wird das Humanitätsideal nicht einheitlich verstanden. Wo es sich z.B. in Aristoteles' Polisgesellschaft um die Besserung des Einzelmenschen handelte, damit er der Polis besser dienen könne, soll sich die moderne Gesellschaft als solche

34 ebd., S. 449

35 Wenn man diesen Diskurs weiterführt, so läßt sich auch unschwer folgern, daß ein allumfassender Humanismuszustand wie Kant ihn apostrophiert, durchaus denkbar ist. Es leuchtet allerdings auch ein, daß diesbezüglich ein langer Weg zu gehen ist und die Frage nach dessen Realisierbarkeit sowie Praktikabilität zumindest vorläufig offen bleiben muß. (vgl. auch M. Horkheimer und T. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt a.M. 1972), S. 41; vgl. auch R. Gleissner (1988), S. 24)

36 vgl. G. Schischkoff (1982), S. 449

37 vgl. ebd., S. 291

bessern.³⁸ Diesbezüglich spielt die sozial-gesellschaftliche Problematik eine immense Rolle, ja Mensch und Gesellschaft gehen unloslöslich Hand in Hand. Die ständige Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt darf nie außer Acht gelassen werden. "Das objektiv Mögliche ist nämlich nicht so beschaffen, daß es nur in *e i n e r*, im Heilsplan der Geschichte angelegten Weise verwirklicht werden kann."³⁹ Das bedeutet, daß es etliche Paradigmen zur jeweiligen Idealgestaltung gibt, sei es beim einzelnen oder bei der Gesamtheit.

Die Frage nach der bislangen Realisierung einer Besserung hinsichtlich der Menschenrechte bleibt allerdings offen. Als aufschlußreich kann hier wiederum der Artikel von Schmidt angeführt werden, in dem es heißt, daß "die Menschen mit Bewußtsein beschließen, sich zu einer neuen Kultur fortzuentwickeln, während sie sich früher unbewußt und zufällig entwickelten. Sie können jetzt bessere Bedingungen für die Entstehung der Menschen, ihre Ernährung, Erziehung, Unterrichtung schaffen, die Erde als Ganzes ökonomisch verwalten, die Kräfte der Menschen überhaupt gegeneinander abwägen und einsetzen. Diese neue bewußte Kultur tötet die alte, welche als Ganzes angeschaut ein unbewußtes Tier- und Pflanzenleben geführt hat; sie tötet auch das Mißtrauen gegen den Fortschritt - er ist *m ö g l i c h*."⁴⁰

Dieser Auffassung Nietzsches gegenüber stellen Horkheimer und Adorno interessanterweise fest, daß "in entschiedener Distanz zu der Vorstellung, daß der Stufengang der ökonomischen Gesellschaftsformationen *eo ipso* zum Besseren führt, [...] das reale Leiden der Individuen in der

38 Dies darf keinesfalls im marxistisch-sozialistischen Sinn aufgefaßt werden. Eine Auseinandersetzung mit der Theorie von z.B. Marx oder Engels erübrigt sich im Rahmen der vorliegenden Studie. Diese bezieht sich rein auf die Humanismen einer kapitalistisch orientierten westlichen Welt, da es im Interesse der Verfasserin liegt, sich mit dem Naheliegenden zu befassen.

39 A. Schmidt, "Humanismus als Naturbeherrschung", *Merkur*, Jg. 33/Juli-Dez. (1979), S. 831

40 Nietzsche, zitiert nach ebd., S. 832

Geschichte 'keineswegs proportional mit dem Anwachsen der Mittel zu seiner Abschaffung geringer wird.'"⁴¹

Liegt in den Worten: "Vielleicht, so ließe sich fragen, meint 'Humanismus' eine uns alle betreffende Sache, der gegenüber sein bisheriges begriffliches Instrumentarium zunehmend versagt",⁴² die Quintessenz des Problems?

Die Verfasserin will von der Voraussetzung ausgehen, daß der substantive Humanismus und die Humanität semantisch ebenbürtig auftreten und dann auf Menschlichkeit oder die Menschheit schlechthin deuten. Das Adjektiv human bezeichnet allerdings nicht *ipso facto* einen Humanisten, wie er in dieser Abhandlung exponiert wird. Es wird sich im Verlauf der Abhandlung herausstellen, daß Figuren, die in dem hier dargelegten Sinne nicht als Humanisten klassifiziert werden können, doch human und zwar im Sinne von humanistisch, humanitär, menschenfreundlich, mitmenschlich auftreten. Gleicherweise tritt auch ein Humanist nicht ausnahmslos humanistisch bzw. humanitär, wie z.B. Cicero es propagiert, auf. Cicero meint nämlich, daß die humanistische Eigenschaft kein Attribut sei, "welches allen Menschen zuzurechnen wäre".⁴³ Der Mensch ist also nicht von Natur aus humanistisch veranlagt, sondern muß sich auch darin üben

41 zitiert nach ebd., S. 830; vgl. auch J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie III* (Basel 1974), S. 1222; vgl. auch M. Horkheimer und T. Adorno (1972), S. 3 und 45. Die Verfasserin schließt sich den Auffassungen von Horkheimer und Adorno an, denn trotz wiederholter Bemühungen zur Verringerung menschlichen Leidens, währt letzteres offensichtlich in umfangreichem Maße fort. Dieses Thema wird auch im *Zauberberg* angerührt. Settembrini setzt sich dafür ein, menschliches Leiden zu bekämpfen und schließlich ganz zu beseitigen. Dieser Einsatz läuft m.E. analog zu Kants Auffassung einer menschlichen Höchstentwicklung.

42 A. Schmidt (1979), S. 830

43 R. Gleissner (1988), S. 4

und sich dazu, nebst geistigen Fähigkeiten, bilden, um einen generellen Humanismuszustand zu erlangen.⁴⁴

2.2 Theoretischer Hintergrund

Auf die Parallelität zwischen Theorie und Literatur ist bereits hingewiesen worden, daher scheint eine intensivere Untersuchung einiger Aspekte der Philosophie von Kant, Hegel, Schopenhauer, Feuerbach, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Horkheimer und Adorno, insofern sie die literarischen Leistungen der Moderne beeinflusst haben, unerlässlich.⁴⁵

Kant

Indem der *Alleszerschmetterer*, wie man Kant vor zweihundert Jahren nannte,⁴⁶ als Begründer des Kritizismus gesehen wird, unterscheidet man seit der Erscheinung der *Kritik der reinen Vernunft* im Jahre 1781, in der er einen veränderten Begriff der Metaphysik und einen neuen Begriff der Erkenntnistheorie vorlegt, den 'vorkritischen Kant' von dem 'kritischen Kant'. Bedeutete Metaphysik bisher die Wissenschaft vom Absoluten, so ist dieser Denker bemüht, die Grenzen der menschlichen Vernunft zu ergründen, so daß Kants Erkenntnistheorie gewissermaßen die Grenzpolizei vergegenwärtigt, die es sich zur Aufgabe gestellt hat, etwaige Grenzüberschreitungen zu verhüten. Seine Untersuchungen ergaben, daß das *Ding an sich* unerkennbar ist, und daß wir uns mit den Erscheinungen

44 Interessant und zugleich verwirrend ist folgendes Zitat: "*Humanitas* bezeichnet also weder eine natürliche Eigenschaft des *genus humanum* noch ein Ziel, auf das hin sich dieses bilden sollte". (Cicero, zitiert nach ebd., S. 4f.)

45 Ich habe mich zu diesem Zweck vorwiegend mit Schischkoffs Philosophischem Wörterbuch befaßt, da sich m.E. diese Quelle in ihrer repräsentativen sowie konzisen Form für die Zielsetzungen dieser Abhandlung sehr gut eignet.

46 vgl. T. Adorno, *Kleine Schriften zur Gesellschaft* (Frankfurt a.M. 1973), S. 11

begnügen müssen.⁴⁷ Obgleich Kant von der Grundregel ausgeht, daß jeglicher Erkenntnis die Erfahrung vorausgehen muß, gibt er auch zu, daß sämtliche Erkenntnis nicht nur oder vollständig aus der Erfahrung entspringt, denn Erkenntnis wird "vielmehr geformt durch die im erkennenden Geiste vor und unabhängig von aller Erfahrung, d.h. *apriori*, bereitliegenden Anschauungsformen des Raumes und der Zeit und die Denk- bzw. Verstandesformen der Kategorien, deren Erforschung von Kant transzendental genannt wird. Freilich geht, nach Kant, auch die durch Erfahrung gegründete Erkenntnis nicht auf die Dinge an sich, sondern nur auf deren Erscheinungen (Phänomene)."⁴⁸

In seinem Werk *Kritik der praktischen Vernunft*, in dem Kant seine Auffassungen der Pflicht-Ethik äußert, führt er den Gedankengang weiter und baut ihn folgenderweise aus: "Der Vernunft ist es zwar unmöglich, Gegenstände rein *apriori*, d.h. ohne Erfahrungen theoretisch zu erkennen, wohl aber den Willen des Menschen und sein praktisches Verhalten zu bestimmen."⁴⁹ Wichtig in dieser Argumentation ist, daß der Mensch als empirisches Wesen dem Naturgesetz unterliegt und solcherart unfrei ist. Mittels seines intelligiblen Charakters hingegen erweist der Mensch sich als frei handelnde Persönlichkeit, wie seine praktische Vernunft es ihm abverlangt. Der Ethik der Pflicht liegt die praktische Überzeugung "von der Freiheit des sittlichen Tuns, von der Unsterblichkeit des sittlich Handelnden, da dieser in diesem Leben den Lohn seiner Sittlichkeit zu ernten nicht befugt ist, von Gott als dem Bürgen der Sittlichkeit und ihres Lohnes"⁵⁰ zugrunde. Der Mensch darf auf Gott

47 vgl. G. Schischkoff (1982), S. 347. Nach Brunner spricht Kant selber von einer kopernikanischen Umkehr, denn erst diese "Einkehr des Menschen bei sich selbst hat den Anspruch der Humanität gerechtfertigt, eine Welt für sich zu sein, und den Stolz des Menschen auf sein Menschsein in der Vernunft selbst gesichert." (E. Brunner, *Die Grenzen der Humanität* (Tübingen 1922), S. 2)

48 G. Schischkoff (1982), S. 347

49 ebd., S. 347

50 ebd., S. 347

hoffen, der nicht willkürlich, sondern verlässlich ist und unser ewiges Heil nach den sittlichen Gesetzen beurteilt, die allen vernünftigen Wesen in ihrem Gewissen bzw. ihrer praktischen Vernunft, einsichtig und gegeben sind.⁵¹

Kant unterscheidet das praktische Gut, das ich durch mein Handeln verwirklichen muß, von dem höchsten Gut, das der Mensch erhoffen darf. Um des Erlangens des letztgenannten willen sei der Mensch verpflichtet, 'uneigennützig', nicht aus 'Furcht oder Hoffnung' für seine eigene Glückseligkeit,⁵² das Gute zu tun und darf nicht "in einer schwärmerischen Eschatologie die konkreten Ziele und Pflichten des sittlichen und politischen Handelns überspringen [...]. [...] 'Daher ist auch die Moral eigentlich nicht die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen.'⁵³

Kant ist der Überzeugung, daß der Mensch, seitdem er durch das Christentum in der Welt als Zweck an sich⁵⁴ betrachtet wird, in legitimer Weise eine Glückseligkeit in einem anderen Leben erhoffen darf, wenn er sich dieser durch obengenanntes sittliches Verhalten würdig zu machen versucht hat. Was jedoch *post Christum natum* im Letzten erhofft wird oder erhofft werden darf, kann nicht *a priori* ermittelt werden: "Denn wir sehen doch nichts vor uns, das uns von unserm Schicksal in einer künftigen Welt itzt schon belehren könnte, als das Urteil unsers eignen Gewissens".⁵⁵ Immerhin gilt, daß "wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, daß, was nicht in unserem Vermögen ist, uns anderweitig werde zustatten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht."⁵⁶

Kant vertritt die teleologische Geschichtsbetrachtung, daß die Geschichte

51 vgl. W. Oelmüller (1969), S. 227

52 vgl. ebd., S. 226

53 ebd., S. 226. Das Werk von Broch findet hier Anschluß.

54 vgl. ebd., S. 227

55 Kant, zitiert nach ebd., S. 226

56 Kant, zitiert nach ebd., S. 227

ein gesetzmäßig fortschreitender Prozeß, auf das Ziel einer immer größeren Kultivierung der menschlichen Gesellschaft hin, sei.⁵⁷ Im Antagonismus der menschlichen Triebkräfte, im nackten Erhaltungstrieb und in den auf das eigene Interesse gerichteten Leidenschaften, d.h. in der 'ungeselligen Geselligkeit', sieht Kant das Mittel der Natur, um den vernünftigen Zweck, auf den der Mensch schließlich angelegt sei, zu erreichen. Bei ihm gelangt nicht der einzelne zum höchsten Ziel der menschlichen Bestimmung, sondern nur die Menschheit in ihrer Gesamtheit als Gattung.⁵⁸ Brunner konstatiert, daß Kants Humanitätsauffassung auf der Freiheit des durch seine Vernunft geleiteten Menschen fußt. Das Vorhandene ist nicht nur der Vernunft untertan, sondern ihm wird auch durch die Vernunft Sinn verliehen. Als Ideal wird die Höherentwicklung der menschlichen Kultur gesehen, doch es wird betont, daß Kant Humanität nicht in Form einer Abgeschlossenheit bereits verwirklichter Kultur sieht.⁵⁹

Jeder lebenskräftigen Kultur muß vorausgesetzt werden, daß das Gute und Böse nicht durch geschichtliche Zufälle bestimmt wird, sondern allen Zufällen vorangeht. Kants philosophisches Erbe ist in diesem Punkt sehr wichtig, weil er erstens diese Voraussetzung scharf und kräftig auszulegen wußte, und zweitens zeigte, daß sie nur insofern stichhaltig

57 Diesen Standpunkt vertritt auch die Philosophie Herders, in der es heißt: "[...] die Geschichte ist fortschreitende Entwicklung zur Humanität." (G. Schischkoff (1982), S. 273) Alles Sein entfaltet sich zu einem höchsten Ziel hin und zwar infolge einer festgelegten Gesetzmäßigkeit, die von Gott ausströmt. (vgl. ebd., S. 273) Der Gedanke von einer logischen Natur des Weltalls kommt wieder bei Hegel zur Sprache.

58 vgl. P.M. Lützel, *Hermann Broch - Ethik und Politik* (München 1973), S. 40ff.. Hier ist ein Anknüpfungspunkt an Döblins Werk vorhanden. Franz Biberkopf ist vernünftig geworden und das bezeugt nach Kant einen Schritt in der richtigen Richtung.

59 vgl. E. Brunner (1922), S. 2

sein kann, als sie mit dem Prinzip verbunden wird, daß das Sollen sich rational nie aus der Erfahrung des Faktischen ableiten läßt.⁶⁰ Da in dem historisch Bedingten nie das unbedingt Bindende entdeckt werden kann, müssen "Versuche, das Gute und das Richtige durch geschichts-philosophische Spekulation zu ermitteln",⁶¹ scheitern.

Bei Kant bindet die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen alle Menschen, d.h. alle Menschen sind einfach als freie Wesen in ein und derselben Lage; ihre gegenseitigen Pflichten und Rechte sind identisch, weil sie alle Menschen sind.⁶² Kolakowski berührt hier, wie er selber sagt, "die Schlüsselfrage für die heutige Bedeutung des Kantschen Erbes, nämlich die Frage des sogenannten 'abstrakten Menschen', dem der Jargon des Historismus, des konservativen ebenso wie des revolutionären, den 'konkreten Menschen' entgegenzustellen pflegt,"⁶³ und er macht es sich zur Aufgabe, Kants Erbe gegen den Jargon des 'konkreten Menschen' zu verteidigen.⁶⁴ Nach Kant müssen nicht nur alle Normen, insoweit sie moralisch sind, notwendigerweise auf jeden einzelnen bezogen werden, sondern es gibt auch Ansprüche, "die jeder Mensch ausnahmslos erheben darf, da ein jeder als Selbstzweck und nicht als Mittel von anderen Menschen behandelt werden soll."⁶⁵ Diese Idee wird besonders in Döblins, Kafkas, Brochs und Bölls Werk zum Ausdruck gebracht.

Braunroth verfißt nicht nur diese Idee Kants, sondern bestätigt auch ihre stets allgemeine Gültigkeit, wenn er in einem Artikel folgende

60 vgl. L. Kolakowski, "Warum brauchen wir Kant?" *Merkur*, Jg. 35/Juli-Dez. (1981), S. 918; vgl. auch J. Ritter (1974), S. 1226

61 L. Kolakowski (1981), S. 919f.. Aus diesem Artikel, auf den auch im folgenden verwiesen wird, wird ersichtlich, wie aktuell heutzutage noch der Wertbezug auf die Ideen von Kant ist.

62 vgl. ebd., S. 919. Hier liegt ein Anschlußpunkt an die Werke Kafkas.

63 ebd., S. 919

64 In seiner Überzeugung von der Wesensgleichheit aller Menschen, die auf ihrer Würde als freie sowie vernünftige Subjekte beruht, setzte Kant gewiß die Naturrechtslehre des 17. Jahrhunderts fort.

65 L. Kolakowski (1981), S. 919

Meinung äußert: "Da der Mensch von seinem Schöpfer mit der Vernunft begabt worden, durch solche seine wahre Bestimmung zu lernen und solche in seinem praktischen Leben zu benutzen, so enthält diese auch schon die nötigen Aufschlüsse über den Zweck seines irdischen Daseins. Die Vernunft sagt uns: Wir sind alle frei und gleich geboren!"⁶⁶ Demnach können rein vermöge der menschlichen Natur keine Unterscheidungen zwischen Menschen bestehen, denn sonst würde die Natur eine Ungerechtigkeit aufweisen und in sich selbst den Keim der Zerstörung tragen. In bezug auf die Stellungnahme, daß Menschen nicht von anderen als Mittel gebraucht werden dürfen, sagt Braunroth, die "natürlichen und unverjährten Rechte bestehen in Freiheit und der damit verbundenen Gleichheit im Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung: Die Erhaltung dieser Rechte ist der einzige Gegenstand aller politischen Verbindungen und bürgerlichen Verfassungen [...]. Alle gesellschaftlichen Verbindungen [...], die den Gebrauch dieser Menschenrechte hindern und gänzlich rauben, sind despotische Verfassungen, denen der Mensch keinen Gehorsam zu leisten schuldig ist, wenn er gleich durch Eide dazu gezwungen wurde, denn dieses sind widernatürliche Eide, die niemanden binden können."⁶⁷

Diesem Punkt schließt sich Kolakowski an: "Leugnet man [...] die Anwesenheit des allgemein Menschlichen, so verleugnet man damit zugleich das einzige Fundament des Menschenrechtsprinzips. Dieses Prinzip ist nämlich nur unter der Voraussetzung gültig, daß es Rechte gibt, die jeder Einzelne einfach als Mensch in Anspruch nehmen darf".⁶⁸

66 M. Braunroth, "Sprachgeschichte als Sozialgeschichte", *DU*, Jg. 38/Heft 4 (1986), S. 97. Kant greift m.E. den Gedanken von Erasmus auf, daß der Geist bzw. die Vernunft bereits ein göttlicher Funke sei und der Mensch habe sich dessen nach seinem besten Vermögen zu bedienen, um sich als vollgültiges Wesen zu entwickeln.

67 ebd., S. 97

68 L. Kolakowski (1981), S. 920. Der konkrete Mensch ist nur in dem Sinne konkret, daß er nicht durch sein Menschsein, sondern durch eine mehr spezifische Kategorie eingegliedert wird - eine Rasse, Klasse oder Nation. Nach Kolakowski müßten die Zwecke, die diesen Ideo-

Die Menschenrechtstheorie, wie sie auch in der neuzeitlichen Philosophie ausgelegt werden möge, ist jüdisch-christlicher, biblischer Herkunft. Der Begriff der Menschheit muß moralisch begründet werden, da er sich weder im kulturellen Sinn mittels empirischer Beschreibung noch aus der anthropologischen oder geschichtlichen Forschung legitimieren kann. Hier bleibt allerdings die Frage offen, ob derartige Begründung durch das Postulat absolut autonomer Grundsätze der praktischen Vernunft, ohne Berufung auf die religiöse Überlieferung möglich ist.⁶⁹

Obwohl in der Behauptung der grundlegenden Bedeutung geistiger Freiheit für das menschliche Dasein seine politische Brisanz liegt, deutet die Tendenz, 'Freiheit' mit 'Freiheit des Geistes' gleichzusetzen, zugleich auf eine Verengung des Freiheitsbegriffs, weil dabei von politischer und ökonomischer Abhängigkeit und Unterdrückung auch abgesehen werden kann. Es muß allerdings bedacht werden, daß Kants Abhandlung für die Philosophen bzw. die Philosophie geschrieben wurde und folglich hauptsächlich in dem Umkreis gewirkt hat, *"und zwar als Plädoyer für die Befreiung des philosophischen Denkens aus zunächst kirchlicher und dann jeder Art von geistiger Vormundschaft."*⁷⁰

Im Anschluß an den Aufklärungsbegriff sei hier noch Kants diesbezügliche Ansicht notiert. Er beantwortet die Frage: Was ist Aufklärung? folgenderweise: "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut,

logien zugrunde liegen, entkräftet werden, da sie, wenn auch nicht explizit, auf legitimierte Sklaverei deuten. (vgl. ebd., S. 920) Wenn Kolakowski fragt, warum wir Kant brauchen, so bezieht sich diese Frage auf die Mitmenschlichkeit und diese Notwendigkeit einer humanistischen zwischenmenschlichen Begegnung wird m.E. unzweideutig von ihm plädiert.

69 vgl. ebd., S. 921

70 M. Braunroth (1986), S. 97

dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung."⁷¹

Für diesen Philosophen liegt im Humanismus "der Sinn für das Gute in Gemeinschaft mit andern überhaupt; einerseits das allgemeine Teilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein mitteilen zu können, welche Eigenschaften zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet."⁷²

Hegel

Hegels Theorie besteht aus drei Teilen, nämlich erstens aus der Logik, die das Sein Gottes vor der Erschaffung der Welt nachvollzieht;

71 Kant, zitiert nach M. Braunroth (1986), S. 95. Die Ansicht Kants, daß der Mensch sich des eigenen Verstandes ohne Hilfe eines anderen bedienen solle, attackieren Horkheimer und Adorno wie folgt: "[...] ein einziger hat es bis in die Einzelheiten durchgeführt", (M. Horkheimer und T. Adorno (1972), S. 93) mit allgemein bekannten verheerenden Folgen.

72 Kant, zitiert nach G. Schischkoff (1982), S. 292. Indem Kant im Humanismus das Sinnvolle des Gemeinschaftslebens sieht, knüpft seine Philosophie eng an Herder an. Herder, der in vielen wesentlichen Gedanken der Aufklärung nahesteht, "betrachtete die Aufklärung als unerläßlichen Bestandteil der Humanität des Menschen." (J.G. Herder, "Wort und Begriff der Humanität", *Was ist Aufklärung?*, hg. E. Bahr (Stuttgart 1976), S. 36f.) Nach ihm ist das Göttliche in uns *Bildung zur Humanität*, dessen ständige Fortsetzung er als Aufgabe des Menschen betrachtet, Unterlassung dergleichen dagegen führt zu *Brutalität*, weil demzufolge sowohl bei den höheren als auch den niederen Ständen das Tierische hervorbricht. (vgl. ebd., S. 38) Nach 1860 entstand in Deutschland der Neukantianismus aus Opposition gegen die spekulative Metaphysik des deutschen Idealismus sowie aus einem Ungenügen am Fehlen grundsätzlicher Begründung der Einzelwissenschaften. (vgl. G. Schischkoff (1982), S. 482)

zweitens aus der Naturphilosophie, die Gottes Entäußerung in die materielle Welt zum Inhalt hat und drittens aus der Philosophie des Geistes, die die Rückkehr Gottes aus seiner Schöpfung zu sich selbst im menschlichen Geist und somit gewissermaßen eine Synthese der beiden ersten Teile darstellt.⁷³

Ein *Widerspruch* entsteht, indem "die reine Innerlichkeit des göttlichen Denkens sich in die ihr völlig inadäquate Form der materiellen Natur entläßt",⁷⁴ so daß letztere sich zu einer ideellen Natur entwickeln kann, doch gerade in diesem Widerspruch fundiert die Bewegung, auf der das Prinzip der dialektischen Entwicklung beruht. Wie der Mensch, der zunächst naturhaft existiert, sich dann durch sein entstehendes Bewußtsein vom unmittelbaren Dasein trennt - sozusagen in Gegensatz zu ihm tritt -, um als sogenanntes Geistwesen seine eigene geistige Substanz als identisch mit seinem bewußten, planenden Verhalten zu erkennen, entwickeln sich in gleicher Weise die Gebilde des objektiven Geistes, die von den Menschen geschaffen werden, wie z.B. Recht, Moralität und Sittlichkeit.⁷⁵

Der Staat ist für Hegel "der erscheinende Gott",⁷⁶ in ihm erreicht die Einheit von Subjektivität und Objektivität bzw. Subjekt und Substanz ihre höchste Form, die mittels konkreter Sittlichkeit durch rechtliches Verhalten und moralische Gesinnung angestrebt wird. Die gesamte Weltgeschichte ist nach Hegel ein Prozeß der Selbstbewußtwerdung des Weltgeistes, der über den Staaten steht und dessen Entwicklung nach dem

73 vgl. ebd., S. 261

74 ebd., S. 261

75 vgl. ebd., S. 261f.. In beiden Fällen, bei dem Menschen sowie bei den Gebilden des objektiven Geistes, bildet die dritte Stufe die Synthese zu den vorhergehenden zwei Stufen, die sich antithetisch gegenüberstehen. Erst im absoluten Wissen vollzieht sich die Einheit einer vollkommenen Identität von subjektivem und absolutem Geist, indem das endliche Wesen Mensch zum Unendlichen erhoben wird. (vgl. ebd., S. 262)

76 Hegel, zitiert nach ebd., S. 262

Prinzip des dialektischen Kampfes der Volksgeister erfolgt. Hegel sieht darin einen "Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit",⁷⁷ letztere aber wird dadurch gekennzeichnet, "daß der Mensch seine Wesensidentität mit dem Absoluten erkennt und sich mit den letztlich auch vom Absoluten geschaffenen Gebilden des objektiven Geistes und ihrem Wollen (Staat und Recht) identifiziert."⁷⁸

Für Kant und Hegel fußen Freiheit und Geschichte weder in dem alles bestimmenden Gesetz des Kosmos und in dem Kreislauf der Weltentstehungen und -untergänge, wie es für die griechische und römische Antike galt, noch in dem transzendenten Heilszusammenhang der Schöpfung der Welt, d.h. der Geburt, des Todes und der Wiederkunft Christi, der die Ansichten der christlichen Antike und des christlichen Mittelalters kennzeichnete. Die Vollendung der Freiheit nicht nur des einzelnen, sondern auch der Gesellschaft erreicht ihrer Meinung nach ihr Ziel mit der Vollendung der Geschichte der bisher unvollendeten Freiheiten.⁷⁹ Da für diese beiden Theoretiker das Erlangen der Freiheit im Menschenmöglichen liegt, glauben sie aufgrund des Vorhergegangenen einerseits die Menschheitsgeschichte als eine von Freiheit und deren Unterdrückung begutachten und andererseits das betonen zu können, was zur Verwirklichung von mehr Freiheiten verfügbar und unentbehrlich ist. Hegel, in dem die mit Kant ansetzende Bewegung kulminiert, hat an vielen Stellen das Denken überhaupt der Negativität und damit der Kritik als ebenbürtig eingestuft, so daß bei ihm parallel die entgegengesetzte Tendenz als bei Kant vorherrscht, nämlich um die Kritik stillzustellen. Nach ihm ist

77 Hegel, zitiert nach ebd., S. 262

78 ebd., S. 262

79 vgl. W. Oelmüller (1972), S. 34. Hier liegt m.E. eine Verzahnung mit Kants Auffassung vor, daß die Menschheit in ihrer Gesamtheit als Gattung zum höchsten Ziel menschlicher Bestimmung gelangt. Freiheit liegt eben auch im Gehorsam gegenüber Staat und Recht, von dem der Mensch sich beschützt weiß, wie es später bei Jaspers wieder zur Sprache kommt. Der einzelne muß sich der Rechte bewußt sein und in deren Grenzen handeln, um frei sein zu können.

das Wirkliche, Bestehende oder Seiende vernünftig und wer sich gegen-
sätzlich dazu verhält, ist sich nicht seiner Endlichkeit bewußt, d.h.
unfähig, sich einem Höheren unterzuordnen. Als anmaßend bezeichnet
er denjenigen, der, nur auf die Beschränkung des eigenen Verstandes
sich verlassend, die Realität kritisiert, anstatt darin die eigene Ver-
nunft wiederzufinden. Verzicht auf Kritik bedeutet für Hegel höhere Weis-
heit.⁸⁰

Wenn es sich bei Kant und Hegel auch um sachliche Differenzen handelt, so
fallen beide doch in einen gemeinsamen Denkraum und obgleich man mit
dem Begründungsverfahren von Handlungszielen und Entscheidungskriterien
im Sinne der Aufklärung von Kant und Hegel unter den Bedingungen der
unvollendeten Freiheitsgeschichte zwar nicht sagen kann, "worin für
alle Zeiten Freiheit in ihrer höchsten Bestimmung besteht, kann man
mit ihm [dem Begründungsverfahren] jedoch leichter sagen, mit welchen
Mitteln sie den jeweiligen soziokulturellen Lebensbedingungen ent-
sprechend verwirklicht werden sollte und vor allem wodurch jeweils
Freiheit verhindert wird."⁸¹ Nach Oelmüller ist die von Hegel als 'unbe-
friedigte Aufklärung' bezeichnete Aporie der Zeit bis heute spürbar ge-
blieben.⁸²

Schopenhauer

Schopenhauer veröffentlichte in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille
und Vorstellung* seine Philosophie. Letztere ist in folgenden beiden
Sätzen begründet: "1. die Welt ist an sich Wille, 2. die Welt ist für
mich Vorstellung".⁸³ Indem die ganze Welt durch die Erkenntnis erfaßt
werden kann, wird sie zum Objekt eines Subjekts, so daß kein Subjekt
ohne Objekt existiert und umgekehrt. Doch diese Erkenntnis ist nach
Schopenhauer nicht ausreichend, denn "das als Individuum erscheinende
Subjekt des Erkennens findet als sein innerstes Wesen den Willen, und

80 vgl. T. Adorno (1973), S. 12

81 W. Oelmüller (1972), S. 36

82 vgl. W. Oelmüller (1969), S. 10

83 G. Schischkoff (1982), S. 619

zwar aus der Erfahrung seines Leibes".⁸⁴ Aufgrund dessen kann zum Wesen jeglicher Naturerscheinung durchgedrungen werden, denn alle Objekte müssen wesensgleich sein und das beinhalten, was der Mensch in sich als Willen empfindet. Wenn man von dem Standpunkt ausgeht, daß der Wille das Ding an sich ist, führt die Reflexion dahin, alle Kräfte der Natur ihrem inneren Wesen nach als Willen zu erkennen. Dieser Wille als Ding an sich liegt außer Zeit, Raum und Kausalität und "sobald er sich der objektiven Erkenntnis darstellt, zeigt er sich in Raum und Zeit dem *principium individuationis* unterworfen und wird dadurch Wille zum Leben."⁸⁵ Nur unter der Einwirkung von Raum und Zeit zeigt das Gleiche sich als eine Vielfältigkeit des Mit- bzw. Nebeneinanders sowie des Aufeinanderfolgenden.

Diese derartig entstehenden Objekte vermag die Wissenschaft kraft ihrer Kausalität zu bewerten, doch die ewigen Ideen kann nur das Genie sich kontemplierend zueignen und in der Kunst konkretisieren. In dieser Hinsicht wird der Musik eine besonders hohe Rangstellung beigemessen, da sie "die unmittelbare Objektivation des Weltwillens in uns ist."⁸⁶ Mit den Worten: "[...] die Kunst ist nach Schopenhauer das Werk jenes rein anschauenden, willenlosen Zustands, in welchem die Welt-als-Wille, also die Welt 'erledigt' ist, 'erlöst' und 'abgetan'",⁸⁷ nimmt Schillemeit Standpunkt zu Schopenhauers Erlösungsphilosophie ein. Da das Streben den Wesenskern des Willens ausmacht, verwirklicht sich der Wille nicht nur im Streben, sondern strebt er auch ziellos, denn kein erreichtes Ziel bürgt für Befriedigung oder gewonnenes Glück.

Schopenhauer, dessen Pessimismus absolut ist und der das Leiden aller Lebewesen in allen Facetten präsentiert, sieht keinen anderen Ausweg als die Verneinung des Lebenswillens, "die letzten Endes Aufhebung des

84 ebd., S. 619

85 ebd., S. 619

86 ebd., S. 620

87 E. Heller, "Thomas Mann: Buddenbrooks", *Deutsche Romane von Grimms-
hausen bis Musil. Interpretationen*, hg. J. Schillemeit (Frankfurt
a.M. 1976), S. 250

Individuationsprinzips bedeutet, Übergang ins Nichtsein [Nirvana]."⁸⁸ Diese Verneinung, die gewissermaßen eine Umkehrung der Humanismusentfaltung darstellt, wird durch die fremde Erscheinung, in der der Mensch sich wiedererkennt, produziert. Folgliche Gefühle von Gerechtigkeit und Mitleid beziehen sich bei Schopenhauer auf Mensch und Tier und gelten hier als Fundament der Moral.⁸⁹

Feuerbach

Feuerbach sah als Junghegelianer die Philosophie als Wissenschaft der naturhaft aufgefaßten Wirklichkeit. Nach ihm besteht der Mensch aus einer physischen und einer psychischen Einheit, die nur abstrakt teilbar sind. Gott wird außerhalb der menschlichen Beschränkungen gedacht, befreit von dem individuellen, leiblichen Menschen und verehrt als ein von ihm unterschiedliches Wesen. Anthropologie wird daher in diesem Kontext auch gesehen als die vom menschlichen Geist geschaffene Theologie, die den Standpunkt vertritt, daß der Zwiespalt zwischen dem Diesseits und Jenseits entfernt werden müsse, so daß die Menschheit sich selbst und somit ihrer Welt vollkommen widmen könne. Demzufolge soll die Gottesliebe durch die Menschenliebe als einzige, wahre Religion ersetzt werden, d.h. an die Stelle des Gottesglaubens soll der Glaube des Menschen an sich selbst treten.⁹⁰ Feuerbach plädiert also für einen Humanismus, der auf Diesseitsbezogenheit basiert ist.⁹¹

Kierkegaard

Kierkegaard glaubte, daß der fortwirkende Fluch, der an dem Tag über seine Familie verhängt wurde, als sich sein Vater gegen Gott empört hatte, auch

88 G. Schischkoff (1982), S. 620

89 vgl. ebd., S. 620. Thomas Mann wurde in seinem literarischen Schaffen stark von Schopenhauer beeinflusst.

90 vgl. ebd., S. 185

91 Dieser Gedanke ist bei Nietzsche zur Ausprägung gelangt. Die Verfasserin kann sich dieser Auffassung nicht anschließen, da ein derartiger Standpunkt eher den Egoismusgedanken zu fördern scheint als den der Mitmenschlichkeit.

der Grund für seine Schwermut sei, in die er schon einen Tag nach seiner Verlobung verfiel. Da er seinen Zustand als 'Strafe Gottes' empfand und darin ein Zeichen zur Umkehr bzw. eine Aufforderung zur Buße sah, löste er seine Verlobung auf und wurde zum religiösen Schriftsteller.⁹² "[...] um im Zeichen der Ungnade die Menschen zum wahren Christentum zu verführen, [...] ist [er] seinem religiösen Gewissen folgend als ein 'Ritter der unendlichen Resignation' in die Dienste Gottes getreten."⁹³ Schon in jungen Jahren bewegte ihn der Vorsatz: "[...] es gilt eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit für mich ist, die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will."⁹⁴

Seine Melancholie versuchte er durch Sarkasmus und Ironie gegen die eigene Person sowie gegen andere zu verstecken. Diese Ironie, das sogenannte Denken hinter Masken, offenbart sich sowohl an den verschiedenen Pseudonymen, unter denen er seine Schriften herausgab, als auch an der Zweideutigkeit seiner Lehre überhaupt. Das Wesentliche ist nicht das, was an der Oberfläche der Texte an scheinbar positiven Erkenntnissen transportiert wird, sondern der in der ironischen Darstellung durchscheinende Rückverweis auf das Subjektive.⁹⁵ Diese Doppelreflexion dient Kierkegaards Projekt, die Dinge so zu betrachten, daß sie zu einem Bild seiner selbst werden können. Denn was nützte es auch, so darf man mit Kierkegaard fragen, "wenn ich eine sogenannte objektive Wahrheit ausfindig machte; wenn ich mich durch die Systeme der Philosophen hindurcharbeitete und, wenn man es verlangte, über sie Heerschau halten könnte; daß ich die Folgewidrigkeit innerhalb jedes einzelnen Kreises nachweisen könnte; ... - was nützte es mir, ... wenn es für mich selbst und mein Leben keine tiefere Bedeutung hätte?"⁹⁶

92 vgl. W. Lange, "Über Kafkas Kierkegaard-Lektüre und einige damit zusammenhängende Gegenstände", *DVjs*, Band 60/Heft 2 (1986), S. 291

93 ebd., S. 291f.

94 S. Kierkegaard, zitiert nach ebd., S. 298

95 vgl. ebd., S. 299

96 Kierkegaard, zitiert nach ebd., S. 298

Kierkegaard will weder "den Leser informieren oder mit ihm argumentierend in ein Gespräch eintreten,"⁹⁷ noch ihn von irgendetwas überzeugen; er will durch seine indirekte Mitteilung den Leser mit sich selbst konfrontieren, "um ihn durch Verunsicherung zum Denken zu bringen."⁹⁸ "Diesen Effekt durch die bewußte Verklausulierung des Textes hervorzurufen, darin eben besteht die Kunst des Ironikers, der weiß, daß er nichts weiß und daß die Ironie 'als das Negative der Weg, - nicht die Wahrheit, sondern Der Weg' ist."⁹⁹ Diesem Diskurs folgend, stellt Lange allerdings zugleich die Frage: "Allein, wie kann es einen Weg geben, wenn es das Ziel, die Wahrheit nicht gibt?"¹⁰⁰

In Kierkegaards Denken treten Angst und Verzweiflung hervor, die der als zerbrochen und sinnlos empfundenen Welt entspringen. Nur in der totalen Hingabe an Gott sieht Kierkegaard die Rettung des Menschen aus der ihn umgebenden Welt. Letztere beherbergt lediglich das Ästhetische und Kierkegaard mißtraut ihr ebenso wie dem Innerlichen bzw. dem Ethischen. Aus dieser Sicht ist auch seine schroffe Ablehnung des offiziellen Christentums, die das wahre Christentum unterminiert, erklärlich. Er plädiert demgemäß für eine uneingeschränkte Befürwortung der christlichen Wahrheit, ja sogar für das Märtyrium.¹⁰¹

Kierkegaard, dessen berühmtes Werk *Entweder - Oder* 1843 erschien, ist Existenzphilosoph, an den die dialektische Theologie und die Existenzphilosophie, die nach dem ersten Weltkrieg in Deutschland Boden gewann, anknüpfen, wobei jedoch nicht vergessen werden darf, daß über Kierkegaard auch die heutige Existenzphilosophie auf Hegel bezogen bleibt.¹⁰²

97 ebd., S. 291

98 ebd., S. 291. Diese Absicht liegt nach Meinung der Verfasserin auch den Werken Kafkas zugrunde.

99 ebd., S. 299

100 ebd., S. 299. Kafka wiederum hat ein Ziel vor Augen, sieht aber keinen Weg.

101 vgl. G. Schischkoff (1982), S. 359

102 vgl. ebd., S. 179 und 262

Nietzsche

Nietzsche, Sohn eines Pfarrers, war seit 1869 Professor der klassischen Philologie an der Universität Basel. Seine menschen scheue Natur wurde kaum durch seinen mittelgroßen, schwächlichen Körperbau positiv beeinflusst, sondern eher durch seine negativen Gefühle der kleinbürgerlichen Abkunft gegenüber. Seit 1871 unterlag er einer schmerzvollen Augenkrankheit, die fast völlige Blindheit mit sich brachte. Sein Leiden verschlimmerte sich 1888 durch eine Paralyse, woraufhin er in geistige Umnachtung fiel.¹⁰³

Seine Philosophie ist von der Willensmetaphysik Schopenhauers,¹⁰⁴ den er verherrlichte, sowie von dem Kampf-ums-Dasein-Prinzip des Darwinismus seiner Zeit stark beeinflusst. Inmitten des neugegründeten, fortschrittlichen deutschen Kaiserreichs kündigt Nietzsche wagemutig das Ende eines großen Weltalters an. Aus der Situation heraus, die zusammengefaßt ist in den Worten: "Gott ist tot. ... Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts?"¹⁰⁵ machte Nietzsche seinen Versuch der *Umwertung aller Werte*. Da er einen philosophischen Nihilismus befürchtete, war er nicht nur bemüht, alles Verlogene, Krankhafte und Lebensfeindliche aus der Welt zu schaffen, sondern bekämpfte auch das Christentum, dem er eine Sklavenmoral vorwarf, das Bürgertum, mit seiner angeblich verlogenen Moral sowie den Pöbel, der seiner Meinung nach das Edle gefährdete. Demgegenüber stellte Nietzsche den Übermenschen nach dem Para-

103 vgl. ebd., S. 490

104 vgl. P. Bridgwater, *Kafka and Nietzsche* (Bonn 1974), S. 8

105 Nietzsche, zitiert nach W. Grabert u.a. (1985), S. 246. Nach Nietzsche sind wir Gottes Mörder und Nietzsches Botschaft, daß Gott tot ist, ist nicht die Nachricht, sondern das Ausmaß der Bedeutungen und Konsequenzen dieser Nachricht für den modernen Menschen. (vgl. H.J. Meyer-Wendt, "Kafka - Der Dichter des unglücklichen Bewußtseins", *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, Band 106/Heft 4 (1987), S. 535)

digma des Herrenmenschen der Renaissance, wie z.B. Cesare Borgia (1475 - 1510) ihn verkörperte.¹⁰⁶

Der resignierte *Amor fati* (Liebe zum Fatum, d.h. zum Schicksal, zur blinden Naturnotwendigkeit - nach Nietzsche ein Kennzeichen menschlicher Größe, eine Formel für den höchstmöglichen Zustand eines Philosophen, nämlich eine dionysische Einstellung dem Dasein gegenüber)¹⁰⁷ kommt in den Worten: "Schicksal, ich folge dir freiwillig, denn täte ich es nicht, so müßte ich es ja doch unter Tränen tun!"¹⁰⁸ zum Ausdruck und findet Anschluß an Schopenhauers Aussage: "[...] sei du selbst! [...] [und kein] öffentlich meinender Scheinmensch."¹⁰⁹ Letzterer deutet auf Heideggers *Man* voraus.

Nietzsche hat sich hauptsächlich gegen das spekulative Denken gewehrt und sich folglich vor allem um die "Einbeziehung des Denkens in das Leben"¹¹⁰ verdient gemacht. Sein bekanntes Werk *Also sprach Zarathustra*.

106 vgl. G. Schischkoff (1982), S. 490; vgl. auch W. Rehm, *Der Dichter und die neue Einsamkeit* (Göttingen 1969), S. 63. Nietzsche "wollte nicht das entfesselte und zuchtlose Leben, sondern das starke und gehaltene, das sich der aus seiner Größe entspringenden Verantwortung und der Pflichten, die ihm damit auferlegt wurden, bewußt war." (ebd., S. 63)

107 vgl. G. Schischkoff (1982) S. 20. Hier liegt m.E. eine Übereinstimmung mit der Vorstellung des Sturm und Drang-Menschen.

108 Nietzsche, zitiert nach ebd., S. 491

109 Schopenhauer, zitiert nach ebd., S. 491. Auch Kants Aufforderung an den Menschen, sich seines Verstandes zu bedienen, klingt hier an. Wie Schopenhauer versteht auch Nietzsche die Welt als einem eigenen Willen bzw. einer eigenen Macht unterworfen. (vgl. W. Grabert u.a. (1985); S. 246) Nietzsche schildert die Welt als ein immerwährendes kraftstrotzendes Ungeheuer. Diese Auffassung kommt deutlich in Döblins Werk zum Vorschein.

110 G. Schischkoff (1982), S. 491

Ein Buch für Alle und Keinen (1883-1892), handelt vom Übermenschen und stellt den Seiltänzer, der sich auf einem dünnen Seil dem Unbekannten entgegentastet, als Vorbild für die Mitmenschen dar. Nietzsche galt als wegweisend für diejenigen Dichter, die auf der Suche nach dem 'neuen Gott'¹¹¹ waren. Er wurde als "das Erdbeben der Epoche"¹¹² apostrophiert und sein Hauptwerk sollte *Der Wille zur Macht - Versuch einer Umwertung aller Werte* werden, zu dessen Vervollständigung er allerdings nicht kam, sondern nur Notizen und Aphorismen zurückließ, die seine Schwester später herausgab.¹¹³

Dieser Philosoph befand sich an der Schwelle des 20. Jahrhunderts und sah "nur eine Möglichkeit, den Boden des Materialismus, Relativismus, der Skepsis und Resignation zu verlassen und eine lebensgläubige Weltanschauung zu gewinnen: der Nihilismus mußte in seiner ganzen Konsequenz durchschritten werden und zur Bejahung eines neuen, starken Lebens führen".¹¹⁴ Rücksichtslos entlarvte er nicht nur jegliche Scheinwerte, sondern bestand auch auf einer Neubewertung sämtlicher geltenden Werte mittels seiner willenskräftigen Lebensphilosophie. Solcherart lieferte er einen wesentlichen Beitrag zur Weltanschauung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.¹¹⁵ Er sieht das Sein als einen Prozeß des Werdens und zwar im Kreislauf einer unendlich fortwährenden Wiederkehr des bereits Gewesenen, wodurch er sich an den Apokatastasisbegriff der Antike bindet.¹¹⁶

111 vgl. W. Grabert u.a. (1985), S. 247

112 G. Benn, zitiert nach ebd., S. 247

113 vgl. G. Schischkoff (1982), S. 490

114 W. Grabert u.a. (1985), S. 246. Nietzsche konzipiert die Weltgeschichte als ein sich wiederholendes Werden (symbolisiert durch das Karussell) und mit dem Gedanken der Wiederkehr kann er sich zeitweilig über den Nihilismus hinwegtrösten. (vgl. H.J. Meyer-Wendt (1987), S. 536f.)

115 vgl. W. Grabert u.a. (1985), S. 246

116 vgl. G. Schischkoff (1982), S. 31f.

Jaspers

Dem Philosophen Jaspers geht es nicht darum, wie die großen Philosophen zu denken, sondern in den durchschlaggebenden Gedanken von z.B. Kant und Kierkegaard den Ursprung des heutigen Philosophierens zu entdecken. Er vertritt den Standpunkt, daß der einzelne nicht ohne den Mitmenschen völlig Mensch werden kann, denn: "Selbstsein ist nur in Kommunikation mit anderem Selbstsein wirklich."¹¹⁷ Nach Jaspers ist die Grundbedingung der Kommunikation die Freiheit, die sich einerseits im Entscheidungsprivileg des einzelnen offenbart und andererseits durch staatliche Instanzen gesichert bzw. existenzfähig wird. In seiner Auffassung, daß das Sein selbst jeglicher Erkenntnis entweicht, findet er Anschluß an Kants Überzeugung, daß das Ding an sich unerkennbar ist. Auch durch Transzendenz kann nichts erkannt, sondern lediglich erhellt werden.¹¹⁸

Heidegger

In seinem Werk *Platons Lehre von der Wahrheit* spricht Heidegger von 'Heimat' in einem wesentlichen Sinn, nicht patriotisch oder nationalistisch, sondern seinsgeschichtlich. Das Wesen der Heimat ist einerseits seinsgeschichtlich gedacht, deutet aber zugleich auf die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen¹¹⁹ - zuletzt hat Nietzsche diese Heimatlosigkeit erfahren. "Er vermochte aus ihr innerhalb der Metaphysik keinen anderen Ausweg zu finden als die Umkehrung der Metaphysik. Das aber ist die Vollendung der Ausweglosigkeit."¹²⁰

Die Existenzphilosophie wurzelt zwar in Kierkegaard, doch sie wird als eine der Hauptströmungen der deutschen Gegenwartsphilosophie am gründlichsten von Heidegger ausgebaut. Kierkegaard hebt den vereinzelt Menschen, der vor einem gleichsam vereinzelt Gott steht, hervor und

¹¹⁷ Jaspers, zitiert nach ebd., S. 333

¹¹⁸ vgl. ebd., S. 333

¹¹⁹ vgl. M. Horkheimer und T. Adorno (1972), S. 86

¹²⁰ M. Heidegger (1947), S. 85

diese Einsamkeit des Menschen eskaliert vor dem Nichts.¹²¹ Diese Grunderfahrung des Nichts liegt für Heidegger so wie für Kierkegaard im Erleben der Angst. "Das volle Phänomen der Angst zeigt [...] das Dasein [...] als faktisch existierendes In-der-Welt-sein."¹²² Heidegger, dessen Philosophie neue Befindungen in bezug auf die bisherigen europäischen Denker darbietet, analysiert das menschliche Dasein, um eine Fundamentalontologie zu kompilieren, "die auf der Seite der Person das Ganze der [...] Existenz des Menschen voraussetzt, der sich zunächst aber nicht in dieser, sondern in Geworfenheit vorfindet."¹²³ In diesem Verfahren unterscheidet Heidegger zwischen den praktischen Dingen des In-der-Welt-seins als 'Zuhandenem' und den theoretischen Dingen als 'Vorhandenem'; er vereinigt die Existenzlehre Luthers und Kierkegaards, indem er den Menschen als ein weder vom Kosmos noch vom Mitmenschen loszulösendes Wesen sieht, dem der Tod das eigentliche Seinkönnen bedeutet.¹²⁴ In dieser Philosophie steht das existentielle Erlebnis der Welt und des Ich zentral; letztgenanntes erfährt in diesem Prozeß, der ein 'Sein zum Tode' hin realisiert, die Brüchigkeit des Daseins,¹²⁵ wie Grass sie z.B. am Kartenhaus illustriert.

Horkheimer und Adorno

Aus Horkheimers Sicht gilt Philosophie als Kulturkritik, die nach den Maßstäben der philosophischen Tradition richtet und dabei keine unphilosophischen Erscheinungen der Gegenwart duldet. In seiner Vorgehensweise bedient dieser Denker sich eines eigenen 'Begriffs der Vernunft' und innerhalb der Lehre vom Vorurteil ist er bemüht, sämtlichen nichtideologischen Wahrheiten nachzuspüren.¹²⁶ Indem Adorno ebenfalls einem Denken zustrebt, das der gesellschaftlichen Praxis kritisch gegenübersteht, ist

121 vgl. G. Schischkoff (1982), S. 179

122 ebd., S. 264

123 ebd., S. 264

124 vgl. ebd., S. 264

125 vgl. ebd., S. 124 und 265

126 vgl. ebd., S. 288

seine Philosophie eng mit der Horkheimers verknüpft. In ihrem Streben nach einer besseren Gesellschaft, ermutigen diese Philosophen den Menschen dazu, sich das menschliche Leiden vor Augen zu halten: "[...] theorie moet opkomen uit de praktijk en zich als kritische theorie keren tegen de praktijk, tegen de in de praktijk gegroeide misstanden van onrecht, onderdrukking en lijden".¹²⁷

Ihrer Meinung nach hat die moderne Gesellschaft es verursacht, daß der moderne Mensch als Bestandteil eines Kollektivs nicht nur unkritisch geworden, sondern auch zum Ding¹²⁸ reduziert worden ist. Dadurch wird er gewissermaßen für eine verwaltete Welt vorbereitet,¹²⁹ der er sich denn auch in seinem Sosein überliefert, und zwar auf Kosten seiner Individualität. Obgleich der Mensch sich durch diese Verwaltung (z.B. durch die Technologie) einerseits sicher fühlt, gibt er dadurch andererseits zugleich seine Freiheit preis. Er läßt sich manipulieren und verzichtet auf Kritik.

Horkheimers und Adornos Befindungen fußen in einem tiefen Pessimismus.¹³⁰ In seinem Verwaltungsdrang hat der Mensch den richtigen Kontakt zur Natur,¹³¹ und damit eigentlich zu sich selbst, verloren. Indem der Mensch danach trachtet, die Natur zu beherrschen, beutet er sie zu seinem eigenen Nachteil aus. Da die Natur sich ihrerseits jedoch nicht dominieren läßt,¹³² fürchtet Horkheimer, daß die Menschheit sich einer Katastrophe ausgeliefert hat,¹³³ da wenige, wenn überhaupt noch Chancen für Veränderungen des heutigen Sachverhalts bestehen.

127 J. Klapwijk, *Dialektiek der verlichting* (Assen/Amsterdam 1976), S. 19; vgl. auch S. 57 und 59; vgl. auch Beleg 41 der vorliegenden Arbeit.

128 vgl. Beleg 335 der vorliegenden Arbeit.

129 vgl. M. Horkheimer, "The end of Reason", *The Essential Frankfurt School Reader*, hg. A. Arato & E. Gebhardt (New York 1978), S. 47f.

130 J. Klapwijk (1976), S. 60, 94f., 101f.

131 Das Verhältnis des Menschen zur Natur wird mehrfach in der vorliegenden Arbeit angedeutet.

132 vgl. ebd., S. 12

133 vgl. ebd., S. 94f.

Als Neo-Marxisten schließen Horkheimer und Adorno sich Hegel und dem späten Nietzsche an und widersetzen sich dem Fortschrittsglauben Kants. In ihrer Hoffnung auf eine Rettung in der sprichwörtlichen letzten Minute, plädieren sie für folgende Versöhnung: "[...] natuur en geest zijn onderling gespleten en [...] deze heilloze gespletenheid kan slechts door kritisch denken en concrete negatie gekend en gekeerd worden. Het licht van de rede is dringend nodig."¹³⁴

Horkheimer akzentuiert, daß Sprache und Literatur das Leiden der Menschen reflektieren¹³⁵ und interessanterweise stellt Adorno fest, daß die Kunst durch ihr ledigliches Vorhandensein die Gesellschaft kritisiert, und zwar weil sie dieser gegenübersteht.¹³⁶ Kunstwerke müssen ihrerseits Fetischismus an den Tag legen, um einen gewissen Wert zu erlangen, aber können nie das Absolute sein¹³⁷ und hier verknüpft sich m.E. Adornos Ansicht mit der Kants, daß das Ding an sich unerkennbar ist. Kunstwerke verfügen auch nicht über die Kapazität, politisch einzugreifen.¹³⁸ Adorno geht ferner von der Voraussetzung aus, daß es nicht nur ein Ende der *prima philosophia* geben muß, sondern daß es auch Ideologien gibt, die sich in der Geschichte bereits vollzogen und somit ihren Zweck erfüllt haben.¹³⁹

Um noch einmal kurz auf Heidegger zurückzugreifen, will ich auf einen interessanten Artikel weisen, in dem Hochkeppel die Unvereinbarkeit

134 ebd., S. 15. Der vermeintliche Fortschritt der naturentfremdeten industrialisierten Länder wird durch den unter der Oberfläche sich handhabenden Barbarismus unterminiert. Adorno konstatiert: "Geen wereldgeschiedenis leidt van de wilde tot de humaniteit, zeer wel leidt er een van de steenslingeraar tot de megabom." (zitiert nach ebd., S. 52)

135 ebd., S. 12f.

136 vgl. T. Adorno, *Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften* 7 (Frankfurt a.M. 1972), S. 335

137 vgl. ebd., S. 338

138 vgl. ebd., S. 359

139 vgl. G. Schischkoff (1982), S. 6f.

der beiden Zeitgenossen Heidegger und Adorno schildert, die z. B. in folgendem Zitat zum Ausdruck kommt: "In einem [...] Sinn freilich bleibt der Fall Adorno versus Heidegger 'exemplarisch': er spiegelt nämlich ein Stück deutscher Ideologie, exemplarisch als Flucht aus der Geschichte wie als Flucht ins Engagement."¹⁴⁰ Ob es jedoch sinnvoll ist, sich die Kommunikation zwischen Philosophen solch extremer Konsequenz vorzumalen, wodurch zugleich das Ausmaß ihrer Kommunikationsverweigerung gewissermaßen kalkulierbar ist, wird durch Hochkeppel bezweifelt¹⁴¹ und dieses Argument sei dahingestellt.

Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde der Versuch unternommen, die geschichtsbegriffliche Entwicklung des Humanismus- bzw. Humanitätsgedankens darzustellen. Diesbezüglich wurde insbesondere auf einige Aspekte der theoretischen Standpunkte der Philosophen Kant, Hegel, Schopenhauer, Feuerbach, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Horkheimer und Adorno hingewiesen.

Kant sieht die Geschichte als einen gesetzmäßig fortschreitenden Prozeß auf das Ziel einer immer größeren Kultivierung der menschlichen Gesellschaft hin. Dieser Gedanke wird später von Jaspers aufgegriffen, für den das Menschsein ohne den Mitmenschen ebenfalls unvorstellbar

140 W. Hochkeppel, "Posthumer Dialog, Adorno und Heidegger: von Hermann Mörchen zusammengedacht", *Merkur*, Jg. 36/Jan.-Juni (1982), S. 412. Für die Verfasserin sind diese beiden Ideologieexempel von weitgreifender Bedeutung, denn sie deuten in der Tat zwei Existenzmöglichkeiten an. Aus der Diskrepanz dergleicher Humanismusbegriffe resultiert die Unmöglichkeit eines einzigen unumstößlichen Humanismusbegriffes, zumal auch der Wert der Aufklärung nicht aus dem Gesichtspunkt der Moral begutachtet werden kann und sowohl Befürworter als auch Gegner der Aufklärungsidee bemüht sind, sich in ihren eigennützigsten Auffassungen kaprizieren zu wollen. (vgl. J.B. Erhard, "Über das Recht des Volks zu einer Revolution", *Was ist Aufklärung?*, hg. E. Bahr (Stuttgart 1976), S. 50)

141 vgl. W. Hochkeppel (1982), S. 412

ist. Bedeutsam ist auch Kants Auffassung, daß ein Mensch nicht als Mittel von den anderen behandelt werden darf. Er will den Menschen erlöst sehen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, die auf einem Mangel an Mut, seinen Verstand ohne Leitung eines anderen zu benutzen, beruht.

Hegel weist auf die Rückkehr Gottes zu sich selbst im menschlichen Geist hin. Im Staat sieht er den erscheinenden Gott und die Weltgeschichte ist ein Prozeß der Selbstbewußtwerdung des Weltgeistes. Schopenhauers Philosophie ist darauf gegründet, daß alles, was durch die Erkenntnis erfaßt werden kann, Bezugsobjekt eines Subjekts ist. Der Kunst im allgemeinen und der Musik im besonderen wird eine besonders hohe Rangstellung beigemessen. Aus Schopenhauers absolutem Pessimismus gibt es keinen anderen Ausweg als die Verneinung des Lebenswillens.

Feuerbach sieht wie Hegel in der Philosophie die Wissenschaft der naturhaft aufgefaßten Wirklichkeit, doch Gott wird nach Feuerbach außerhalb der menschlichen Beschränkung gedacht. Kierkegaard propagiert, in schroffem Unterschied zu Feuerbach, in seinem Humanismusbegriff eine totale Widmung Gott gegenüber. Er divergiert auch von Kants Philosophie, insofern er den Menschen als vereinzelt darstellt, vor einem ebenso vereinzelt Gott, indem Kant die Menschheit in ihrer Gesamtheit auffaßt.

In seiner Verherrlichung Schopenhauer gegenüber führt Nietzsche dessen Gedankengut weiter. Er greift in seiner Auffassung des Humanismus über Schopenhauers diesseitsbezogene Humanismusauslegung hinaus und schafft den Übermenschen. Sein resignierter *amor fati* rekurriert auf Schopenhauer und ist zugleich bereits eine Vorwegnahme des *Man* bei Heidegger.

Nach Nietzsche vollzieht sich die Höherentwicklung der Menschheit durch ständige Wiederholung. In Kürze könnte also gesagt werden, daß es sich bei Kant um ein fortwährendes Werden zum Sein handelt, bei Hegel um ein sich wiederholendes Sein und bei Nietzsche um ein sich *ad infinitum* wiederholendes Werden. Nach Ansicht der Verfasserin geschieht die Entwicklung der Menschheit aufgrund einer Kombination dieser drei Lehren, d.h. es handelt sich bei der Entwicklung zu einem höchsten Ziel oder Zweck wohl um Wiederholungen, aber mit Inbegriff des Fortschritts - man denke z.B. an die Technik und die Medizin.

Jaspers' Standpunkt, daß der einzelne außerstande ist, sich ohne den Mitmenschen völlig als Mensch zu entfalten, widerspiegelt Kants Meinung, daß erst in der Gemeinschaft das Gute und damit der Sinn des Humanismus überhaupt offensichtlich wird.

Die Existenzphilosophie greift zwar auf Kierkegaard zurück, doch findet bei Heidegger ihre höchste Ausprägung. Für beide Philosophen liegt die Grunderfahrung vom Nichts im Erleben der Angst. Wenn Heidegger von Heimat spricht, so umfaßt dieser Begriff zugleich die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen.

Horkheimer bewertet die Philosophie als Kulturkritik und auch Adorno steht der gesellschaftlichen Praxis kritisch gegenüber. Beide Denker sehen der Zukunft äußerst pessimistisch entgegen, da die Menschheit den so wertvollen Kontakt zur Natur eingebüßt hat. Sie ermutigen den Menschen, kritisch zu urteilen und vernünftig zu handeln, um die diesbezügliche Versöhnung herbeizuführen und eine drohende Katastrophe abzuwehren. Indem die Welt für sie unheimisch geworden ist, liegt hier eine Verquickung mit Heideggers Auffassung des Unheimlichseins vor. Es

liegt ihrer Meinung nach der Kunst inne, Kritik an der Gesellschaft darzubieten und ihre Ideen sind besonders in den Werken Brochs, Bölls und Grass' zu erkennen.

Ein weltregierender Humanismus ist vielleicht nicht möglich, weil vollständige Erkenntnis nicht möglich ist, denn wer nicht völlig erkennen kann, ist außerstande völlig aufzuklären. Es besteht eine Diskrepanz zwischen dem Streben des Menschen, sich Aufgeklärtheit zu erringen bzw. diese erzwingen zu wollen, und folgender Tatsache: "Die Menschheit geht ihrem Ziele, durch die Vorsehung geleitet, unaufhaltsam entgegen und kein Mensch kann sagen: bis hierher und nicht weiter!"¹⁴² Demnach gilt es einer Endzeit zu harren und der sich aufgeklärt wähnende Mensch ist bereits dem Verfall anheimgefallen.¹⁴³

Aus diesem im groben Umriss skizzierten geschichtsbegrifflichen Resümee des Humanismusgedankens wird ersichtlich, daß letzterer die Höherentwicklung des Menschen als sein Metier betrachtet, wobei jedoch auch die Äquivalenz dementsprechender Verhaltensweisen zum Mitmenschen betont wird. Es ist dieser letztgenannte Aspekt, dem in der vorliegenden Arbeit der Schwerpunkt verliehen wird.

142 J.B. Erhard (1976), S. 50; vgl. auch R. Gleissner (1988), S. 2 und 10f.; vgl. auch M. Horkheimer und T. Adorno (1972), S. 49ff.

143 vgl. M. Mendelssohn, "Über die Frage: was heißt aufklären?", *Was ist Aufklärung?*, hg. E. Bahr (Stuttgart 1976), S. 4f. und 8

3.1 Hypothetische Ansatzpunkte

Die Besprechung der Romankunst der relevanten Autoren bildet den zentralen Teil dieser Arbeit und ist infolgedessen der umfangreichste. Er wendet sich den Standpunkten der Autoren zu, wie sie ihren Niederschlag in den dichterischen Werken finden, die behandelt werden; letztere werden deskriptiv-analytisch untersucht und gegebenenfalls miteinander verglichen, um festzustellen inwiefern die dichterische Gestaltung den theoretischen Ansichten entspricht. Die Analyse der Humanitätsidee eines einzelnen Romanciers einerseits und mehrerer Romanciers andererseits, soll zur Systematisierung des Humanitätsgedankens, wie er im 20. Jahrhundert seine Gestaltung findet, führen.

Wenn man von dem Standpunkt ausgeht, daß die Autoren die gesellschaftlichen Verhältnisse als Herausforderungen empfinden, auf die sie hauptsächlich mit ihren Romanen antworten,¹⁴⁴ so ist die Romankunst der obengenannten Dichter gewissermaßen ihre Praxis, d.h. ihr Versuch zu einer möglichen Lösung der sich darbietenden Probleme. Der Roman, und hier insbesondere der des 20. Jahrhunderts, wurde aufgrund seiner spezifischen Doppelfunktion, indem er sich sowohl als Unterhaltungsmittel als auch Erkenntnisinstrument noch immer bewährt,¹⁴⁵ als Thema dieser Abhandlung gewählt.

Obengenannte Werke sollen nun eingehender untersucht werden, um festzustellen wie sich der Humanismusgedanke darin offenbart. Die Komplexität des Bereiches der Autorenaufgabe will die Verfasserin mit folgendem Gedanken von Thomas und van der Will andeuten und dieser Studie nicht nur voranschicken, sondern während der Befindungen auch ständig im Auge behalten: "Der moderne Schriftsteller steht [...] in erhöhtem Maße vor einem

144 vgl. R.H. Thomas und W. van der Will (1969), S. 7; vgl. auch T. Adorno (1972), S. 334

145 vgl. *Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Neue Interpretationen*, hg. P.M. Lützeler (Königstein/Ts. 1983), S. 13

zweiseitigen Problem, nämlich dem, seine eigene Existenz unter Bedingungen zu identifizieren, in denen die Idee der Individualität komplizierter und flüchtiger geworden ist als jemals, und dem, die objektiven Realitäten zu identifizieren, aus denen seine Umgebung besteht. [...] Das Gewicht liegt nicht mehr auf der Beziehung des Menschen zu Gott [oder zur Natur, gesehen als Schöpfung Gottes], sondern auf den Beziehungen des Menschen innerhalb und zur Gesellschaft."¹⁴⁶

Mit diesem Zitat wird gleichermaßen der Humanismusgedanke umrissen, wie ihn die Verfasserin im Begriffsgefüge dieser Abhandlung auszubauen versucht. Es geht nämlich einerseits um die Identität des Individuums, d.h. wie es sich selbst in der Gesellschaft sieht bzw. diese empfindet, sowie andererseits um das Verhalten des Individuums anderen Individuen gegenüber; es geht also um humane, zwischenmenschliche Begegnungen. Schließlich soll festgestellt werden, wie die Charaktere nach allen ihren Erlebnissen dem Leben, ihrer humanen, wenngleich nicht immer humanistischen, mitmenschlichen Existenz gegenüberstehen; es soll m.a.W. die Frage beantwortet werden, ob ihnen das Leben etwas genützt hat.

Um 1890 entstand eine starke Reaktion dem Naturalismus gegenüber, wobei Nietzsche eine nicht geringe Rolle spielte, indem er bemüht war, mittels der Sensibilität des Impressionismus Form, Schönheit und Adel der Kunst sowie des Lebens zurückzuerobern.¹⁴⁷ Im Gegensatz zum Naturalismus wendete der französische Symbolismus von z.B. Henri Bergson, den Blick von der Not und dem Elend der Menschen, d.h. von der die Menschen negativ beeinflussenden krassen Wirklichkeit, auf einen tatkräftigen, positiv wirkenden Lebenswillen, so daß die Abgestumpftheit, der der allgemeine Lebenswille unterlegen war, von einem Gefühl der Freiheit und Spontaneität verdrängt wurde. Wenngleich sich der französische Symbolismus im Hinblick auf die Überwindung des Naturalismus auch wirkungsvoll sanierte, so war doch die Formgesinnung und Kunst von Rilke (u.a., z.B. George, Hofmannsthal) in Deutschland durchschlaggebend.¹⁴⁸

¹⁴⁶ R.H. Thomas und W. van der Will (1969), S. 18

¹⁴⁷ vgl. W. Grabert u.a. (1985), S. 245

¹⁴⁸ vgl. ebd., S. 247

3.2 Verdinglichung von Mensch und Welt bei Rainer Maria Rilke

Rilkes Dichtung galt seinerzeit als richtungsweisend in der Welt, und obwohl der große Einfluß, den er auf die jungen Lyriker ausübte, sich allmählich verringerte, so hat doch sein Werk *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910) wesentlich zur Entwicklung des Romans im 20. Jahrhundert beigetragen.¹⁴⁹ Es unterschied sich nicht nur als einer der ersten innerhalb der deutschen Literatur vom realistischen Roman des 19. Jahrhunderts abweichenden Romane, indem es weder eine kontinuierliche Handlung noch einen Erzähler im herkömmlichen Sinn darbietet, sondern ermittelt auch zum erstenmal die Daseinsangst eines äußerst eindrucksempfindlichen jungen Menschen als Grundstimmung unseres Jahrhunderts.¹⁵⁰ Die Angst, wie sie von Kierkegaard und später Heidegger emphatisiert wird, kommt hier zum Ausdruck. Hahn vertritt ebenfalls die Meinung, daß Rilke das Herkömmliche verläßt und "in neue, bisher unbeschrittelte Zonen dichterischer Bemühungen vorstößt."¹⁵¹ Um der besonderen Anlage von Rilkes Geist gebührendes Verständnis entgegenbringen zu können, erweist sich folgendes Zitat als basal wertvoll: "Aus der Helle der äußersten Aufklärung, die die moderne Technik und Naturwissenschaft dargestellt, stürzt er sich in das Dunkel eines Namenlosen. Der Geist soll noch einmal und vielleicht zum letzten Mal in diesem äußersten Versuch gerettet werden. Dies ist Beruf und Schicksal Rainer Maria Rilkes."¹⁵²

Besondere Beachtung erfordert die Umbruchszeit, in der Rilke schrieb, und nach Falk erwies sich gerade dieses Erlebnis als dichterisch fruchtbar, nämlich "die Erfahrung einer geistigen Not, die in einer bestimmten Zeit spürbar wurde. Wer einen Dichter nach vermeintlich zeitlosen Maßen beurteilt, verschließt die Augen vor seiner Not und ist daher unfähig, seine Leistung in ihrer Eigentlichkeit zu würdigen."¹⁵³

149 vgl. ebd., S. 253

150 vgl. M. Kluge und R. Radler, *Hauptwerke der deutschen Literatur. Einzeldarstellungen und Interpretationen* (München 1974), S. 566f.

151 K.J. Hahn, *Rainer Maria Rilke. Eine Studie* (Regensburg 1949), S. 201f.

152 ebd., S. 211

153 W. Falk, *Leid und Verwandlung* (Salzburg 1961), S. 15

Nach seiner Ehescheidung zog Rilke von Worpswede nach Paris, wo er Auguste Rodin nicht nur kennenlernte, sondern als dessen Sekretär auch engen Kontakt mit ihm hatte. Letztgenannter gab ihm durch seine unabdingbare Forderung ein lebendiges Beispiel künstlerischer Gewissenhaftigkeit, Genauigkeit und Geduld.¹⁵⁴

Einen weiteren erheblichen Einfluß auf Rilkes Schaffen übten seine ausgiebigen Reisen aus. Es waren vor allem zwei Rußlandreisen (1899 und 1900), die zu entscheidenden Erlebnissen wurden, da er während des Aufenthalts in der Ferne Brüderlichkeit und das Dunkel Gottes empfand, in dem allein für ihn Gemeinschaft besteht.¹⁵⁵ Seine Dichtungen wurden von philosophischen Überlegungen geprägt, die später wiederum bei Heidegger und Jaspers zum Ausdruck kamen.¹⁵⁶

Bei Rilke, der von Wydenbruck als "der empfindlichste Mann des Jahrhunderts"¹⁵⁷ bezeichnet wird, gehört *Einsamkeit* zu den meistgebrauchten Wörtern seiner ersten dichterischen Phase. Nachdem er sich für die Kunst entschieden hatte, nahm er diese Einsamkeit auf sich, um ganz der dichterischen Aufgabe leben zu können. Um sich durch nichts von seinen künstlerischen Zielsetzungen ablenken zu lassen, verzichtete er auf das Leben schlechthin, da er in diesem Verzicht die einzige Versöhnung zwischen Kunst und Leben sah. Diese selbstauferlegten Anforderungen an die Kunst, sowie das bis in den Kern der Existenz dringende und an den Rand der Vernichtung führende Einsamkeitsgefühl, werden in den *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* widerspiegelt.¹⁵⁸ Der dänische Name im Titel weist auf Rilkes Lieblingsschriftsteller, nämlich Jens Peter Jacobsen, dessen Roman *Niels Lyhne* einen Einfluß auf die teilweise autobiographischen *Aufzeichnungen* hatte. Da Rilke, der zeitlebens ein Mensch in der Abwehr

154 vgl. L. Langenfeld, "Rainer Maria Rilke", *Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Strukturen und Gestalten. Band II: Gestalten*, hg. O. Mann und W. Rothe (Bern 1967), S. 40

155 vgl. W. Grabert u.a. (1985), S. 251

156 vgl. G. Schischkoff (1982), S. 592

157 N. Wydenbruck, zitiert nach L. Langenfeld (1967), S. 34

158 vgl. ebd., S. 38f.

blieb, sich in diesem Werk von seiner eigenen Gefährdung befreite, kann es gewissermaßen als sein *Werther* betrachtet werden.¹⁵⁹

Daß Malte sich widerstandslos einer defekten Wirklichkeit ausgesetzt fühlt, indem er der drohenden Welt gegenübersteht, geht aus seiner Freude über den Anblick von etwas Natürlichem in der Großstadt, nämlich einem Hund, hervor.¹⁶⁰ Diese Verbundenheit mit der Natur wird fernerhin deutlich, wenn er in der furchtbaren Stille das Krähen eines Hahnes als wohltuend empfindet. (vgl. S. 710f.)¹⁶¹

Die Realität ist ihm ein Rätsel und sein Schicksal bleibt ungewiß. "Wie ist es möglich zu leben?" Diese Frage von Rilkes 'Schmerzenskind', dem 'Malte', war viele Jahre die Frage des Dichters selbst, und zwar nicht erst infolge der Erfahrungen des Weltkriegs, da Rilke schon längst vorher 'ein Leidender' war.¹⁶² Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang die Worte: "So, also hierher [in die Großstadt] kommen die Leute, um zu leben, ich würde eher meinen, es stürbe sich hier. [...] Das war nun 'mal so. Die Hauptsache war, daß man lebte." (S. 709) Hinter den Fassaden der Gebäude und den Gesichtern der Menschen spürt Malte nicht nur die Zeichen des Verfalls, sondern auch eine entsetzliche Menschen- und Gottferne, die auch von Kierkegaard und Heidegger postuliert wird, und welche im Werk in Maltes bedrängender Frage mit darauffolgender Antwort zum Ausdruck kommt: "Ist es möglich, daß man trotz Erfindungen und Fortschritten, trotz Kultur, Religion und Weltweisheit an der Oberfläche des Lebens geblieben ist? [...] Ja, es ist möglich." (S. 727) In einem inneren Monolog stellt er das bisherige Welt- und Wirklichkeitsverständnis in Frage und an "diesem Punkt eines radikalen Wirklichkeitsabbaus und der Erkenntnis einer notwendigen 'Weltveränderung' (Musil) wird bereits die Position des modernen Romans erkennbar."¹⁶³

159 vgl. W. Grabert u.a. (1985), S. 252

160 vgl. Insel Ausgabe, R.M. Rilke, Sämtliche Werke, Sechster Band. *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (Frankfurt a.M. 1966), S. 710. Alle Zitate bzw. Verweise in dieser Abhandlung aus Primärquellen werden im Text in Klammern belegt.

161 Die Neigung des Menschen, mit der Natur in Kontakt zu bleiben, wird auch in anderen behandelten Werken hervorgehoben.

162 vgl. W. Falk (1961), S. 87

163 M. Kluge und R. Radler (1974), S. 567

Nach Stephens handelt es sich bei Rilke soziologisch "um eine nicht ganz gelungene Emanzipation vom 19. Jahrhundert".¹⁶⁴ Hier liegt ein Anschluß an Hahn, der bemerkt, daß sich in Rilke die Tatsache offenbart, daß das 20. Jahrhundert an der Schwelle von neuen Entwicklungen steht. Da er diese ahnen läßt, wo er sie nicht direkt einleitet, verkörpert er gewissermaßen eine Übergangsphase,¹⁶⁵ und diese Meinung vertritt auch Saalman, der Malte als sich im Übergang von der Romantik zur Moderne befindlich betrachtet.¹⁶⁶

Malte fühlt sich mißverstanden, indem er der Welt da draußen teilnahmslos zuschaut. Da er durch die Eindrücke der Stadt geprägt wird, ändert er sich, (vgl. S. 774ff. und 830) so daß er unfähig ist, Bekanntschaften zu schließen; er lernt vielmehr nur Gesichter kennen, denn es "gibt eine Menge Menschen, aber noch viel mehr Gesichter, denn jeder hat mehrere." (S. 711) Hier wird Maltes Humanismus dominant, denn es wird deutlich, wie er seinen Mitmenschen begegnet und ihr Auftreten empfindet. Er ist weder imstande sich einen Bekanntenkreis aufzubauen, noch sich einer Gruppe anzuschließen, sondern bleibt Einzelgänger. Während er sich ändert bzw. verschiedene Rollen spielt oder Gesichter zeigt, ändern sich auch die Mitmenschen, so daß es sich im Grunde um flüchtige, oberflächliche, weilsprunghafte, wechseltüchtige Charaktere handelt, die keine tieferen, bleibenden, zwischenmenschlichen Beziehungen erzeugen können. Zugespitzt wird dieses Empfinden in folgenden Worten: "Und so gehen wir herum, ein Gespött und eine Hälfte: weder Seiende, noch Schauspieler." (S. 920f.)¹⁶⁷

Malte weist die Liebesbeteuerungen seiner Umwelt bewußt zurück, d.h. er ist bemüht, die Ansprüche des Sozialbereichs zu transzendieren und fällt somit der konsequenten Vereinzelung anheim. Die Bedeutung des Cezanne-

164 Stephens, zitiert nach D. Saalman, "Rilkes 'Malte'. Subjektivität und gesellschaftliches Engagement. Rainer Maria Rilkes *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* und Peter Handkes *Die Stunde der wahren Empfindung*", *DVjs*, Band 57/Heft 3 (1983), S. 511

165 vgl. K.J. Hahn (1949), S. 212

166 vgl. D. Saalman (1983), S. 511

167 Hier liegt ein Anschluß an Nietzsches Theorie vor, daß die Geschichte ein ständiges Werden ist.

Erlebnisses bestätigt demgemäß seine eigene Abneigung gegenüber humanen Verpflichtungen in dem Streben, seine Isolierung bis zur letzten Konsequenz durchzuführen.¹⁶⁸

Die vier Themen Liebe, Tod, Einsamkeit und Angst umgrenzen den Bereich der *Aufzeichnungen*. Sowohl metaphysische als auch physische Angst durchdringen die Person Maltes, indem die Angst im Gefolge der Einsamkeit schreitet.¹⁶⁹ Saalman ist der Ansicht, daß Malte eine neue Kraft aus der Angst bekommt, "mit der wirklichen Furcht, die nur zunimmt, wenn die Kraft zunimmt, die sie erzeugt",¹⁷⁰ und daß er dieses Ereignis im Rahmen seiner Selbststilisierung zum hohen Abschied von der Wirklichkeit umfunktioniert.¹⁷¹

Rehm spricht von einer neuen Einsamkeit, denn nach ihm kennt die Antike diese Einsamkeit nicht, die "eine der vielen fragwürdigen Errungenschaften der neueren Zeit [ist] und [...] zu den 'Kosten' [gehört], die der moderne, neuzeitliche Mensch für seine individualitätsbewußte, autonome Haltung hat entrichten müssen."¹⁷²

Das erste große moderne Dokument der Einsamkeitsüberlegung stammt von Petrarca (*Acedia*, d.h. die Vorform des Weltschmerzes),¹⁷³ der die Einsamkeit liebte und sie als Quelle der inneren Sammlung und der Selbsterkenntnis suchte, weil ihm auf dem Wege der Selbsterkenntnis der Weg zu Gott, d.h. die Gotteserkenntnis zueigen wurde.¹⁷⁴

Für Rehm gibt es "jene letzte metaphysische Einsamkeit des Menschen vor Gott als die äußerste und härteste Form des wahren Einsamkeitserlebnisses."¹⁷⁵ Demgegenüber steht jene andere schicksalhaft-notwendige natürliche Einsamkeit des Unverstandenseins großer echter Kunst und Tat bzw.

168 vgl. ebd., S. 508f.

169 vgl. L. Langenfeld (1967), S. 38

170 D. Saalman (1983), S. 515

171 vgl. ebd., S. 515

172 W. Rehm (1969), S. 7

173 vgl. ebd., S. 8

174 vgl. ebd., S. 7f.

175 ebd., S. 7

bedeutender, großer Menschen.¹⁷⁶ Hier wird wiederum erstens an Kierkegaard angeknüpft, der die Einsamkeit des Menschen vor Gott betont und zweitens an die Einsamkeit des Menschen vor dem Nichts, wie sie von Heidegger dargestellt wurde. Maltes Einsamkeitsgefühl bezieht sich vorwiegend auf die Philosophie des Letztgenannten, obgleich am Ende der *Aufzeichnungen* auch Maltes Einsamkeit vor Gott zur Sprache kommt.

Aufgrund der Tatsache, daß es innerhalb einer Jahrhundertspanne drei so erschütternde Gestalten wie Kleist, Hölderlin und Nietzsche gab, die doch schließlich an einer letzten, furchtbar würgenden Einsamkeit und Verlassenheit zugrunde gingen, mutet es Rehm an, "als ob im deutschen Seelenbereich dies Einsamkeitsfühlen eine besonders starke und schmerzhaft prägende Prägung gefunden habe, [die] ihn auf das bestimmteste, allgemein gesprochen, von dem romanischen trennt."¹⁷⁷ Diese Feststellung ist im Sinngefüge dieser Abhandlung von kardinaler Bedeutung, da es ein deutsches Charakteristikum zu sein scheint, sich zurückziehen zu wollen.

Rehm sieht auch Rilke als einen Gezeichneten dieser neuen Einsamkeit und die *Aufzeichnungen* sind nach ihm "nichts anderes als ein besonders erschütterndes Dokument dieser Einsamkeit mitten in der Großstadt, als ein Epos der sich immer vermehrenden Vereinsamung."¹⁷⁸ Malte, und in ihm Rilke, hat diese Einsamkeit über sich gebracht und muß sie als Probe des Lebens bestehen, nicht nur überstehen. Diese abstandfordernde, entfremdende Bewußtheit des problematischen Künstlers, der auch Thomas Mann unterliegt, wird pertinent dargestellt in Rilkes Worten: "Dieses heißt

176 Goethe, Schiller, Shakespeare, Rembrandt, Grünewald, Michelangelo, Dante, um nur einige zu nennen, litten z.B. an dieser absoluten Einsamkeit des dämonisch-schöpferischen Menschen, ohne jedoch an ihr zugrunde gegangen zu sein. Gewissermaßen als Kombination der beiden Einsamkeitserlebnisse kann Humboldt genannt werden, "der selbst in sich ein tiefes Einsamkeitsgefühl hegte und sich im Weltgetriebe ein heimliches Reich der Einsamkeit zu bewahren suchte und doch an jener letzten Einsamkeit des Menschen litt". (ebd., S. 11)

177 ebd., S. 10

178 ebd., S. 30f.

Schicksal: gegenüber sein und nichts als das und immer gegenüber." (8. Duineser Elegie). Saalman spricht in diesem Zusammenhang von einer Disharmonie zwischen dem Ich und der Welt als ontologischem Riß, und erklärt in seinem Artikel, daß Rilkes Daseinskonzeption fundamental ontologisch zu verstehen ist.¹⁷⁹ Er sagt: "In den *Aufzeichnungen* vollzieht sich die Destruktion des empirischen Ich als Ergebnis einer Weltentfremdung."¹⁸⁰ Langenfeld meint, daß es Maltes Schicksal sei, kein Schicksal zu haben; aufgrund dessen habe er keine Übung mit Menschen und sei es sein Los, "gleichsam am Menschlichen vorbei ans Äußerste zu kommen."¹⁸¹ Das Opfer ist der grenzenlose, nirgends einschränkbare Entschluß, zu den reinsten, inneren Möglichkeiten seines Selbst zu gelangen.¹⁸²

Diese zuschauende, entsagende Haltung dem Leben gegenüber wird bei Rilke sowie bei Thomas Mann zum künstlerischen Problem überhaupt, so daß das moderne Einsamkeitserlebnis hier eine seiner tiefsten Wurzeln hat. Es grenzt an das Todesproblem, wenn die Dichtung als Gegensatz des Lebens, als Tod empfunden wird, d.h. wenn Kunst und Tod derartig ineinandergreifen.¹⁸³ Rilke steht den Dingen näher als den Menschen. Der Tod zählt für ihn zu den großen Dingen des Lebens und ist, wie alle Dinge, dem Menschen innerlich verwandt.¹⁸⁴ Für Rilke ist es eines der Hauptcharakteristika des Menschen, daß er nicht nur endlich ist, sondern um seine Endlichkeit auch weiß.¹⁸⁵ In seiner anfänglichen Stellung zum Tod, daß dieser nämlich persönlich und unvertretbar von jedem Menschen erfahren werden muß, ist Rilke von Kierkegaard beeinflusst worden und wird der Auffassung von Heidegger Vorschub geleistet, daß das Leben ein Dasein zum Tode hin ist. Die eigene

179 vgl. D. Saalman (1983), S. 499 und 519

180 ebd., S. 513

181 L. Langenfeld (1967), S. 39

182 vgl. ebd., S. 39; vgl. auch S. 45 der vorliegenden Arbeit in bezug auf selbstaufgelegte Anforderungen.

183 vgl. W. Rehm (1969), S. 106

184 vgl. ebd., S. 146; vgl. auch D. Saalman (1983), S. 513f., wo darauf hingewiesen wird, daß Rilke zwischen dem 'kleinen Tod' und dem 'großen Tod' unterscheidet. (vgl. z.B. *Aufzeichnungen*, S. 720f.) In Grass' Werk *Die Blechtrommel* (Bebrass Fronttheater) ist ebenfalls die Rede von dem kleinen und dem großen Tod.

185 vgl. W. Falk (1961), S. 47

Todesbewältigung Rilkes ist der Versuch, den Tod in das Leben hineinzunehmen.¹⁸⁶

Die eigentliche und reine Dingmystik ist nach Rehm im dichterischen Werke Rilkes verkörpert, denn bei ihm grenzen Dingmystik und Todesproblem nicht nur eng aneinander, sondern vollzieht sich eine sogenannte Dingverinnigung, eine gesteigerte Beseelung und Erfüllung der Dingwelt, die an religiöse¹⁸⁷ bzw. metaphysische Bezirke reicht; er schafft die vollkommene Verherrlichung der Dinge und bringt das Ding zur Vollendung.¹⁸⁸ In den Beziehungen der Menschen zu den Dingen, die nach Rilke zweifellos einen reineren und höheren Wert als den menschlichen verkörpern, kann folglich nicht mehr von einer Vermenschlichung der Dinge, sondern nur von einer Verdinglichung des Menschen gesprochen werden.¹⁸⁹ Rilkes Einfühlungsvermögen in die Dinge wird treffend illustriert durch die Beschreibung der Deckel, die zufrieden sein sollten, auf den Büchsen liegen zu dürfen und sein schlußfolgerndes Seufzen: "Ach, aber wie wenige Deckel giebt es, die das noch zu schätzen wissen." (S. 877)

Rilke weiß, daß nicht die Dinge den Menschen, sondern der Mensch die Dinge braucht, um vollkommen zu werden. Dennoch erblicken die Dinge sich in Rilkes Dichtung gewissermaßen wie in einem Spiegel als die Götter der Menschen, denn erst hier "finden sie letztes Verständnis, erst hier wird ihnen liebend demütiges Verstehen, Lauschen und Erkennen zuteil, erst hier leben sie, vom Dichter in ehrfurchtsvollem Umgreifen gestaltet, mit ihrem reinen und bleibenden Wesen in einem wunderbaren Bilde."¹⁹⁰

186 vgl. L. Langenfeld (1967), S. 45f.; vgl. auch K.J. Hahn (1949), S. 34 und 59; vgl. auch *Aufzeichnungen*, S. 721, wo der Tod als bereits im Mutterleib anwesend geschildert wird.

187 Auf das religiöse Problem kann hier aus technischen Gründen nicht ausführlicher eingegangen werden; es muß allerdings erwähnt werden, daß Gott in den Dingen waltet und Gott den Menschen durchseelt, indem der Mensch den höheren Wert der ewigen Dinge erkennt. (vgl. W. Rehm (1969), S. 124f.)

188 vgl. ebd., S. 100 und 115

189 vgl. ebd., S. 108

190 ebd., S. 116

Aufgrund der Verwandtschaft zwischen Dichter und Ding, lebt die Seele des Dichters in eben diesem Bild, da alle Dinge bzw. die Elemente der sichtbaren Welt in der Natur des Dichters vorhanden sind und er sie nur zu erkennen, entwickeln und gestalten hat. Ein Beispiel dafür, daß Malte sich mit den Dingen identifiziert, geht bei dem Anblick der Mauer eines abgerissenen Hauses aus folgenden Worten hervor: "Ich erkenne das alles hier, und darum geht es so ohne weiteres in mich ein: es ist zu Haus in mir." (S. 751)¹⁹¹

Diese Auffassung, daß dem Dichter nur das zum Anschauen kommt, was er vorher in der Ahnung gehabt hat, äußert Goethe bereits in den *Wanderjahren*.¹⁹² Rehm sieht diesbezüglich den Anschluß an Goethe, wenn er folgende Meinung vertritt: "Hier, wo wieder der Begriff der 'Solidität', der Wahrheit, Einfachheit und Notwendigkeit, die 'Idee des Reinen' durchleuchtet und sich dem der Dingdemut innerlich eint, ist der Kern der Goetheschen Weltanschauung und Lebensbewährung, ist die Grundfeste seiner Humanität zu greifen."¹⁹³

Die Dinge, als die unbedingten Herren der Welt, bestehen in einer völlig objektiven Welt mit einer ihnen selbst unbewußten Macht über die Menschen. Sie sind in ihrer Wesenheit unabhängig von der Gestaltwerdung im

191 Das Phänomen der abgerissenen Häuser betrachtet Ryan als Kennzeichen dafür, daß Malte zwar die Außenwelt wahrnimmt, jedoch im Grunde genommen sein Innenleben zum Ausdruck bringt. (vgl. J. Ryan, "R.M.R. Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge", *Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Neue Interpretationen*, hg. P.M. Lützeler (Königstein/Ts. 1983), S. 66) Indem im Malte in gewissem Sinn der Verfall dargestellt wird, wie es z.B. aus der Schilderung des Edelsitzes (vgl. S. 839) hervorgeht, wird seine Liebe zu den alten Dingen (vgl. S. 842) deutlich, und interessant ist die Feststellung, daß das Verfallene nicht als Verlorenes, sondern lediglich als dem menschlichen Blickfeld Entschwundenes betrachtet wird. Die Verfasserin sieht hier einen Anschluß an die Auffassungen von Kant und später Jaspers, daß das Ding an sich unerkennbar ist.

192 vgl. W. Rehm (1969), S. 116

193 ebd., S. 82

dichterischen Bilde, daher existiert ihre Verbundenheit zu den Menschen um der Menschen willen, nicht um ihretwillen. Vielmehr kann der Umgang mit den Menschen eher in einer negativen Ausübung auf die Dinge resultieren, wie folgende Worte betonen: "Hier zeigt es sich so recht, wie verwirrend der Umgang mit den Menschen auf die Dinge gewirkt hat." (S. 877)¹⁹⁴

Nach Rehm hängt das Ding in seiner geistigen Relevanz vom Menschen ab, obwohl der einzelne nicht nach Belieben darüber zu verfügen vermag. Auch innerhalb einer größeren Menschengemeinschaft "wird sich die einem Ding zugeschriebene Bedeutung nur dann bewähren, wenn die Möglichkeit dazu im Ding selbst bereits angelegt war."¹⁹⁵ Es bleibt allerdings wichtig zu beachten, daß die Realisierung einer Bedeutungsmöglichkeit vom Menschen her vollzogen wird.¹⁹⁶ Das menschliche Streben auf ein Höheres hin versteht Rilke als ein Verdinglichungsstreben, bei welchem sich die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt in dem Maße verringert, in dem der Mensch das innere Wesen des Dinges zu erkennen vermag.¹⁹⁷

Die Dinge haben für Rilke objektiven, zeitlich ungebundenen Wert und verkörpern aufgrunddessen das wirklich Seiende sowie Dauernde. Dingsein bedeutet ihm die höchste Menschenwürde, die ein Mensch nicht nur erlangen kann, sondern auch soll und muß,¹⁹⁸ und hier liegt m.E. ein Anschluß an die Auffassung des 18. Jahrhunderts, daß der Mensch frei und imstande zur Vervollkommenung ist. "Zum Ding werden heißt also nichts anderes als wirklich, als seiend werden und zur Wirklichkeit reifen. Die Erkenntnis des Wesens der Dinge formt das eigene Innere, Dingerkenntnis ist Selbster-

194 Interessant ist hier zu bemerken, daß im Gegensatz zu Rilke, bei Hofmannsthal die Dinge wohl des Menschen bedürfen, um vollkommen zu werden. Horkheimer und Adorno gehen ebenfalls auf dieses Thema ein. (vgl. M. Horkheimer und T. Adorno (1972), S. 15) Sie deklarieren, daß der Mensch die Dinge beherrscht und für diese Herrschaft mit Entfremdung bezahlt. (vgl. ebd., S. 34-37)

195 W. Falk (1961), S. 64

196 vgl. ebd., S. 64

197 vgl. W. Rehm (1969), S. 117f. und 137

198 vgl. ebd., S. 126

kenntnis".¹⁹⁹ Rilke wandelt in Demut, sein "Demutsideal erwächst aus der Ehrfurcht eines frommen Herzens vor der gottgeschöpften Welt und ihrer hohen Ordnung, in der ein jedes Ding zugleich in seinem sacheigenen Wert noch ein Höheres bedeutet".²⁰⁰

Saalmann konstatiert, daß Malte sich, als Verkörperung des Rilkeschen Künstlerideals, der 'Dinge' einschließlich der Menschen zu einem höheren Zweck bedient.²⁰¹ Ein Beispiel für Maltes Ich-Entfremdung, die der eigenen Verdinglichung entspricht, ist die Begegnung mit der eigenen Hand. (vgl. S. 795)²⁰² Rilke fühlt in den Dingen, in denen die irdische Welt in das Jenseitige hinüberzugreifen scheint, eine Verbundenheit mit einer ungeschehenen Ferne bzw. dem Fremden, das das Sein der Dinge mitbestimmt.²⁰³ Daß Malte dieses Empfinden beim Rundgang durch die Stadt hat, geht aus folgenden Worten hervor: "Das Nächste schon hat Töne der Ferne". (S. 722)

Der Mensch hat sein Leben derartig zu gestalten, daß er in einem richtigen Verhältnis zum Sein der Dinge steht, d.h. also einen neuen Bezug zu den Dingen zu finden hat. Die Dinge ihrerseits öffnen sich dem Menschen aufgrund der Verwandlungsfähigkeit ihres Seins, um dadurch dem Menschen Zugang in ihr Sein zu gewähren.²⁰⁴ Der Mensch muß allerdings offen werden, um für das veränderliche Sein der Dinge, d.h. für eine eventuelle Resonanz empfänglich zu sein. Die Dinge befinden sich in einem Zustand des Wartens; von den Ahnenbildern in den *Aufzeichnungen* heißt es z.B.: "[...] man sah, daß sie warteten." (S. 815) Sie wollen dem Menschen etwas mitteilen, wozu letztgenannter jedoch die Bereitschaft des Empfangens zu offenbaren hat. Ist diese Offenheit vorhanden, so erfolgt ein Gefühl der Teilhaftigkeit an höheren Gehalten bzw. am Unendlichen.²⁰⁵ Daß Malte ständig allen Dingen gegenüber offen ist, charakterisiert ihn als tragische Figur und gibt dem geistigen Stadium Ausdruck, das Rilke zwar in sich selbst erlebt hat, das

199 ebd., S. 127

200 ebd., S. 132

201 vgl. D. Saalmann (1983), S. 509

202 vgl. ebd., S. 503

203 vgl. K.J. Hahn (1949), S. 145

204 vgl. ebd., S. 21 und 39

205 vgl. ebd., S. 27f.

er allerdings auch imstande ist zu durchschreiten, um sich zu einer höheren Ordnung durchzuringen.²⁰⁶ Hier liegt ein wichtiger Unterschied zwischen Rilke und seiner Romangestalt, indem erstgenannter sich den Bedrohungen des Außermenschlichen entziehen, ja sie überwinden konnte, während Malte den Bedrohungen unterliegt.²⁰⁷ Malte kann nach Ryan keinen Vorteil aus den kathartischen Wirkungen der Aufzeichnungen gewinnen, denn der Autor Rilke hat sich während der Entstehung noch nicht darüber hinwegsetzen oder sich damit abfinden können, "daß man sich dem ersehnten Ideal nur annähern, es aber nicht erreichen kann."²⁰⁸ Hier liegt wiederum ein Anschluß an Kants Meinung, an die auch Jaspers später anschließt, daß das Ding an sich nicht zu erkennen ist.

Inmitten ständiger Bedrohungen 'lernt' Malte jedoch zugleich 'sehen', so daß sich ihm dadurch nicht nur einerseits die Innenseite der Dinge enthüllt, sondern auch andererseits, und das ist wichtig, sein eigenes Inneres mit bisher Unbekanntem. (vgl. S. 710f.) Daß Maltes Sehenlernen keine objektive Sicht der Wirklichkeit, sondern vielmehr eine Wiedergabe seiner eigenen Phantasiewelt ist, deutet nach Ryan auf die Doppeldeutigkeit des Wortes sehen, in der die Grundeinstellung des Werkes fundiert.²⁰⁹ Die Verfasserin schließt sich dieser Meinung an, denn Malte sieht wohl das Äußerliche bzw. Außermenschliche, aber sieht zugleich in sein Innerstes bzw. das Innermenschliche, so daß er im Prozeß einer Wechselwirkung bemüht ist, die Eindrücke seinen eigenen Gefühlen zu assimilieren.

Die Welt der Kindheit bietet hier gewissermaßen eine Gegenwelt zur bedrängenden Großstadt. Die Aufzeichnungen schließen mit der "Legende dessen, der nicht geliebt werden wollte", (S. 938) und wenn der verlorene Sohn bzw. der Entfremdete schließlich tatsächlich heimkehrt, um seine Kindheit nachzuholen, wäre nur einer imstande ihn zu lieben, der "aber wollte noch nicht." (S. 946) So verharret Malte im Spannungsfeld des 'Noch

206 vgl. ebd., S. 41

207 In dem Artikel von Ryan wird Rilke als Überlebender dargestellt, während Malte untergeht. (vgl. J. Ryan (1983), S. 64)

208 ebd., S. 69

209 vgl. ebd., S. 66

nicht,²¹⁰ und die Worte: "Wir wissen nicht ob er blieb", (S. 945) deuten auf einen offenen Schluß hinsichtlich der Frage nach Gott sowie des Schicksals Maltes. Ryan ist der Auffassung, daß Malte nicht explizit identifiziert werden will, und daß das Ende des Werkes folglich auch keine Lösung bieten kann, sondern als weiterer Einfühlungsversuch Maltes in zwischenmenschliche Beziehungen verstanden werden muß.²¹¹ Für Malte bedeutet Geliebtsein Unfreiheit, (vgl. S. 937 und 941) darum meidet er ein Liebesverhältnis mit seinen Mitmenschen, doch kann sich ein derartiges Verhältnis mit Gott vorstellen, in der Beruhigung, "daß keine Gegenliebe von ihm zu fürchten war". (S. 937)

Langenfeld sieht die große Arbeit des Dichters in der Gestaltung der Wirklichkeit, und das Sehenlernen, das Malte in unablässiger Bemühung übt, ist von der Aufgabe des Dichters her gesehen das Thema der *Aufzeichnungen*.²¹²

1914 findet bei Rilke eine Wende von der Vereinzelung zum Bezogensein ins Miteinander durch menschlichen Eingriff statt, so daß der Dichter sich aufgenommen fühlt in den Weltinnenraum.²¹³ Seit dieser Verwandlung von der Vereinsamung zum Mitmenschlichen, das im Gegensatz zu den *Aufzeichnungen* steht, bekommt seine Stellung zum Tod einen allgemeingültigen Sinn, der über den Begriff des eigenen Todes weit hinausgeht.²¹⁴ Daher tritt in Rilkes Spätwerk der Begriff des eigenen Todes an keiner Stelle mehr in Erscheinung. Es ist nun gewissermaßen eine Bejahung des Todes vorhanden,

210 vgl. D. Saalman (1983), S. 510

211 vgl. J. Ryan (1983), S. 69

212 vgl. L. Langenfeld (1967), S. 39. Das Thema des Sehenlernens wird auch im weiteren Verlauf der Abhandlung besonders beachtet werden.

213 vgl. ebd., S. 40f.

214 Die Kernfrage in Ryans Artikel befaßt sich mit dem Problem, ob Rilke in den *Aufzeichnungen* eine eigene Psychotherapie unternommen oder die Krankheitssymptome einer ganzen Epoche beschrieben habe. Ihrer Meinung nach hat Rilke in bezug auf die eigene Psychotherapie teilweise Erfolge gehabt und die Verfasserin schließt sich dieser Meinung an, da es für den kathartischen Wert der *Aufzeichnungen*, gerade im Licht der Todesüberwindung, genügend Beweise gibt.

da der Tod für ihn nichts anderes ist als die im Dunkel liegende, von uns abgewandte Seite des Lebens. (Man denke hier z.B. an den Mond).²¹⁵

Interessant ist Rilkes Unterscheidung der drei Bereiche, nämlich des Diesseits, des Jenseits und des Ganzen oder des Weltinnenraums. Letzterer ist ein Bereich, der weder Diesseits noch Jenseits darstellt, sondern die große Einheit, in der die Engel 'zu Hause' sind.²¹⁶ Der Engel ist für diesen Dichter, über jede persönliche Symbol- oder Ersatzbedeutung hinaus, die letzte erkennbare Seinswirklichkeit, die Anerkennung einer Transzendenz und das letzte für Menschen noch erfassbare Stück dieser Transzendenz. Somit ist der Engel in der Tat die letzte Verbindung zu Gott hin, die Rilke auf seinem Wege zu Gott herzustellen vermochte.²¹⁷ Gott ist für Rilke ein werdender Gott und der Mensch muß ihm zu seiner Vervollständigung helfen.

Die Erhöhung des Dichters über den Menschen hinaus bedeutet keine Resignation dem Menschlichen gegenüber, als sei Leben nur möglich im Bereich der Kunst und durch die Kunst. Das ist der alte Gegensatz zwischen Leben und Arbeit bzw. der Kunst aus Rilkes Frühzeit, doch inzwischen haben alle Akzente sich geändert, so daß nicht nur das Dasein selbst, sondern auch Rilkes persönliche Welt 'heil' geworden ist. Das Menschliche geht im Dichterischen auf, d.h. beider Aufgaben verschmelzen, wie es z.B. auch in Thomas Manns 'Tonio Kröger' explizit dargestellt wird.²¹⁸

Rilke hielt ähnlich wie Nietzsche an der Überzeugung fest, daß das große Leben der Natur immer im Recht sei. Hier liegt m.E. auch ein Anschluß an Schopenhauers Theorie, daß die Welt an sich Wille ist.²¹⁹ Rilke betont, "wie unendlich unschuldig auch noch das Fürchterlichste in der Natur"

215 vgl. L. Langenfeld (1967), S. 46. Zur Illustration wird der Vergleich mit dem Mond benutzt, von dem eine Hälfte stets unsichtbar bleibt, aber unwiderlegbar existiert.

216 vgl. ebd., S. 48f.

217 vgl. ebd., S. 51; vgl. auch K.J. Hahn (1949), S. 61

218 vgl. L. Langenfeld (1967), S. 53

219 Rilke setzt voraus, daß die Natur bzw. der Weltwille trotz aller Widersprüche das Richtige beabsichtigt.

geschehe. [Denn die Natur ist] im Entsetzlichsten ganz, auch ihre Furchtbarkeit ist darin, auch ihre Großmut ... , weil sie a l l e s enthält, enthält sie auch das Grausame."²²⁰ Aufgrund dessen faßte er das Leben im Ganzen als einen Kreislauf, als eine ewige Wiederkehr des Gleichen auf, wie es z.B. in dem Gedicht 'Das Karussell' (1906) dargestellt wird. Hier kann die philosophische Argumentationslinie der sich wiederholenden Geschichte ganz deutlich durchgezogen werden von Hegel über Nietzsche zu Rilke.

Nachdem sich bei Rilke eine Blutkrankheit eingestellt hatte, erkannte er mit einer Deutlichkeit, wie sie möglicherweise nur in einer Grenzsituation entstehen kann, den Sinn seines Lebens, nämlich im Draußensein bei den Dingen einerseits und im Hereinreißen von Erinnerungen andererseits. Anders gesagt, verkörpert dieses Doppelte das Grundverhalten des Sich-beeindrucken-Lassens und des Eindruck-Machens.²²¹ So sehr Rilke, wie der verlorene Sohn, von dem er in den *Aufzeichnungen* spricht, nicht geliebt bzw. nicht von einem Du erfaßt werden konnte und auch seinerseits nicht bereit war, sich bedingungslos einem Du hinzugeben, so sehr hätte er jetzt eines Menschen bedurft, der ihn tiefer verstanden hätte, als er selbst sich zu verstehen vermochte. Wo er die Gegenwart eines solchen Menschen bisher als störend empfunden hätte, fehlte sie ihm nun.²²²

Ogleich Rilkes große Frage, wie es möglich sei zu leben, eindeutig bejahend von ihm beantwortet worden war, brach sie doch am Ende seines Lebens mit der fortschreitenden Krankheit erneut auf. Seine Antwort war zwar in gewissem Sinne eine Antwort auf das Weh, erwies sich jedoch als unzulänglich als Antwort auf ein übermenschliches, unverwandelbares Leiden, nämlich auf eine Qual. Die Qual ist für einen anderen Dichter zur bestimmten Erfahrung geworden und zwar für Kafka, auf den später ausführlicher eingegangen werden soll.

220 zitiert nach W. Falk (1961), S. 68

221 vgl. ebd., S. 97f.

222 Zu dem Verhältnis Rilkes einem Du gegenüber, ist folgender Artikel aufschlußreich: H.W. Panthel, "R.M. Rilke und Lou Andreas-Salomé: Zum Ursprung seiner 'Liebeslehre'. (Zu dem Thema: Rilkes Verhältnis einem Du gegenüber)", *Neophilologus*, Vol. LXXII/No. 1 (1988), S. 155f.

3.3 Dialektische Umkehrung von Schönheit und Verfall bei Thomas Mann

Thomas Mann, der sich seit 1900 mit der stets zunehmenden Gefährdung des Menschen beschäftigt, gilt als bedeutendster Stilist und verhilft solcherart dem deutschen Roman zum Ruhm von Weltrang.²²³

Weder seine Selbsterkenntnis noch seine Selbstkritik wären jedoch in der hervortretenden Rücksichtslosigkeit ohne Nietzsches Vorgängerschaft möglich gewesen.²²⁴ Auch Jens behauptet, daß Thomas Manns Blick rückwärtsge- wandt war, indem er sich Nietzsche, Schopenhauer und Wagner, den er verehrte, zu Vorbildern machte.²²⁵ In diesem Zusammenhang sagt Schille- meit, Schopenhauers "Philosophie hat zusammen mit Nietzsches Denken und Wagners Musik die geistigen Konturen der Welt Thomas Manns viel mächtiger geprägt als alle anderen Einflüsse, denen der Literaturhistoriker nach- spüren mag."²²⁶

Thomas Mann ist Moralist von Anbeginn.²²⁷ Im Gegensatz zum Ästhetizisten, der nur sein Phantasiebild, aber nicht die Wirklichkeit ertragen kann, setzt der Moralist sich mit der Wirklichkeit auseinander und erträgt sie.²²⁸ Die Frage nach der Aufgabe und Stellung des Künstlers wird in Manns Werken erläutert, woraus sich ergibt, daß das Genie bzw. der Künst- ler von Bürgertum, Natur und Leben geschieden ist und seine künstlerischen Anlagen erst in Krankheit und Verfall zu einer höchstmöglichen Reife aus- zubilden vermag.²²⁹ Hier ist eine Verkettung mit Schopenhauers Philo- sophie vorhanden, nach der allein das Genie imstande ist, die ewigen Ideen zu ergreifen und in der Kunst zu konkretisieren.

223 vgl. W. Grabert u.a. (1985), S. 245

224 vgl. W. Rehm (1969), S. 23

225 vgl. W. Jens, "Der Rhetor Thomas Mann", *Deutsche Literaturkritik der Gegenwart 1933-1968 IV 2*, hg. H. Mayer (Frankfurt a.M. 1972), S. 268f.

226 E. Heller (1976), S. 232

227 vgl. ebd., S. 235

228 vgl. W. Rehm (1969), S. 62

229 vgl. S. Fischer Ausgabe, T. Mann, *Der Zauberberg* (Berlin 1926), z.B. S. 341f.

Rehm bezeichnet das furchtbare Gefühl des Ausgeschlossen- bzw. Andersseins, der Distanz und Einsamkeit als einen Fluch, denn obgleich diese Eigenschaften des modernen Künstlers zur Erkenntnis führen und das sehen lassen, was die Gewöhnlichen oder Einfachen nicht sehen, zwingen sie den Dichter zugleich dazu, das darzustellen, was er selber nie sein kann.²³⁰ Das Dilemma fundiert in dem Zwiespalt des Künstlers mit dem Menschentum einerseits und der Notwendigkeit dessen zum künstlerischen Schaffen andererseits. Demzufolge wird sowohl die vorhandene soziale als auch die natürliche Einsamkeit des Menschen unter Menschen verschärft. Seilers Argumentation lautet diesbezüglich wie folgt: "Thomas Manns Werk handelt gar nicht so wesentlich vom Künstler und seinem Verhältnis zum Bürger [...], sondern es handelt vom Verhältnis eines sensiblen einzelnen zu weniger sensiblen anderen und damit von einer Konstellation, die viele Ausfüllungen zuläßt."²³¹

Rehm konstatiert, daß das Bild des Lebens den Dichter stets vom Leben trennt und somit muß die Schönheit folgerichtig als etwas vom Leben Getrenntes, als etwas Ersehntes betrachtet werden. Aufgrund dessen bezeichnet Thomas Mann die Kunst als 'bildende Sehnsucht', indem das gestaltet wird, was der Dichter nicht besitzt.²³²

Rehm erläutert weiterhin, daß der Mensch die Dinge nicht sieht, weil er ihnen selber im Wege steht. (vgl. S. 369)²³³ Der Mensch soll sich einem

230 vgl. W. Rehm (1969), S. 29f.. Auch hier kommt das Einsamkeitsgefühl zur Sprache, wie es bei Rilke erläutert wird. (vgl. Rilke in vorliegender Arbeit, S. 45)

231 B.W. Seiler, "Ironischer Stil und realistischer Eindruck. Zu einem scheinbaren Widerspruch in der Erzählkunst Thomas Manns", *DVjs*, Jg. 60/Heft 2 (1986), S. 481. Die Verfasserin ist der Meinung, daß Seiler eine Verharmlosung der wesentlichen Problematik, nämlich eines tiefgreifenden persönlichen Problems des Dichters darstellt. Beachtenswert in dieser Argumentation ist m.E. allerdings die Möglichkeit verschiedener Rollen- bzw. Identitätsverkörperungen.

232 vgl. W. Rehm (1969), S. 24

233 vgl. ebd., S. 100. Hier liegen m.E. Anknüpfungspunkte an Rilkes Verdinglichung sowie an die Kantsche Theorie, daß sich das 'Ding an sich' der menschlichen Erkenntnis entzieht.

möglichst großen Einfluß der Dinge (und nicht der Personen) preisgeben.²³⁴
Rehm sagt: "Was daraus wächst, ist abzuwarten: wir sind Ackerland für die Dinge. [...] Erst am Ende der Erkenntnis aller Dinge wird der Mensch sich selber erkannt haben. Denn die Dinge sind die Grenzen des Menschen."²³⁵

Werden die Dinge hier als die Grenzen des Menschen gesehen, so greifen die Dinge bei Rilke hinüber ins Übermenschliche und wird der Mensch gewissermaßen mittels der Dinge des Göttlichen habhaft.²³⁶ Gibt man zu, daß völlige Dingerkenntnis bzw. Dinggestaltung Selbsterkenntnis und Vollkommenheit Todesnähe ist, so liegt hier ein Anknüpfungspunkt zwischen Rilke, der sich erst gegen Ende seines Lebens einer höheren Ordnung eingefügt zu fühlen vermag, und Mann, dem im Angesicht des Todes die Schönheit offenbart wird.²³⁷

Thomas Mann ist Realist von seltener Wirklichkeitstreue, der das bürgerliche Deutschland in seinem Werk veranschaulicht. Der große Schriftsteller einerseits sowie der demokratische Repräsentant des Volkes andererseits sind auch im *Zauberberg* zu erkennen. Karthaus bezeichnet die Position Castorps, des Protagonisten dieses Werkes, als "die des wahren Humanismus, eine Position der Duldsamkeit und Freundlichkeit, die sowohl die alkoholischen Exzesse Myrheer Peeperkorns wie die verbohrtten Manien seiner Mitpatienten rechtfertigen kann."²³⁸ Karthaus geht sogar einen Schritt weiter und vermutet, "daß diese Position, wäre sie stärker gewesen, die deutsche

234 vgl. ebd., S. 100

235 ebd., S. 100. Meiner Ansicht nach wird hier auch auf das höchste Ziel, nämlich den allgemeinen Humanismuszustand, von dem Kant spricht, hingewiesen.

236 vgl. in diesem Zusammenhang S. 54 der vorliegenden Arbeit.

237 In Thomas Manns Werk *Der Tod in Venedig* heißt es z.B.: Wer die Schönheit angeschaut mit Augen, ist dem Tode schon anheimgegeben.

238 U. Karthaus, "Der Zauberberg - Thomas Mann", *Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Neue Interpretationen*, hg. P.M. Lützeler (Königstein/Ts. 1983), S. 105. Diese Ansicht, daß Hans' Humanismus den obengenannten Auffassungen Ciceros entspricht, wird wohl stimmen. Hans' Mitmenschlichkeit erweist sich z.B. darin, daß er die sogenannten Moribunden besucht. (vgl. S. 388f.)

Geschichte in den Jahren 1918 bis 1933 in andere Bahnen hätte lenken können.²³⁹

Dieses Werk, das zwischen 1912-1924 entstand, stammt aus Thomas Manns intellektueller Phase (1914-1925); es ist ein Zeit- sowie Bildungsroman,²⁴⁰ in dem sich nicht nur Kultur und Moral vereinen, sondern auch Kunst und Wissenschaft verquickt werden. Ein weiteres Merkmal dieser Phase ist der verschärfte Patriotismus bzw. Nationalismus unter dem Motto, politisch und unpolitisch zugleich zu sein.

Thomas Mann hatte erkannt, daß auch das Politisch-Soziale als Teilbezirk des Humanen zu gelten habe, denn die Trennung von ästhetisierender Spekulation und gesellschaftlicher Verantwortung empfand er als absurd.²⁴¹ "Totalität hieß das Stichwort der zwanziger Jahre [...]; Totalität des Humanen; nicht Verabsolutierung des Individuums oder des Staats, sondern [...] 'organische und unfehlbare Zusammengehörigkeit von Bekenntnis und Erziehung, von Selbst- und Menschenbildung.'"²⁴²

Mann war sich der Gefahren einer übertriebenen Verherrlichung des Herrenmenschen bewußt. Er vertrat den sogenannten 'Heroismus der Schwäche', weil dieser ihm künstlerische Erfüllung ermöglichte, doch die Darstellung der

239 ebd., S. 105. Die Verfasserin schließt sich dieser Vermutung an, denn im Nachhinein weiß man, daß keine humanistischen Überzeugungen die Ruder der Geschichte derzeit in den Händen gehabt haben konnten. Interessant ist in diesem Konnex folgender Artikel: J.C. Fest, "Betrachtung über einen Unpolitischen. Thomas Mann und die Politik", *Merkur*, Jg. 35/Jan.-Juni (1981), S. 804-821

240 Dieses Werk ist aber kein Bildungsroman im traditionellen Sinn, da Hans Castorps Entwicklung in einer weltfremden Umgebung stattfindet und er die Ergebnisse seines Bildungsablaufs offenbar nicht nach dem Zauberberg-Aufenthalt in der Gesellschaft anzuwenden vermag.

241 vgl. W. Jens (1972), S. 276

242 ebd., 276

Dekadenz und die Bejahung des künstlerischen Ausnahmezustandes brachten ihn in scharfen Gegensatz zum Nationalsozialismus, so daß seine Emigration 1938 unumgänglich wurde.

Für Thomas Mann war Nietzsche "nach eigenem Bekenntnis nicht so sehr der Prophet irgendeines unanschaulichen 'Übermenschen' [...], als vielmehr der unvergleichlich größte und erfahrenste Psychologe der Dekadenz."²⁴³ Nach einem seelischen Umschwung wird bei Mann die Absage an den Dekadenz- und Herrenmenschen durch "die Verkörperung eines neuen, von ethischen Mächten getragenen Weltbilds [ersetzt]; der Wille zum Stil, zu einer großen Form, den Nietzsche [...] vorgelebt [hat], setzt sich durch, und eine neue, um ethische Kultur sich mühende Humanität wird das Ziel."²⁴⁴

Der Gegensatz Bürger-Künstler, auf den hier oben hingewiesen worden ist und der im Spätwerk dieses Autors fast völlig in den Hintergrund getreten ist, steht im Frühwerk im Vordergrund, so daß auch in die Handlung des *Zauberberg* die vorbürgerliche Welt hineinragt. Der Großvater des Helden Hans Castorp verkörpert diese Gesellschaft, die das Geformtsein durch die 'Umwelt' und einen mangelnden Bezug zur 'Welt' kennzeichnet, ja, diese alte Generation plädiert geradezu für die 'Umwelt' (Gemeinschaft) gegen die 'Welt' (Gesellschaft). In den Kapiteln, in denen Hans Castorps Gedanken in seine Kindheit zurückwandern, wird der Tatsache Ausdruck verliehen, daß das Leben noch Gebundenheit besitzt. Der Sinn des Daseins wird in eben dieser Gebundenheit bzw. Bewahrung gesehen und nicht im Fortschritt.

Interessant ist die Feststellung von Kunz, daß der Ernst, ein Charakterzug, der Hans Castorp mit seinem Großvater verbindet, ein Zeichen der Gebundenheit ist, wogegen Ironie und Humor auf Trennung deuten. Letztgenannte ist wiederum ein Merkmal der Welt des Bürgertums, indem das Individuum sich dem umfassenden Ganzen entgegenstellt.²⁴⁵ Die Thematik der

243 W. Rehm (1969), S. 71

244 ebd., S. 77

245 vgl. J. Kunz, "Thomas Mann", *Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Strukturen und Gestalten. Band II: Gestalten*, hg. O. Mann und W. Rothe (Bern 1967), S. 87f.

Werke dieses Dichters kreist um eben diese Trennung, da er die Not und Aporie des isolierten, vereinsamten Geistes nicht nur darstellt, sondern die Entfremdung zwischen Geist und Natur zu überwinden trachtet. Eine mögliche Lösung zu finden bzw. die Versöhnung zwischen der Sphäre des Geistes und des Ursprungs herzustellen, ist das Ziel des Autors und somit auch Aufgabe des *Zauberberg*-Romans. Daß der 'Segen der Höhe' sich wieder mit dem 'Segen der Tiefe' vereint, oder daß, in anderen Worten, das in Berührung gebracht wird, was den Kontakt verloren hat, ist also das Lebensproblem Hans Castorps.²⁴⁶

In der Ironie, die Manns unermüdliches Interesse an dem Gegensatz zwischen Leben und Kunst umkreist, "tut sich eine zwiespältige Sympathie kund: denn er hält es eben nicht nur mit Schopenhauer, sondern auch mit Nietzsches 'Umwertung' der pessimistischen Philosophie."²⁴⁷ Hof bestätigt Manns antinomisch-orientiertes Interesse mit folgenden Worten: "Thomas Mann ist ein Gegner der Überzeugten aus Überzeugung, aus der auf hochempfindlichen Wahrheitssinn beruhenden Überzeugung, daß Eindeutigkeit [...] Schwindel sei, allenfalls Lebenslüge, und daß es allein anständig sei, sich als ein zweifelndes, zweifelhaftes und zweideutiges Wesen zu bekennen."²⁴⁸

Im *Zauberberg* offenbart der Autor diese Eigenschaft, indem er die Einseitigkeit des Eindeutigen in Settembrini und Naphta ironisiert. War der Ernst ohne jegliche Ironie ein Kennzeichen der vorkritischen Epoche, so verwendet der Autor die Ironie u.a. im *Zauberberg* in seiner Suche nach Überwindung der Antinomie. Diese Ironie ist keineswegs zynisch-nihilistisch, sondern offenbart vielmehr "die Wärme des Lebens und die Kraft einer großen Liebe".²⁴⁹

Hans Castorp ist ein praktisch veranlagter, nüchtern denkender Patriziersohn aus Hamburg, den nach seinem bestandenen Ingenieur-Examen der baldige

246 vgl. ebd., S. 89

247 E. Heller (1976), S. 252. Endet bei Schopenhauer das Leben im Nichts, so bietet der Tod bei Mann geradezu den Anfang von Fülle und Reichtum.

248 W. Hof, "Ironie und Humanität bei Thomas Mann", *WW*, Jg. 13/ohne Heftangabe (1963), S. 149. Letztgenannten Bedingungen entspricht Hans Castorp.

249 J. Kunz (1967), S. 105. Um Hans ist die Atmosphäre der Liebe.

Eintritt in eine Schiffsbauwerft erwartet. Vordem will dieser Frühverwaiste noch seinem lungenkranken Vetter einen kurzen Besuch (nach Planung nicht länger als drei Wochen) abstaten. (vgl. S. 11)

Joachim Ziemßen, der Vetter, befindet sich in einem hochgelegenen Sanatorium in Davos, dessen Lebensart Hans anfangs befremdend vorkommt. Allmählich beeinflusst ihn jedoch die hermetische Umgebung derartig, daß er den Wirkungen dieser Zauberwelt unterliegt, ja schließlich 'verzaubert' ist. Der Einfluß des Milieus auf den Menschen wird hier hervorgehoben, denn obgleich Hans nicht veranlagt ist zu philosophieren, fühlt er nun den Drang dazu und nach einem Tag scheint es ihm, als ob er schon klüger geworden sei. (vgl. S. 90) Indem sich die Welt "hier oben" (S. 15) vor ihm entfaltet, fühlt er sich mehr und mehr zur Kurexistenz hingezogen, mit der Konsequenz, daß ihm das Bergdorf immer heimischer wird, das Flachland dagegen immer fremder: "Es ist eine grausame Luft da unten, unerbittlich. Wenn man so liegt und es von weitem sieht, kann es einem davor grauen." (S. 262)

Eine Wandlung bzw. Verinnerlichung vollzieht sich. Hans Castorp distanziert sich, nachdem er selbst erkrankt ist, nicht nur in zunehmendem Maße von der Welt und "der Denkungsart der Leute da unten", (S. 263f.) sondern verliert auch den Begriff der Zeit.²⁵⁰ "[...] zugleich unnatürlich kurz und unnatürlich lang erschien ihm im Rückblick die hier verbrachte Zeit, nur eben wie es wirklich damit war, so wollte es ihm nicht scheinen" (S. 290) und nach sieben Jahren Sanatoriumaufenthalts stellt er fest, "er wußte nun allen Ernstes und dauernd nicht mehr, wie alt er sei!" (S. 708) Anfänglich ist noch das herkömmliche Zeitschema wirksam, doch dieses schwindet in zunehmendem Maße, so daß sich Hans' Auftreten demgemäß wandelt. Indem sich der Tagesablauf basisch durch Wiederholung der gleichen Zustände vollzieht, klingt hier die Theorie von Hegel und Nietzsche an und wird eine Verbindung zu Rilke hergestellt. Im *Zauberberg*

250 Die Darstellung der Zeit ist eines der Hauptthemen des *Zauberberg*, auf das jedoch aus technischen Gründen im Rahmen dieser Abhandlung nicht ausführlicher eingegangen werden kann. (vgl. U. Karthaus, "'Der Zauberberg' - ein Zeitroman (Zeit, Geschichte, Mythos)", *DVjs*, Jg. 44/Heft 2 (1970), S. 269-305)

heißt es z.B.: "[...] die Ewigkeit ist nicht 'geradeaus, geradeaus', sondern 'Karussell, Karussell.'" (S. 486)²⁵¹

In bezug auf das Zeitempfinden heißt es in einem Artikel von Pikulik, daß die Bewohner des Zauberbergs verschwenderisch mit ihrer Zeitmenge umgehen. Da ihre Existenz aller sinnvollen Tätigkeiten bar ist, resultiert ein "Erleben oder Bewußtsein der Zeitleere. Und wächst sich das Erleben zum Erleiden aus, ist der Zustand der Langeweile erreicht."²⁵² Ironischerweise heißt es im Text: "Langeweile war es nicht, was ihn plagte; im Gegenteil begann er zu fürchten, das Ende seines Aufenthalts möchte allzu beschwingt erscheinen." (S. 188)

251 Es wird die Auffassung erläutert, daß alles sich wiederholt, indem der Mensch sich fortpflanzt. (vgl. S. 366) Hans will sich über das Wesen des Lebens klarwerden und fragt nicht nur nach dem Ursprung des organischen Lebens, (vgl. S. 361-375) sondern fragt auch konkret: "Was war das Leben?" (S. 361 und 362) "Was war also das Leben" (S. 363) und versucht, mögliche Antworten darauf zu geben. (vgl. S. 363) Einen diesbezüglich aufschlußreichen Artikel hat C. Schmidt geschrieben, nämlich: "... das Urtier, die Gastrula ... Grundform der fleischgetragenen Schönheit". Eine unbekannte Quelle zu Thomas Manns Roman 'Der Zauberberg', *WW*, Jg. 37/Heft 6 (1987), S. 357-359. In diesem Artikel heißt es, daß Hans Castorp in dem Kapitel 'Forschungen' versucht, dem was sich Leben nennt, auf den Grund zu gehen. Seine Frage ist die forschende Frage des Autors, die er wissenschaftlich zu beantworten sich bemühte. Zu einer endgültig befriedigenden Antwort konnte er sich jedoch nicht durchringen. Mittels seiner Studien gelangt Hans zu einer neuen Innerlichkeit, die gewissermaßen eine neue Wirklichkeit erzeugt, die von der äußeren separiert ist. Hans philosophiert über das Leben (vgl. S. 362) und in diesem Diskurs bewährt sich Kants Theorie, daß das Ding an sich unerkennbar ist, so daß Hans folgert: "[...] dem Leben schien es verwehrt, sich selbst zu begreifen. Die Mehrzahl der biochemischen Vorgänge war nicht nur unbekannt, sondern es lag in ihrer Natur, sich der Einsicht zu entziehen." (S. 369)

252 L. Pikulik, "Langeweile oder die Krankheit zum Kriege", *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, Band 105/Heft 4 (1986), S. 601

Die Langeweile, die für Thomas Mann einen psychopathologischen Zustand verkörpert, erscheint als Verfassung einer ganzen Gruppe, d.h. als sozial-psychologisches Phänomen. Ihre Patienten sind zum Untergang verurteilt, denn das "physische Übel, an dem sie leiden, die Lungenschwindsucht, ist [...] Symbol eines seelischen Übels. Im eigentlichen Sinne leiden sie an der Zeitschwindsucht."²⁵³ Obwohl das ganze Treiben des Zauberbergs augenscheinlich auf der Behandlung der Patienten fußt, heißt es denn auch in Anschluß an obengenanntes: "Krank soll man hier lieber nicht werden, es kümmert sich niemand darum." (S. 220)

Zeitgefühl und Lebensgefühl hängen eng zusammen, so daß die Langeweile ein Manko an Lebensintensität, ja selbst an dem Willen zu leben, mit sich bringt. Als solche ist die Zeitschwindsucht der Berghof-Insassen "bei aller Gier, mit der sie sich an die Genüsse des Lebens klammern, Lebensmüdigkeit [und] ihre Langeweile eine Krankheit zum Tode."²⁵⁴ Karthaus spricht von den tatsächlich Toten und den metaphorisch toten Sanatoriumspatienten.²⁵⁵ Hans unterliegt der Todesverführung des Zauberbergs, indem er sich dessen Zauber und somit dem Tode ergibt. Die Faszination des trügerischen Gefühls von Freiheit bzw. paradiesischer Unbeschwertheit wird erzeugt durch ein Versprechen von Erlösung, die aber in Wahrheit Auflösung ist. Es ist nach Pikulik diese Freiheit, aufgrund derer Castorp so lange dem Banne des Zauberbergs unterliegt.²⁵⁶

Der Zusammenhang zwischen Krankheit bzw. Tod und Bewußtseinssteigerung läuft wie ein roter Faden durch das ganze Werk hindurch.²⁵⁷ Die Krankheit dient als Erkenntnismittel, indem der Mensch sich während des erkrankten Zustandes seines Körpers bewußt wird und aufgrund dessen eine Höherentwicklung bewerkstelligt wird. (vgl. S. 237) Der Steigerungsbegriff ist im

253 ebd., S. 600

254 ebd., S. 603. Bei Günter Grass heißt es: "[...] vielleicht ist die Langeweile schon das Böse an sich [und] ist die Einsamkeit nicht der Vorname der Langeweile?" (zitiert wird nach der Luchterhand Ausgabe, G. Grass, *Die Blechtrommel* (Neuwied 1966), S. 683)

255 vgl. U. Karthaus (1983), S. 99

256 vgl. L. Pikulik (1986), S. 603

257 Der Tod wird solcherart ins Leben hineingenommen und hier liegt eine Lieierung zu Heideggers Philosophie, daß das Leben ein Dasein zum Tode hin ist, "der Tod [ist] nur die logische Verneinung des Lebens". (S.

Sinne des klassischen Humanismus zu verstehen, denn er geht trotz der Verlagerung vom Idealischen zum Existentiellen von der Voraussetzung aus, "daß der Mensch, wie es in dem Schneekapitel des 'Zauberbergs' heißt, bei aller Bereitschaft zum Leiden in der letzten Instanz doch 'Herr der Gegensätze' sei und berufen, den Prozeß des Ausgleichs in schöpferischem Sinne zu gestalten."²⁵⁸

Karthus deutet auf die allgemein akzeptierte Meinung, der sich auch die Verfasserin anschließt, daß Hans erst im Schneekapitel den Sinn seines Bildungsgangs voll versteht. Zunächst ist der Weg ein Umkommen bzw. ein im Kreise Herumkommen,²⁵⁹ doch peremptorisch führt der 'Schnee'-Traum zum Leben. "Indem bei solchem 'Herumkommen' das Wesen lebensfreundlicher Humanität sich enthüllt, wird, durchaus in Anlehnung an Nietzsche wie in Abkehr von seiner Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die Nähe des Wiederkehr-Gedankens zur Lebensbejahung angedeutet."²⁶⁰

In diesem sogenannten Initiations- und Bildungsroman, in dem Hans Castorp zwar hermetisch, jedoch nicht anachoretisch existiert, gewinnt er in einer Art 'alchemistischer Steigerung' die Kenntnisse vom 'Wunder des Lebens'. Während dieses Lernprozesses ist er in bezug auf die verschiedenen Bildungsrichtungen für alle Einflüsse empfänglich. Er kommt nicht nur mit verschiedenen geistigen Strömungen in Berührung, sondern lernt auch mittels der oft gegensätzlichen pädagogischen Bemühungen Settembrinis, Naphthas und Peeperkorns den Gegensatz zwischen östlicher und westlicher Lebensauffassung kennen.²⁶¹

362) Zugespitzt wird diese Auffassung in den Worten: "[...] Leben ist Sterben". (S. 351) Am konkretesten wird diese Auffassung dargestellt durch die Röntgenszene, denn Hans sah "mit Hilfe und auf Veranstaltung der physikalisch-optischen Wissenschaft" (S. 289) Joachims Skelett und dann seine eigene Hand, "er sah in sein eigenes Grab." (S. 289)

258 J. Kunz (1967), S. 103

259 Das Motiv der ewigen Wiederkehr kommt hier abermals zur Geltung.

260 U. Karthus (1983), S. 100

261 vgl. M. Kluge und R. Radler (1974), S. 554f.

Es ist wichtig, folgenden Hinweis von Jens zu beachten: "Bei Thomas Mann steht nichts für sich allein; ein sorgsames Vergleichen tut not, um das Beziehungsnetz zu entwirren".²⁶² Neben Psychologie und Mythos, die eine gewaltige Rolle im *Zauberberg* spielen, sind die Bereiche der Biologie, Medizin, Astronomie, Astrologie sowie Alchemie angeschnitten und Aspekte der Symbolik eingebaut worden,²⁶³ so daß ein derartig umfangreiches Beziehungsnetz zur Sprache kommt, das bisweilen uferlos zu werden scheint.

Nach Kunz umschließt das spät mittelalterliche Motiv vom Venusberg alle anderen Motive im *Zauberberg* und formt die Thematik des Romans im Ganzen.²⁶⁴ Das zentrale Ereignis dieses Romans ist die Begegnung Hans Castorps mit Clawdia Chauchat, denn mit ihr "verbindet sich nicht nur das Erlebnis des Todes als des Eingangs zu der Fülle und dem Reichtum des Ursprungs, sondern auch die Vorstellung des Ostens."²⁶⁵ Indem sie Hans sehr stark beeinflusst, ändert sich sein Humanismus. Karthaus erläutert, daß Hans' Liebe zu ihr einerseits verboten ist, weil sich darin nicht nur die Knabenliebe widerspiegelt, die er Pribislav Hippe gegenüber empfand (das Verbindungsobjekt bildet der Bleistift), sondern sie außerdem die Liebe zu Krankheit sowie Tod ist. Andererseits lernt Hans jedoch etwas von Madame Chauchat, was weder Settembrini noch Naphta, seine Mentoren, ihn zu lehren imstande sind.²⁶⁶ Obwohl Clawdia ihm die Möglichkeit zu einem Weitblick geschaffen und ihn in ihre Zauberwelt gelockt hat, bleibt es nicht bei der Verzauberung, denn Hans verläßt diese Umgebung wieder. Beide

262 W.-Jens (1972), S. 283

263 vgl. M. Kluge und R. Radler (1974), S. 555

264 vgl. J. Kunz (1967), S. 91f.. Karthaus vertritt ebenfalls diese Ansicht: "[...] sie [Clawdia] ist Frau Venus, die den jungen Mann im Hörselberg festhält". (U. Karthaus (1983), S. 97f.)

265 J. Kunz (1967), S. 92. Hier ist ein Anschluß an Schopenhauer zu finden, auf dessen Beziehung zur östlichen Philosophie bereits hingewiesen worden ist.

266 vgl. U. Karthaus (1983), S. 101. Das Apollinische und Dionysische in Hans Castorps Wesen wird dadurch veranschaulicht, daß der wachende Hans Settembrini zuhört, während der träumende Hans sich Clawdia Chauchat zuwendet. (vgl. S. 213)

Aspekte, Milieu und Liebesempfinden, spielen eine erhebliche Rolle in Castorps Entwicklung und es ist schwierig festzustellen, auf welchem Aspekt der Schwerpunkt ruht.

Frizen geht sehr ausführlich darauf ein, welchen Genuß und welche Zuversicht eine Zigarre, und zwar die Maria Mancini, Hans Castorp bereitet. Dies bezeugt auch folgendes Zitat: "[...] hat man eine gute Zigarre, dann ist man eigentlich geborgen, es kann einem buchstäblich nichts geschehn. [...] es kann einem sehr schlecht gehen, - nehmen wir mal an, es ginge mir miserabel; aber solange ich noch meine Zigarre hätte, hielte ich's aus, das weiß ich, sie brächte mich drüber weg." (S. 67f.) Der Zigarre werden sexuelle Konnotationen beigemessen, so daß sie und Madame Chauchat, Castorps Idol,²⁶⁷ nicht nur ein bestimmtes Genußniveau verkörpern, sondern "Maria und Clawdia sind eins."²⁶⁸

Hans ist von Clawdias Anmut bzw. Schönheit berauscht und Jens konstatiert: "Wo die Schönheit herrscht, verlieren Maß und Kritik an Einfluß und Gewicht, und eine Antinomie zwischen der plastischen Gesinnung des Naturkindes und der kritischen Haltung des Geistmenschen tut sich auf, die Thomas Mann [...] vor allem im neunten Fragment zum Problem der Humanität und in den operationes spirituales des 'Zauberberg', auf das genaueste analysiert."²⁶⁹

Castorp wird von Hofrat Behrens, der vielsagend Teufelsknecht geheißen wird, ermutigt, der Damengesellschaft Aufmerksamkeit zu schenken und in der Walpurgisnacht "hat der Fall endgültig stattgefunden [...]. Castorp-Faust ist seinem Mephisto gefolgt".²⁷⁰

267 vgl. W. Frizen, "Die bräunliche Schöne". Über Zigarren und Verwandtes in Thomas Manns *Zauberberg*", *DVjs*, Band 55/Heft 1 (1981), S. 113

268 ebd., S. 111. In diesem Zusammenhang sind auch die Erinnerungen an Hippe zu verstehen.

269 W. Jens, *Statt einer Literaturgeschichte* (Pfullingen 1962), S. 163f.

270 W. Frizen (1981), S. 114

Die Valentin-Gestalten sind Kontrastfiguren zum Künstler sowie zum Bürger. Sie sind Beamte, meist noch mit einem soldatischen Einschlag, die 'formale Existenzen' führen, indem sie sich einer bestimmten Existenz eingeordnet haben.²⁷¹ Es ist dem Dienst und der Pflichterfüllung, die diesen Valentin-Gestalten eigen sind, denen Thomas Mann Ehrerbietung zollt.²⁷² Die Würde Joachims, seine Biederkeit, ja Anständigkeit schlechthin, m.a.W. "der gute, geduldige, rechtliche und so ganz auf Dienstlichkeit und Disziplin gestellte Joachim" (S. 453) erzeugen Wohlwollen im Mitmenschen, wie es in den folgenden Worten zum Ausdruck kommt: "[...] und manches unausgesprochene Urteil und Gefühl ging in der Richtung, daß er [Joachim] der Beste gewesen sei von allen hier oben." (S. 654) Joachims Mitmenschlichkeit kommt z.B. deutlich zum Vorschein in der Warteraum-Szene, wenn er Hans einen kameradschaftlichen Dienst erweist und an dessen Stelle mit Madame Chauchat redet, da Hans vor Verliebtheit die Worte fehlen. (vgl. S.281)

Am Anfang des Romans werden der gute, ehrenfeste Joachim und der schutzbefürchtete Hans vorgestellt, doch wie sich das Bild des Künstlers und des Bürgers im Werk Thomas Manns ändert, so ändern sich auch diese Figuren. Joachim exemplifiziert das Beständige, dem man sich anvertrauen kann und daher ist es wenig erstaunlich, wenn Hans Castorp sich dem überlegenen Urteil seines Veters unterwirft. Letztgenannter wird sogar eine Art Gewissen für Hans, vor dem er sich selbst nach dessen Tod noch rechtfertigen zu müssen glaubt. Während der umwälzenden Phase in der Entwicklung der Hauptfigur, wird Joachim aufgrund seines Soseins zu deren unentbehrlicher Stütze. An Joachims Seite vermag er sich den sogenannten geistigen Abenteuern hinzugeben, zu deren Auswertung er wiederum des ihm treu beistehenden Veters bedarf.²⁷³

271 vgl. R.E.F. Wenzel, *Die Valentin-Gestalt im frühen und mittleren Werk Thomas Manns* (RAU Magister 1972)

272 Als so eine Gestalt gilt Joachim Ziemßen und die Sympathie des Dichters ihm gegenüber geht daraus hervor, daß Joachim als sehr sympathisch charakterisiert wird.

273 vgl. M. Kluge und R. Radler (1974), S. 554f.

Obschon Joachim keineswegs darauf bedacht ist, Hans in irgendeiner Weise zu beeinflussen, so hat erstgenannter immerhin eine wagemutige sowie korrigierende bzw. hemmende Auswirkung, die allein auf seinem Charakter beruht. Inmitten sämtlicher Strömungen, die auf ihn einwirken, orientiert der kenntnissuchende, zweifelnde Neukömling sich gewissermaßen an Joachim und wird schließlich dermaßen abhängig von ihm, daß er sich ohne ihn nicht imstande wähnt, ins Flachland zurückzukehren. Joachim verkörpert die Verbindung des Hauptcharakters zum Flachland, die ersterer auch aufrecht hält, während ein schwerwiegender Aspekt in Hans' Wandlungsprozeß gerade der Abbruch der Flachlandverbindungen ist.²⁷⁴

Hier sei auf eine im Roman sich vollziehende Rollenverschiebung sowie das Thema der Selbigkeit aufmerksam gemacht. Der anfangs stärkere Joachim wird während seiner Krankheit in steigendem Maße von Hans abhängig, so daß gewissermaßen eine Rollenumkehr dieser beiden Charaktere stattfindet. Auf sich selbst angewiesen, kehrt der anfangs schwächere Castorp nach Joachims Tod allein ins Flachland zurück und befindet sich somit in einer Situation, die er sich früher nicht hätte vorstellen können, ja die er sogar gefürchtet hatte. Er kann sich allerdings nicht zum wahren Humanismus durchsetzen, sondern resigniert. Auch in der Bergwelt ist kein Agens zur Höherentwicklung vorhanden, denn der Mensch kann sich nicht in der Abgesondertheit humanistisch entfalten. In dieser Auffassung, die auch Koopmann vertritt,²⁷⁵ liegt eine Verquickung mit Kants und Jaspers' Theorie, daß eine Höchstentfaltung nur in der Gesamtheit möglich ist.

Obgleich nicht explizit ausgedrückt, steht Joachim vermutlich auf der gleichen gesellschaftlichen Stufe wie Hans, denn aus ihrem Verhalten geht hervor, daß der eine meist ein gleiches Verständnis beim anderen voraussetzt. Dieses Einvernehmen wird z.B. durch eine schweigende Übereinkunft,

274 Wenn der Onkel Tienappel zu Besuch kommt, fragt Hans z.B. nicht nach den Verwandten im Flachland.

275 vgl. H. Koopmann, *Thomas Mann: Konstanten seines literarischen Werks* (Göttingen 1975), S. 50

nicht wieder über einen bestimmten Vortrag von Dr. Krokowski zu reden, bestätigt. (vgl. S. 173) Es muß allerdings auch erwähnt werden, daß Hans, für den die jeweilige Umgebung und Begegnung mit Menschen Stationen auf seinem Entwicklungsgang bedeuten,²⁷⁶ sich seinen unterschiedlichen eloquenten Mentoren anpaßt, während Joachim sich bewußt jeglichem Einfluß entzieht.

Settembrini wird von Hans Castorp von vornherein richtig eingeschätzt, nämlich als Pädagoge - er nennt ihn einen humanistischen Pädagogen (vgl. S. 267) - der, wie später auch Naphta, auf ihn einzuwirken versucht. Settembrini betrachtet sich als Humanist, als *homo humanus* und sieht seine Aufgabe folgenderweise: "Wir Humanisten haben alle eine pädagogische Ader". (S. 87) Die Antwort auf die Frage: "Was aber sei denn der Humanismus?" (S. 210) lautet wie folgt: "Liebe zum Menschen sei er, nichts weiter, und damit sei er auch Politik, sei er auch Rebellion gegen alles, was die Idee des Menschen besudete und entwürdigte." (S. 210) Um die staatsbürgerlichen sowie humanistischen Eigenschaften seiner Vorfahren zum Ausdruck bringen zu können, ist Settembrini freier Schriftsteller geworden, denn "die Literatur sei nichts anderes als [...] die Vereinigung von Humanismus und Politik, welche sich um so zwangloser vollziehe, als ja Humanismus selber schon Politik und Politik Humanismus sei..." (S. 211)

Der hiesige Aufenthalt hat Hans Castorps Geist im Sinne intellektuellen Verständnisses empfänglich gemacht, so daß er sich allmählich für fähig hält, Settembrinis Worte zu wichten. Settembrinis Kontrahentin im Einfluß auf den Zögling ist Clawdia und deshalb ist die Beziehung Settembrinis zu ihr gespannt. Vermag ersterer Hans aufgrund seiner Rede bzw. Überzeugungskunst zu beeinflussen, so liegt die Wirkungskraft letzterer in ihrer Körperlichkeit, d.h. in ihrer erotischen

276 Hans Castorp kann in einem gewissen Sinne mit einem Gralssucher verglichen werden. (vgl. R.E.F. Wenzel (1972), S. 68)

Attraktivität.²⁷⁷ Sie verleitet ihn zum Verweilen im Sanatorium.²⁷⁸

Settembrini warnt Hans zwar einerseits vor der Zauberwelt, doch fühlt er sich andererseits selber zu ihr hingezogen und eine Analogie zu Hermes offenbart sich z.B. in seiner Haltung mit Stock und gekreuzten Füßen. (vgl. S.77)²⁷⁹ Infolge dieser Sachverhältnisse wird Settembrini also zu einer zweideutigen Figur.

Da sich Hans Castorps geistiger Wandel in hermetischer Abgeschlossenheit vollzogen hat, scheint es gerechtfertigt, wenn Jens sagt: "In der Tat ist Hermes die eigentliche - wenn auch unsichtbare - Zentralgestalt des 'Zauberberg'".²⁸⁰ Auch Kluge und Radler vertreten die Meinung, daß der Berghof gewissermaßen dargestellt wird als "das zeitlose Zwischenreich zwischen Leben und Tod, in dem Hermes verkehrt."²⁸¹

Schließlich kann der Protagonist als aufgeklärt bezeichnet werden, denn er kommt zur Einsicht, wie es aus den Worten "Mein Gott, ich sehe!" (S. 269) und deren Wiederholung (vgl. S. 288) hervorgeht. Er erkennt schließlich, daß alles nur Schein war, er vermag sich der Verzauberung zu entziehen, um 'nach unten' zurückzukehren, allerdings nur um die sinnlose Bergwelt gegen einen ebenso sinnlosen Krieg einzutauschen. Hier liegt m.E. eine Verketzung mit Heideggers Auffassung der Angst vor dem Nichts vor, einer Angst,

277 vgl. U. Karthaus (1983), S. 95 und 97f.. Settembrini, der die neue Welt vertritt, warnt Hans vor Naphta, der die alte Welt vertritt. Settembrini ermutigt Hans, sich seines Verstandes zu bedienen und schließlich findet er im Sinne Kants den Mut, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen. (vgl. S. 764) Hemmungslos gibt er seiner Meinung Ausdruck und Settembrinis Kritik dieser neuen Haltung gegenüber lautet: "Unbedingt wäre das ein Zug, den man loben dürfte. Der Mut der Erkenntnis und des Ausdrucks, das ist die Literatur, es ist die Humanität ...". (S. 766)

278 vgl. ebd., S. 96

279 vgl. ebd., S. 97; vgl. auch W. Jens (1972), S.271f.

280 W. Jens (1962), S. 169

281 M. Kluge und R. Radler (1974), S. 555

der Hans entfliehen wollte. Vielleicht sieht Castorp sich ohne seinen Vetter nicht den Anforderungen dieser Welt gewachsen und sieht er im Krieg eine Möglichkeit, seinem Leben im Sinne Schopenhauers ein Ende zu machen. Er hat weder bisher etwas erreicht noch ein Ziel vor Augen. Das Leben hat ihm scheinbar nichts genützt. Der Schluß des Romans bleibt offen.

Abschließend sei noch auf Thomas Manns Stellungnahme zum Film hingewiesen. "'Realisation' - das bedeutet für den an Schopenhauer und Nietzsche geschulten Schriftsteller, daß dem illusionären Kunstwerk der Anschein von Wirklichkeit verliehen werden soll."²⁸² Thomas Mann hat umfangreich auf authentisches Quellenmaterial Bezug genommen, denn die Montage-technik stellt das Hauptprinzip seines künstlerischen Schaffens dar.²⁸³

Die Entwicklung des Films Anfang dieses Jahrhunderts führte zu kontroversen Meinungen der deutschen Schriftsteller in bezug auf den künstlerischen sowohl als den kulturellen Wert dieses neuen Massenmediums. Es ist daher nicht erstaunlich, daß auch Thomas Mann sich diesbezüglich äußerte und zwar in dem Totentanz-Kapitel des *Zauberberg*, (vgl. S. 415ff.) wo Hans und Joachim Karen Karstedt zu einer Stummfilm-Vorführung nach Davos-'Platz' einladen.²⁸⁴

In seinem Entwicklungsgang seit der Klassik ist der Humanismus durch die Psychologie und Psychoanalyse beeinflusst worden und dieses Phänomen kommt

282 C. Schmidt, "'Gejagte Vorgänge voll Pracht und Nacktheit'. Eine unbekannte kinematographische Quelle zu Thomas Manns Roman 'Der Zauberberg'", *NW*, Jg. 38/Heft 1 (1988), S. 3

283 vgl. ebd., S. 1

284 vgl. ebd., S. 1. Der Autor übt auf diese Art Kritik an der industriellen Revolution aus. Der Film wird als zentrales Dekadenzsymptom der modernen Zivilisation gesehen und in seiner Kinokritik bezieht Thomas Mann sich auf Oswald Spengler. Letzgenannter "versteht mit Rückgriff auf Nietzsche die säkularisierte Großstadt als typische Erscheinungsform der Zivilisation, die dekadente Kultformen [...] hervorbringt." (ebd., S. 3)

auch im Schaffen Thomas Manns zum Ausdruck, was wohl unvermeidlich ist aufgrund der Bekanntschaft des Schriftstellers mit Freud.²⁸⁵ "In Thomas Manns Werk [wird] die klassische Humanität zugleich ironisch zersetzt und liebevoll in eine kühler gewordene Welt hinübergerettet."²⁸⁶ Das Werk dieses Autors kann darum als Darstellung des modernen realistischen Humanismus gelten, indem die Humanität durch Ironie und Parodie übermittelt wird.²⁸⁷ Es hat gewissermaßen eine Akzentverschiebung vom Ewig-Menschlichen, das in der klassischen Humanität betont wurde, zum Ewig-Menschlichen stattgefunden.²⁸⁸ Für Hof scheint äußere Humiliation der einzige Weg zum Erhalten der inneren Hoheit zu sein²⁸⁹ und die Verfasserin schließt sich der Auffassung an, daß der Mensch "der Wirklichkeit ins Auge sehen und sie dennoch jenseits der Verachtung wieder lieben kann."²⁹⁰ Ironie und Parodie wollen nicht die heile Welt zerreißen, sondern umkehrt die zerstörte Welt heilen.

3.4 Die Menschheitsdämmerung bei Alfred Döblin

Alfred Döblin beschäftigt das Problem des Menschen, der gewissermaßen zwischen den Klassen steht. Es handelt sich bei diesem Schriftsteller also um das soziale Problem der Menschen, die einerseits der eigenen Sphäre (Gemeinschaft) entfremdet sind und andererseits nicht imstande sind, sich einer alternativen Gemeinschaft einzuordnen.²⁹¹ Dieses Problem steht zentral in dem Roman *Berlin Alexanderplatz*. Mehr noch, die Entfremdung aus der Gemeinschaft steigert sich hier sogar bis zur Selbstentfremdung, wie aus folgenden Worten des Hauptcharakters Franz Biberkopf während eines Tobsuchtanfalls hervorgeht: Er "hört sich selbst, von weitem, sieht sich an."²⁹²

285 vgl. W. Hof. (1963), S. 149f.

286 ebd., S. 154

287 vgl. ebd., S. 150 und 154

288 vgl. ebd., S. 155

289 vgl. ebd., S. 154

290 ebd., S. 115

291 vgl. *Materialien zu Alfred Döblin 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M. Prangel (Frankfurt a.M. 1981), S. 41

292 zitiert wird nach der Walter Ausgabe, A. Döblin, *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf* (Olten im Breisgau 1961), S.

Daseinsangst, wie Kierkegaard und Heidegger sie empfanden, so wie Ich-Entfremdung kommen ebenfalls zum Ausdruck, wenn Biberkopf z.B. am Ende des Werkes, nachdem die Nachricht von der Ermordung Miezes, seiner Liebsten, in all ihrer Schrecklichkeit zu ihm durchgedrungen ist, noch einmal nach Tegel hinausfährt und ihm im Unterbewußtsein die roten Zuchthausmauern ironischerweise "wie Schutzmauern vor einer grausamen, unverständlichen, nicht zu bewältigenden Umwelt erscheinen."²⁹³ Textintern bestätigt sich diese Flucht aus der Wirklichkeit ferner in folgenden Worten: "Und Franz Biberkopf irrt um das riesige Gefängnis, das immer zittert und wallt und nach ihm ruft". (S. 427) Zugleich fühlt er jedoch auch, daß er der Welt nicht mehr angehört. Zielloos irrt er durch Berlin, er "fängt an, die Stadt zu betrachten wie ein Hund, der eine Fußspur verloren hat." (S. 427)

Erst wenn diese Romangestalt dem Tode *vis-à-vis* ins Gesicht geschaut hat, wird ihr einsichtig, daß ihr Leben falsch war. Erst wenn sie aufgibt (vgl. S. 426, 449, 463) bzw. nicht mehr stark sein will, vermag sie die Botschaft des Todes richtig zu interpretieren und Reue zu empfinden. (vgl. S. 486) Je mehr der Tod ihn auf seine begangenen Fehler weist, desto mehr sieht Franz Biberkopf seine Unmenschlichkeit ein (vgl. S. 484) und rutscht er in den Abgrund, aus dem der neue Mensch geboren wird, (vgl. S. 453) der sogar einen neuen Namen, Franz Karl Biberkopf, trägt. (vgl. S. 493) Sein Schicksal zwang ihn, sich in Stücke zu reißen, um zu sich selbst kommen zu können und weiterleben zu dürfen.²⁹⁴

In diesem Roman, der die Realität in ihrer Vieldimensionalität widerspiegelt, will der Held ein neues Leben beginnen, doch die "Wirklichkeit dringt in ihn ein, in ihrer unaufhörlichen Dynamik, ihrem Auf und Ab, ihren Gegensätzen und ihrer Vielschichtigkeit. Die Objekte gewinnen Gewalt

293 H. Schwimmer, *Alfred Döblin - Berlin Alexanderplatz - Interpretationen* (München 1973), S. 52

294 vgl. A. Kesser, "Ein Berliner Roman", *Materialien zu Alfred Döblin 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M Prangel (Frankfurt a.M. 1981), S. 56; vgl. auch W. Haas, "Bemerkungen zu Alfred Döblins Roman 'Berlin Alexanderplatz'", ebd., S. 84

über den Erzähler.²⁹⁵ Franz Biberkopf ist aufgrund des Eifersuchtsmords an seiner Geliebten inhaftiert worden. Nachdem er vier Jahre im Gefängnis Tegel abgebußt hat, steht er nicht nur den Menschen, sondern auch den Zuständen mißtrauisch gegenüber.²⁹⁶ Aus dieser Sicht wird folgende ironische Aussage direkt nach der Freilassung verständlich: "Er stand an der Haltestelle. Die Strafe beginnt." (S. 13) Diese Worte bezeugen Biberkopfs totale Orientierungslosigkeit in der altgewohnten Umgebung. Nach Bayerdörfer gerät der Held in Konflikt, weil er seine Straftat noch nicht innerlich verarbeitet bzw. nicht aus ihr gelernt hat, so daß er "mit ungebrochenem Willen zur Bemächtigung und Durchsetzung seiner alten Umwelt entgegentritt."²⁹⁷

Ohne Anschluß an eine Gemeinschaft, d.h. sich zwischen den Klassen befindend, hat dieser verwirrte Mensch dennoch genug Mut, von vorne anzufangen und ist es sein ernsthafte Vorhaben, anständig zu sein. Den Mut verliert er auch trotz der Niederlagen nicht: "So ist zum drittenmal Franz Biberkopf nach Berlin gekommen. Das erstemal wollten die Dächer abrutschen, die Juden kamen, er wurde gerettet. Das zweitemal betrog ihn Lüders, er soff sich durch. Jetzt, das drittemal, der Arm ist ihm ab, aber er wagt sich kühn in die Stadt. Mut hat der Mann, doppelten und dreifachen Mut." (S. 261)

295 W. Kelsch, "Döblins Roman 'Berlin Alexanderplatz' auf der Oberstufe", *DU*, Jg. 20/Heft 1 (1968), S. 27

296 vgl. A. Kesser (1981), S. 55

297 H.-P. Bayerdörfer, "Alfred Döblin. Berlin Alexanderplatz (1929)", *Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Neue Interpretationen*, hg. P.M. Lützel (Königstein/Ts. 1983), S. 150. Schopenhauers Weltwille ist hier zur Sprache. Biberkopf will zunächst seinen Willen dem Weltwillen gegenüber durchsetzen, doch schließlich muß er sich der höheren Gewalt beugen, denn der "Mensch denkt und Gott lenkt". (S. 456; vgl. auch S. 474) Fernerhin heißt es: "[...] des Menschen Wille ist sein Himmelreich, und was einer will, das will er eben." (S. 468) Hier herrscht keine Einsicht in das Sinngefüge des Weltalls.

In Zusammenhang mit Biberkopfs Vorhaben und zum Verständnis seiner Verhaltensweise müssen die aufschlußreichen Worte eines Beamten, dessen Brief dem Strafvollzug vorsteht, beachtet werden, denn sie beteuern, "daß am Alexanderplatz ein anderes Weltbild lebt, das auch gut und böse kennt, aber mit von den unseren weit abweichenden Begriffsinhalten. Wir haben Döblin dankbar zu sein, daß er uns das stark und nachhaltig ins Bewußtsein trieb."²⁹⁸ Diesbezüglich charakterisiert Frisch *Berlin Alexanderplatz* als ein "Epos der Ausgestoßenen, [...] der Armen und Freien, jene Welt, die man Unterwelt nennt."²⁹⁹ Hier wird deutlich, daß der Humanismus sich auf verschiedenen Niveaus unterschiedlich saniert.

Wunsch und Wille allein halten jedoch den Hauptcharakter nicht auf der richtigen Spur; er braucht auch Einsicht, zu der er allerdings erst mittels vieler Umwege gelangt.³⁰⁰ Dreimal nimmt er Anlauf, Berlin zu erobern, und dreimal wird er jählings zurückgeschlagen. Depressiver Rückzug sowie körperliche Verwahrlosung (vgl. S. 153 und 219) sind dann jeweils die Reaktionen auf seine Mißerfolge.³⁰¹ Biberkopf muß zuerst sich selbst kennenlernen, ehe eine gewisse Höherentwicklung stattfinden kann und er sich sozial einzufügen vermag. In diesem Werk, das in manchen Hinsichten ein Bildungsroman zu sein scheint, findet eine Wesensveränderung im Hauptcharakter statt, doch er hat viele Leidensstationen zu durchschreiten und wird von vielen ausgenutzt, bevor er in einer neuen Umgebung nicht nur zu sich selbst kommt, sondern auch seine Sicherheit im Leben zurückerlangt.³⁰²

298 [H. Kasa] ck, "Mosaik. Briefe zu Döblins 'Alexanderplatz'", *Materialien zu Alfred Döblin 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M. Prangel (Frankfurt 1981), S. 61

299 E. Frisch, "Berlin Alexanderplatz", ebd., S. 76. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß die Sprache in diesem Werk als Abbild dieser Welt agiert.

300 vgl. R. Minder, "Alfred Döblin", *Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Band II: Gestalten*, hg. O. Mann und W. Rothe (Bern 1967), S. 138

301 vgl. H.-P. Bayerdörfer (1983), S. 150f.

302 vgl. M. Prangel (1981), S. 41

Indem das Individuum durch die ideologischen Bedingungen des Kollektivs geprägt ist, schlägt das Kollektiv-Soziale sowohl im allgemeinen Verhalten als auch in der mentalen Verfassung durch. In *Berlin Alexanderplatz* gelten andere Werte als die allgemeingültigen, wie folgende Worte über eine der vielen zufälligen Bekanntschaften von Franz beweisen: "Das Mädcl, das er aufgefischt hat, hat Kaliber. Sie heist zwar bloß Emmi, aber Fürsorge und Ehescheidung hat sie hinter sich." (S. 268f.) Demgemäß ist Biberkopf als "'Mikrobe' im Strome der großstädtischen Kollektive [und nicht] als Person [...], die in einem Bildungsgang eine keimhafte Anlage zu ihrer ureigenen Möglichkeit entfaltet hat,"³⁰³ zu verstehen. Obwohl es Biberkopf nicht an Individualität mangelt, wird dessen individuelle Absonderung erst in der Schlußphase vollzogen; ihm wird neuer menschlicher Status verliehen,³⁰⁴ wenn er "seinen 'alten Menschen' wegwirft und [...] seine 'Vernunft' zu gebrauchen beschließt."³⁰⁵ Hier liegt ein Anknüpfungspunkt an die Auffassung Kants, daß der Mensch den Mut aufbringen soll, er selbst zu sein, so wie an die lebensbejahende Philosophie Nietzsches.

Döblin will Elementarsituationen des menschlichen Lebens darstellen³⁰⁶ und benutzt als Hintergrund "die andrängende Wirklichkeit [...], in einer hemmungslosen Flut von Begebenheiten, einer zerspaltenen, unübersehbaren Masse von Mosaiksteinen, die ungeordnet und chaotisch vorliegen".³⁰⁷ Inmitten dieses Wirrsals, in dem nicht nur die äußeren, sondern auch die zwischenmenschlichen Kontakte zerspalten sind, befindet sich Franz Biberkopf, weil er vom Leben mehr als ein Butterbrot verlangt hat. (vgl. Umschlagrückseite) Dies ist sein Verhängnis und dafür soll er vom Schicksal bestraft werden. Letzteres belehrt ihn, so daß er sich schließlich fügt und (zwar als Individuum) im großen Kollektiv seiner Mitmenschen marschiert.³⁰⁸

303 H.-P. Bayerdörfer (1983), S. 155

304 vgl. ebd., S. 155

305 M. Kluge und R. Radler (1974), S. 454

306 vgl. W. Kelsch (1968), S. 28

307 ebd., S. 29

308 vgl. ebd., S. 33 und 37. Obwohl nicht explizit angedeutet, ist anzunehmen, daß Biberkopf sich als vom Leben geschulter Mensch nun weder leicht beeinflussen läßt, noch leichtfertig vor anderen prahlt.

Bayerdörfer weist darauf hin, daß Biberkopfs Meinung vom Schicksal zur Verblendung beiträgt, aufgrund derer er nicht seine Verstrickungen zu durchschauen vermag.³⁰⁹ Erst in der Todesbegegnung ist er imstande, die Verblendung abzuwerfen und mittels neuer Erkenntnis menschliche Verantwortlichkeit zu übernehmen.³¹⁰ Nach Bayerdörfer steht am Ende "nicht die Anerkennung eines Schicksals, sondern - so will es der didaktische Erzähler - die Einsicht in Schuld und falsches Handeln."³¹¹ Indem der Aspekt des Augenaufgehens immer wieder akzentuiert wird, erschließt der Autor die Wandlung, der sich der Hauptcharakter zu unterziehen hat, um seiner Schuld einsichtig zu werden. Nach Ansicht der Verfasserin gehen Einsicht in Schuld, Anerkennung und Akzeptieren des Schicksals Hand in Hand.

Nach dem mehrjährigen Gefängnisaufenthalt ist Biberkopf so sehr von der Außenwelt entfremdet worden, daß er ihr nach der Freilassung nicht nur mit Widerwillen begegnet, (vgl. S. 13) sondern die Umwelt als bedrohliche Eigendynamik empfindet,³¹² wie es aus folgenden Worten hervorgeht: "Und Dächer waren auf den Häusern, die schwebten auf den Häusern, seine Augen irrten nach oben: wenn die Dächer nur nicht abrutschten". (S. 15) Dieses intermittierende Gefühl kommt wieder zum Ausdruck, wenn es heißt: "Die Häuser, die Häuser wollen wieder einstürzen, die Dächer wollen über ihn her". (S. 99f; vgl. auch S. 432)

Im Gegensatz zu Haas, der Biberkopf als provozierend typisiert,³¹³ ist

309 Anstatt sein Schicksal zu akzeptieren und zu verkraften, wie Kant und Nietzsche es plädieren, läßt er sich dadurch beeinträchtigen.

310 vgl. H.-P. Bayerdörfer (1983), S. 151f.

311 ebd., S. 151

312 vgl. H. Schwimmer (1973), S. 52

313 vgl. W. Haas (1981), S. 84f.. Haas ist der Meinung, daß Biberkopf, indem er die anderen provoziert, sich selbst am radikalsten provoziert. Haas fügt hinzu, daß Döblin ebenfalls ein provozierender Typ wird, denn seine Erzählart ist die Form seiner Provokation. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf Kierkegaard, der diesen Parallelismus "die Reduplikation der Person in der Form" nennt; (zitiert nach ebd., S. 85) "die Form identifiziert sich unbewußt mit

diese Gestalt nach Minder naiv, einfach und gutwillig,³¹⁴ doch sie ist in die Großstadtdämonie hineingeworfen und wir spüren von vornherein, daß in diesem Charakter etwas schlummert, das zum Ausbruch drängt. Er wird von einer inherenten Triebkraft beherrscht, so daß er seine Welt triebhaft und elementar, ja als Umweltfetzen empfindet.³¹⁵ Ebenso wie es in ihm brodelt und gärt, fühlt er das Unvermeidliche sich ihm nähern. "Er hebt gegen die dunkle Macht die Faust, er fühlt etwas gegen sich stehen, aber er kann es nicht sehen, es muß noch geschehen, daß der Hammer gegen ihn saust." (S. 235) Durch die oft, in Variationen wiederholten Worte: "Es ist ein Schnitter, der heißt Tod, hat Gewalt vom großen Gott", (S. 379) wird die ständige Anwesenheit des Todes akzentuiert.

Die Romanfigur wird folgenderweise charakterisiert: "Dieser Franz Biberkopf, früher Zementarbeiter, dann Möbeltransportör und so weiter, jetzt Zeitungshändler, ist fast zwei Zentner schwer. Er ist stark wie eine Kobraschlange und wieder Mitglied eines Athletenklubs." (S. 103) Er will so gerne anständig sein, ja "Biberkopf hat geschworen, er will anständig sein, und ihr habt gesehen, wie er wochenlang anständig ist, aber das war gewissermaßen nur eine Gnadenfrist." (S. 111) Er hat es in der Tat ernsthaft vor, anständig zu sein, doch es gelingt ihm nicht, denn "da sind Schufte und Strolche und Lumpen" (S. 159) und er ist ständig dem Irrationalen ausgesetzt, z.B. in der Situation in einem Lokal: " [...] wenn die [die beiden Neuen] mich bloß nicht anfassen. [...] Franz sieht was kommen". (S. 97)

Er möchte sich zwar bessern, doch läßt sich nicht durch schlechte Erfahrungen belehren. "Der Mann hat nichts zugelernt und nichts erkannt." (S. 177) Sein Unvermögen, aus begangenen Fehlern zu profitieren, resultiert in

dem Inhalt." (ebd., S. 85) Die Verfasserin ist der Ansicht, daß Biberkopf nicht so sehr provozierend, sondern eher aus mangelnder Einsicht und im Jähzorn handelt. Aus dem Grund prahlt er vor Reinhold mit Miese und verursacht somit den härtesten Schlag gegen sich. (vgl. H.-P. Bayerdörfer (1983), S. 151)

314 vgl. R. Minder (1967), S. 138

315 vgl. W. Kelsch (1968), S. 34

folgender, selbstverschuldeter Sachlage: "Er liegt unter den Rädern, der unzweifelhaft die redlichsten Bemühungen gemacht hat, seinen ordentlichen erlaubten und gesetzlichen Weg zu gehen." (S. 237)

Er gerät in dunkle Gesellschaft (vgl. S. 193) und selbst wenn Mieke, ihm das Liebste auf Erden, vermißt wird, lebt er noch unter Selbsttäuschungen: "Franz ist wieder da, wo er mit Ida vor Erzählbeginn, vor der 'Strafe' war".³¹⁶ Er wird vom Schicksal hart geschunden und gerüttelt,³¹⁷ gejagt (vgl. S. 443) und durch Vorausdeutungen (z.B. die Schlange ringelt sich (vgl. S. 419)) werden wir auf ein unheilvolles Ende vorbereitet. Das Schlangenmotiv läuft wie ein roter Faden durch das gesamte Werk: "Franz Biberkopf, stark wie eine Kobraschlange, aber wacklig auf den Beinen, ist aufgestanden". (S. 139; vgl. auch S. 103) Die Schlange ist signifikant für die lauernde Gefahr, die Franz ahnt und vor deren Einbruch er Angst hat. (vgl. S. 100 und 422f.) Dieser zermürbenden Macht steht Biberkopf ohnmächtig gegenüber, denn er ist aufgrund mangelnder Menschenkenntnis vorerst nicht imstande, sie zu identifizieren.

Ein wichtiger Aspekt in Döblins Dichtung ist die Natur. (vgl. S. 91) Wie auch Malte über etwas Naturhaftes in der Großstadt erfreut ist und somit seine Naturgebundenheit bekanntgibt, so bleiben auch Döblins Gestalten inmitten des Großstadtlärms naturfest. Nach Prangel ist Döblin bemüht, uns sein zentrales Erlebnis, nämlich die Stellung des Menschen in der Natur stets neuartig darzustellen, und hier "formulierte er die Überlegenheit des größeren Menschen über die große Natur."³¹⁸ Döblin nimmt eine doppelgleisige Haltung ein, indem er den Menschen sowohl als ein Stück der Natur als auch ihr Gegenstück betrachtet, d.h. der Mensch steht zugleich in der Natur und über ihr.³¹⁹ Die Naturverbundenheit gipfelt in der Zuspitzung der Todessehnsucht und ihre Überwindung kulminiert in der Todesnähe, wenn

316 H.-P. Bayerdörfer (1983), S. 151

317 vgl. W. Kelsch (1968), S. 28

318 A. Eggebrecht, "Alfred Döblins neuer Roman", *Materialien zu Alfred Döblin 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M. Prangel (Frankfurt a.M. 1981), S. 65

319 vgl. H. Schwimmer (1973), S. 50

Franz Biberkopf sich von den Mäusen verstanden wähnt. (vgl. S. 472f.) Es wird als human betrachtet, daß der Magistrat von Berlin niemanden den Schnee anrühren läßt. (vgl. S. 494f.) Hier sind m.E. Verbindungen mit Feuerbachs Theorie der Naturverbundenheit vorhanden.

Nach Kelsch fabuliert Döblin mit der Wirklichkeit.³²⁰ Da die Realitäten und das Erleben eine reale, doch sich stets verändernde bzw. vom Ich immer wieder neu wahrgenommene Einheit bilden, ist Objektivierung in der Wirklichkeitserfassung ausgeschlossen.³²¹ Prangel beschreibt die Stadt Berlin als ein Stück Natur, als ein Urwesen, gegen das der Mensch zu kämpfen hat, wenn er nicht untergehen will. Demgemäß empfindet auch Biberkopf nicht nur Grauen und Angst allem Dasein außer dem Menschen gegenüber, sondern bekämpft dieses Urwesen in seinem Bestreben, es zu bewältigen,³²² mit "jenem furchtbaren Verlorensein, das vielleicht kein schwergerisches Gemüt so unmittelbar und unaufhörlich empfinden muß, so eindringlich beschreiben kann, wie das strömende, gigantische Gehirn dieses Dichters Döblin, der immer von Neuem alle Größe und Schwäche des Menschen durchforscht und aussagt."³²³

Nach Bayerdörfer vertritt Döblin die Meinung, daß "die undurchschaubare Übermacht der falschen Kollektive nicht die Folge von Naturumständen [ist], sondern Resultat industrieller, organisatorischer und politisch-militärischer Machtkonzentration".³²⁴ Die kapitalistische Gesellschaft bzw. der moderne Industriestaat hat sozialgeschichtlich sowohl die Technisierung als auch die Vermassung und Bürokratisierung des Menschen er-

320 vgl. W. Kelsch (1968), S. 31

321 vgl. H. Schwimmer (1973), S. 45

322 vgl. A. Eggebrecht (1981), S. 66. In diesem Empfinden der Angst liegt ein Anschlußpunkt an Rilke und Kierkegaard.

323 ebd., S. 66

324 H.-P. Bayerdörfer, "Der Wissende und die Gewalt. Alfred Döblins Theorie des epischen Werkes und der Schluß von 'Berlin Alexanderplatz'", *Materialien zu Alfred Döblin 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M. Prangel (Frankfurt a.M. 1981), S. 169

zeugt.³²⁵ Bayerdörfer nennt die Lebensform der modernen Großstadt ein "erschreckendes Paradigma der organisierten Gewalt",³²⁶ in der sich absolute Unmenschlichkeit manifestiert.

Das Baummotiv in diesem Roman deutet darauf, daß die Menschen sich im Umgang mit der Natur regenerieren sollten.³²⁷ Andererseits geschieht im Wald auch der Mord auf Mieze. Die Natur spielt mit bei eingreifenden Geschehnissen; ein Sturm setzt z.B. während der Mordszene ein und es tobt ein Sturm während Biberkopfs Kampfes in der Irrenanstalt. Nach Auffassung der Verfasserin waltet eine immerwährende Wechselwirkung zwischen Mensch und Natur, in der sich allerdings bestimmte, unvorhersehbare Gewalten behaupten.

Franz Biberkopf wird in einen unberechenbaren Kampf verwickelt, in dem ihm Personenreihen der gewaltsamen Eroberer, allen voran Reinhold, sowie der Helfer- und Opfer-Figuren, allen voran Mieze, begegnen.³²⁸ Der leibhaftige Teufel, der Verführer, den Biberkopf jedoch nicht als solchen erkennt, begegnet ihm in Reinhold. Er vertritt als Franz' Antipode den Menschentyp, der seinen Mitmenschen rücksichts- und erbarmungslos ausnützt und steht demgemäß in schroffem Gegensatz zu Kants Auffassung, daß ein Mensch nicht den anderen ausnützen darf. Zu letzterem, dessen Mitläufer er wird, hat er ein homoerotisch getünchtes Verhältnis,³²⁹ so daß er unfähig ist, Reinhold weder seinen Freunden gegenüber, (vgl. S. 253) noch vor Gericht zu verurteilen. (vgl. S. 498) Indem er sich ständig auf Menschen verläßt, stößt er immer wieder auf Enttäuschungen und "gelangt schließlich zu der Überzeugung, daß das Anständigbleiben in dieser Welt nicht lohne."³³⁰

325 vgl. ebd., S. 169

326 ebd., S. 169

327 vgl. H. Schwimmer (1973), S. 50f.

328 vgl. H.-P. Bayerdörfer (1983), S. 157

329 vgl. ebd., S. 151

330 M. Kluge und R. Radler (1974), S. 454

Kelsch formuliert eine der Absichten mit *Berlin Alexanderplatz* wie folgt: "Die Melodie und der hämmernde Rhythmus einer polyphonen Großstadtsinfonie soll zum Klingen kommen."³³¹ Das Schicksal Franz Biberkopfs ist eingebettet in diese immerwährende Sinfonie³³² und der in diesem Kollektiv dem Schicksal ausgelieferte Mensch bildet das Grundthema, das den Roman durchweg dominiert, nämlich die Hilflosigkeit des Menschen. Leitmotivisch tritt dieses Thema z.B. in folgenden Worten immer wieder zum Vorschein: "Man setzte ihn wieder aus" (S. 13) und: "Hier erlebt Franz Biberkopf, der anständige, gutwillige, den ersten Schlag. Er wird betrogen. Der Schlag sitzt." (S. 111) Daß die Großstadt als allumfassendes Pandämonium alle und alles beherrscht, wird veranschaulicht durch die immer wieder erwähnte Dampftramme. (vgl. S. 179 und 494) Letztgenannte verquickt das Motiv der pulsierenden Großstadt mit dem Symbol des ominösen sowie unerbittlichen Schicksals³³³ bzw. des Rationalen mit dem Irrationalen. Das Schicksal des vom Unglück verfolgten Menschen ("Ist ein Unglück mit dem Mann." (S. 395)) offenbart sich, indem in das Gegenständliche Rückblendungen einmontiert werden. Obwohl scheinbar unzusammenhängende Episoden doch leitmotivisch verknüpft sind, kann man "Döblins Motivtechnik nicht bis ins letzte logisch analysieren, wie dies etwa bei Thomas Mann möglich ist."³³⁴

Zweifellos üben Großstadt und Großstädter einen wechselseitigen Einfluß auf einander aus, so daß ein weiteres Problem Döblins darin liegt, festzustellen, in welchem Maße der Mensch bzw. sein Humanismus durch diese Faktoren geprägt wird. Nach Schwimmer bringt ein bestimmter Großstadtcharakter einen bestimmten Menschentyp hervor,³³⁵ da kein Großstadteinwohner sich den auf ihn einwirkenden Einflüssen entziehen könne. Er konstatiert: "Döblins Menschen in 'Berlin Alexanderplatz' sind von ihren Lebensbedingungen bereits so sehr seelisch deformiert, daß sie präfabrizierte Gefühle für ihre eigenen halten."³³⁶ Obwohl die Großstadt Döblin einer-

331 W. Kelsch (1968), S. 26

332 vgl. ebd., S. 42

333 vgl. ebd., S. 37

334 ebd., S. 36. Vgl. dazu S. 69 der vorliegenden Arbeit, wo es heißt, daß bei Thomas Mann alles in einem Beziehungsnetz steht.

335 vgl. H. Schwimmer (1973), S. 54

336 ebd., S. 30

seits fasziniert, ist er sich andererseits auch der Probleme des Großstadtmilieus bewußt und spricht von einer "Degradation des Menschen zu einer Art Wabentier."³³⁷ In der modernen Gesellschaft wird der Mensch nach Schwimmer zum Fragment, zum Roboter, wie es textintern am Beispiel eines Verkehrspolizisten erkennbar wird. (vgl. S. 182) Diese Darstellung eines von sich selbst entfremdeten, verdinglichten Menschen,³³⁸ findet Anschluß an Rilkes Verdinglichung.³³⁹ Die mehrfachen Vergleiche von Menschen mit Tieren akzentuieren ebenfalls die Enthumanisierung bzw. die Ich-Entfremdung. Biberkopf möchte sich z.B. in die Erde vergraben wie ein Maulwurf. (vgl. S. 20) Die Gleichsetzung mit den Tieren kann jedoch auch als Bindeglied zur Natur beurteilt werden.

Die positiven Aspekte, die eine Großstadtexistenz für Döblin beinhaltet, faßt Schwimmer folgendermaßen treffend zusammen: "Es bildet sich eine neue Empfindlichkeit, die Skala der Gefühle wird reicher, die Reizbarkeit und Ansprechbarkeit wächst."³⁴⁰ Er nennt in diesem Zusammenhang auch die innere Unruhe und Nervosität des Großstadtmenschen, die sich in dessen Kommunikationsfreudigkeit oder Aufgeschlossenheit äußert und demzufolge der Großstädter ständig das Neue sucht. Da er sich ungebunden fühlt, reizt ihn das Ungewöhnliche, das Aufregende, so daß die Medien eine wichtige Rolle in der Erfüllung seiner Ansprüche spielen. In seinem Orientierungsdrang können Radio, Telefon und Zeitungen ihm nicht schnell genug die Nachrichten von überall her vermitteln.³⁴¹ Indem sich Biberkopf als Zeitungsverkäufer betätigt, wird diese positive Seite akzentuiert. Er ist

337 zitiert nach ebd., S. 54

338 vgl. ebd., S. 54ff.

339 Die Verfasserin ist der Meinung, daß hier gewissermaßen eine Umkehr stattfindet. Bezieht sich die Verdinglichung bei Rilke auf ein Positivum, so bezieht sie sich bei Döblin eher auf ein Negativum. Bei erstgenanntem kann der Mensch sich mittels der Dinge zu etwas Höherem entwickeln, wogegen bei letztgenanntem Verdinglichung auf eine Degradierung deutet, indem der Mensch zum Ding reduziert wird.

340 A. Döblin, zitiert nach H. Schwimmer (1973), S. 55

341 vgl. ebd., S. 56

scheinbar Teil dieser Gruppe, doch noch hindert das Schicksal ihn daran, sich hier einzugliedern.

Neben der positiven Seite existiert eine negative und in diesem Dualismus liegt ein weiteres Merkmal der Großstadt. Mittels der modernen Kommunikationsmethoden wird der einzelne in die Geschehnisse der Umwelt einbezogen und fühlt sich somit der breiten Gesellschaft zugehörig. Zugleich bestätigt diese Sachlage jedoch, "daß viele dieser Menschen auf artifizielle, technifizierte Partner angewiesen sind, da sie in ihrem Großstadtdasein zu einer isolierten, kontaktarmen Lebensweise verurteilt sind".³⁴²

Das Folgeerlebnis der Einsamkeit sowie Vereinsamung verleihen dem Großstädter gewissermaßen Individualität. Darum lehnt Döblin zwar den Begriff Masse für diese Gruppe ab, erkennt aber auch ebensowenig die Existenz eines Individual-Ichs an. Stattdessen bejaht er die Existenz einer Gruppenseele mit Partialnuancen, d.h. daß sämtliche Gedanken und Gefühle von zurückliegenden Gedanken getragen werden und in dieser Funktion wird die Seele von vielen Hilfsseelen unterstützt. Somit schließt dieser Autor sich der Vorstellung von der Anonymität des Menschen, wie sie während der zwanziger Jahre in den Vordergrund trat, an.³⁴³ Die Verfasserin schließt sich diesem Standpunkt an und sieht eine Verbindung zu der menschlichen Fähigkeit, mehrere Rollen zu spielen, oder wie es bei Rilke heißt, viele Gesichter zu tragen. Hinsichtlich der Eigendynamik der Umwelt, auf die bereits hingewiesen worden ist, ist ihre Verselbständigung lediglich eine Weiterentwicklung. Schwimmer stellt fest, daß Döblin hier nicht nur "die Anthropomorphisierung einer Objektwelt vorgenommen [hat], die der Beherrschung durch den Menschen entglitten ist",³⁴⁴ (z.B. der Rauch weiß nicht wie ihm ist) sondern der "Anthropomorphisierung der Dingwelt entspricht [auch] die vielfach zu beobachtende Verdinglichung der Menschen."³⁴⁵

342 ebd., S. 56

343 vgl. ebd., S. 56f.

344 ebd., S. 53

345 ebd., S. 53. Bei Rilke handelt es sich bei der Verdinglichung hauptsächlich um eine Entwicklung zu den Dingen hin, während Döblin vielmehr den wechselseitigen Einfluß zwischen Mensch und Ding präsentiert.

Kelsch deutet darauf, daß bei Döblin Welt und Mensch zerspalten sind, so daß die gewohnten sinnvollen Bezüge reine Illusion geworden sind.³⁴⁶ Im Text bestätigt sich diese Behauptung, wenn Biberkopf z.B. die Möglichkeit erwähnt, zu heiraten, die jedoch nie realisiert wird. (vgl. S. 45f.) Fernerhin heißt es: "[...] seit Reinhold ihn [Biberkopf] geschlagen hatte, war das, da war er angenagelt. Er wollte, er mochte, aber es ging nicht, es ließ ihn nicht los. Die Welt ist von Eisen, man kann nichts machen, sie kommt wie eine Walze an, auf einen zu, da ist nichts zu machen, da kommt sie, da läuft sie, da sitzen sie drin, das ist ein Tank, Teufel mit Hörnern und glühenden Augen drin, sie zerfleischen einen, sie sitzen da, mit ihren Ketten und Zähnen zerreißen sie einen. Und das läuft, und da kann keiner ausweichen. Das zuckt im Dunkeln; wenn es Licht ist, wird man alles sehen, wie es daliegt, wie es gewesen ist." (S. 229)

Hier werden meiner Meinung nach die Schwerpunkte dieses Romans in Kürze wiedergegeben. Biberkopf kann es offensichtlich nicht verkraften, daß der Freund ihn derart hintergangen hat, denn wenn er seinen Arm verliert, trifft er eine Entscheidung. (vgl. S. 243) "Er hat einen eisernen Kasten um sich gebaut, da sitzt er drin und läßt keinen ran." (S. 245) Die Worte 'wenn es Licht ist', finden Anschluß an Kafkas 'Vor dem Gesetz', wo ebenfalls im Todesaugenblick die Erkenntnis offenbar wird.

Doch lebt Biberkopf trotz dieses Rückschlages wieder auf; er gelangt zu einer Scheinerkenntnis, denn einiges "ist dem alten Burschen, der vor dem Tod wegläuft, doch schon klarer als vorher. Das Leben hat ihm doch etwas genützt." (S. 259) "[...] das Herz geht ihm auf, soviel Schwindel und Betrug sieht er, wohin er guckt! Ein anderer Mensch, andere Augen. Als wenn er jetzt erst Augen hätte!" (S. 266) Zeichen des Fortschritts manifestieren sich darin, daß Biberkopf sich neu eingekleidet hat, mit Selbstvertrauen auftritt und sich von den dunklen Geschäften distanziert. Er will selbständig sein. Alles scheint sich für ihn zum Guten zu wenden, wenn er obendrein Mieke kennenlernt, von der er "auf den ersten Blick entzückt" (S. 281) ist. Er sagt: "[...] jetzt bin ich wieder ein Mensch, nee ick laß dir nicht, ick laß dir nicht, und da kann passieren, was will." (S. 289)

346 vgl. W. Kelsch (1968), S. 28

Umso kontrastreicher wirkt folglich der befürchtete Schlag, der niedersaust, nämlich Miezes Mord. Mit diesem Ereignis werden die Weichen gestellt für den weiteren Verlauf der Handlung. Aber vorläufig heißt es, es "hat noch immer nichts genutzt. Franz Biberkopf hat den Hammerschlag erhalten, er weiß, daß er verloren ist, er weiß noch immer nicht, warum", (S. 391) da das Hintergründige sich stets seiner Erkenntnis entzieht. Er muß sich noch zu der endgültigen Einsicht durchkämpfen, die ihn zwingt, sein Verhalten von grund auf zu ändern. Allerdings "naht der Punkt, wo alles erhellt wird." (S. 434)

Er hat das Schreckliche geahnt, aber nicht gewagt, "die Augen darauf zu richten". (S. 418) Die Zeitungsannonze (vgl. S. 421) offenbart ihm unwiderruflich die grausame Wahrheit, die den Unwissenden wissend macht. Zwar wühlt nach dieser Enthüllung anfangs noch immer folgende festgewurzelte Überzeugung in seinen Gedanken: "[...] es [das Schicksal] will mich kaputt machen, und wenn ich ein Balken aus Eisen bin, es will mich kaputt brechen", (S. 423) doch dann fällt es ihm wie Schuppen von den Augen und er erkennt, daß allein Reinhold verantwortlich ist für sein Leid. Zum ersten Mal durchschaut er Reinholds wahren Charakter, (vgl. S. 424) und die Rache, die er gegen letztgenannten schwört, steigert sich zu einem Haßgefühl gegen die ganze Menschheit. (vgl. S. 443) Ihm kommen Selbstmordgedanken (vgl. S. 438) und er sehnt sich förmlich nach dem Gefängnis, (vgl. S. 442) das ihm ein ungefährdetes Dasein garantiert, denn "da herrscht vor allem früh und spät Humanität." (S. 440)

Als Mordverdächtiger vermag er vorläufig, der Polizei zu entinnen, doch wenn er dummerweise verhaftet wird, folgt der totale Zusammenbruch. Er ist nun ganz unten. "Es ist vorbei mit Franz Biberkopf." (S. 451)

Wenn Biberkopf in die Irrenanstalt Buch eingeliefert wird, folgt sein großer Kampf gegen das Leben.³⁴⁷ Kesser typisiert ihn als einen stumpfen, stieren Klotz, der sich nicht regt, Nahrung verweigert und erledigt zu sein scheint.³⁴⁸ Doch im Zweikampf mit den Ärzten widersetzt sich dieser

347 vgl. H. Sochaczewer, "Der neue Döblin", *Materialien zu Alfred Döblin 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M. Prangel (Frankfurt a.M. 1981), S. 59

348 vgl. A. Kesser (1981), S. 55f.

hartnäckige Patient bewußt allen medizinischen Errungenschaften, selbst der Psychoanalyse. (vgl. S. 467f.) Vom medizinisch-wissenschaftlichen Standpunkt her gesehen, ist Biberkopfs Fall insofern interessant, daß die wichtige Rolle des Unterbewußtseins betont wird. Die derzeit aktuell gewordene Psychoanalyse hat auch Döblin fasziniert; er hebt nicht nur die sich damit beschäftigenden jungen Ärzte hervor, (vgl. S. 469) sondern erwähnt auch einen diesbezüglichen Kongreß (vgl. S. 470) sowie Freud selber. (vgl. S. 472)

Biberkopfs Lebenswille schwindet bis zu Selbstvernichtungsversuchen und in dieser jämmerlichen Situation fällt er "der dunklen Macht in die Hände, die Tod heißt und die ihm als Aufenthaltsort passend erscheint. Aber er erfährt, was sie über ihn meint, auf eine Weise, die er nicht erwartet hat und die alles übersteigt, was ihn bisher betroffen hat. [...] Sie klärt ihn über seine Irrtümer, seinen Hochmut und seine Unwissenheit auf." (S. 453)

Unerbittlich legt der Tod ihm sein Verhalten dar, er "wird Zentimeter um Zentimeter zerhackt." (S. 477)³⁴⁹ Biberkopf hatte sich stolz vor Reinhold gebrüstet, ohne zu ahnen, welches verheerende Auftreten vonseiten des letzteren er dadurch ausgelöst hat. (vgl. S. 364)

Trotz wiederholter Versuche des Todes, ihm die Augen zu öffnen, (z.B. in der Gestalt des Juden, (vgl. S. 25) und in den Vorwürfen des Todes, daß Biberkopf sich bewahren wollte, (vgl. S. 474)) gehen letztgenanntem nur langsam die Augen auf. Der Tod fragt ihn: "Was bistu für'n Richter über die Menschen und hast keene Oogen." (S. 478) Biberkopf will sich besinnen; ganz allmählich kommt die Erkenntnis seiner Mißgriffe und Schuld, nachdem seine Gefühle lange zwischen Lebensabwehr und Lebensbejahung oszilliert haben.

Die Todesqualen und der daraus resultierende Umschlag zum Guten bilden den Höhepunkt dieses Werkes.³⁵⁰ Vor dieser Wende fehlte dem Hauptcharakter die

349 Ein ähnlicher Prozeß wiederholt sich bei dem Maurer und Landwehrmann Ludwig Gödicke im *Huguenau*-Roman.

350 Hier liegt m.E. ein Anknüpfungspunkt an Hans Castorps Erfahrungen im Schneekapitel, denn beide Protagonisten kommen im Angesicht des Todes zur Einsicht.

durchschlaggebende Schuldkenntnis und fühlte er sich ungerecht behandelt, (vgl. S. 242) wie es u.a. in folgenden Worten ausgedrückt wird: "Mir haben sie genug gejagt, ich hab getan, was ich konnte, bin ich ein Mensch oder bin ich kein Mensch." (S. 449) Doch nun ist er zur Besinnung gekommen und erkennt, daß die Ursache alles Unheils bei ihm selber liegt; er bekennt: "[...] ich bin schuldig, ich bin kein Mensch". (S. 488) Mit dieser Einsicht stirbt der alte Biberkopf.

Völlig dem Tod ausgeliefert, steht er zum letztenmal auf und zwar mit dem überzeugten Bewußtsein, daß er anders leben muß, d.h. direkt am Leben teilnehmen muß, anstatt sich egozentrisch zu verhalten und den Mitmenschen auszuschließen.³⁵¹ In der Auseinandersetzung mit dem Tod öffnet dieser ihm gewissermaßen die Augen. Biberkopf durchschaut nicht nur die Vergangenheit, sondern wird auch einer Lehre des Miteinanders und der Menschlichkeit unterzogen, die keineswegs die bisherigen Lebenserfahrungen widerlegt, sondern diesen erst die richtige Perspektive verleiht.³⁵² Nun anerkennt er seine Mitbürger als Mitmenschen, auf die er getrost hören kann. Er sagt: "Herankommen lassen die fremden Wanderer." (S. 493) Obschon er im Gegensatz zu früher jetzt physisch kraftlos ist, ist er doch innerlich stark, denn jetzt stehen die Häuser still und wollen die Dächer nicht mehr abrutschen. (vgl. S. 493) Überdies weiß er jetzt auch, daß sein verbissenes Unabhängigkeitsgefühl in der Ausübung des gewaltsamen Sichbewahrens hostierte, so daß er nun verwandelterweise imstande ist, das Positive des Gemeinschaftslebens sowohl zu akzeptieren als auch zu schätzen.³⁵³ Er ist sich sozusagen eines neuen Humanismus gewahr geworden.

Nachdem sich seine Unschuld herausgestellt hat, wird er entlassen und als abermals freier, jedoch veränderter Mensch, ergreift er die erste Chance, von der er sich ein ruhiges, anständiges Leben verspricht. Er wird Hilfsportier in einer Fabrik. (vgl. S. 499)³⁵⁴ Nun steht er "nicht mehr

351 vgl. W. Haas (1981), S. 79f.

352 vgl. H.-P. Bayerdörfer (1981), S. 157

353 vgl. ebd., S. 158

354 vgl. A. Eggebrecht (1981), S. 64

allein am Alexanderplatz. Es sind welche rechts von ihm und links von ihm, und vor ihm gehen welche, und hinter ihm gehen welche. Viel Unglück kommt davon, wenn man allein geht." (S. 499f.) Hier klingt die Verbindung zu den Befindungen von Kant und Jaspers an, daß im Humanismus der Sinn für das Gute in der Gemeinschaft überhaupt liegt.

Berlin Alexanderplatz beschreibt das Schicksal eines vom Unglück verfolgten Menschen, doch das Ende ist sinnvoll,³⁵⁵ denn Franz Biberkopf hat eingesehen, daß er nicht mehr für sich, sondern nur noch mit anderen sein kann. Er weiß jetzt, "daß es nicht darauf ankommt, ein sogenannter anständiger Mensch zu sein, sondern darauf, den richtigen Nebenmenschen zu finden."³⁵⁶ Heißt es auf Seite 177 noch, daß er nichts dazugelernt hat, so hat er sich infolge der Erkenntnis, daß sein Leben falsch war, doch vom Schicksal belehren lassen und marschiert zum Schluß im großen Kollektiv seiner Mitmenschen³⁵⁷ - nun allerdings mit dem Unterschied, daß er sich nicht mehr auf den falschen Mitmenschen verläßt.

Biberkopfs zerstörte Welt ist heil geworden. Geheilt von seiner Großmannsucht, tritt er nun als demütiger Mensch gewissermaßen neugeschaffen hervor.³⁵⁸ Döblin hat mit der Läuterung des Helden einen Lieblingsgedanken der expressionistischen Dichtung aufgenommen, nämlich die Geburt des neuen Menschen.³⁵⁹

Daß der Kausalnexus im Auftreten der Romanfiguren nicht immer verständlich ist, ist möglicherweise ein Ausfluß der Dialektik der Verhältnisse dieser Figuren untereinander. Franz empfindet z.B. keine Schuldgefühle, nachdem er Ina die tödlichen Schläge zugeeignet hat, oder nachdem er sogar Mieke geschlagen hat, sondern unterschiebt im Gegenteil ihnen die Schuld für sein Auftreten. Reinhold hat zwar Franz das größte Leid zugefügt, doch ihm dadurch zugleich die Augen geöffnet. Möglicherweise gründet Franz'

355 vgl. W. Kelsch (1968), S. 28

356 Döblin, zitiert nach M. Prangel (1981), S. 41

357 vgl. W. Kelsch (1968), S. 37

358 vgl. R. Minder (1967), S. 138

359 vgl. W. Kelsch (1968), S. 41

Auftreten Reinhold gegenüber in Vergebung im christlichen Sinn,³⁶⁰ denn trotz aller Rachegeanken, die Franz Reinhold gegenüber hegt, (vgl. S. 430, 433, 437) unternimmt er nichts, selbst wenn sich die Gelegenheit dazu bietet.

In diesem Roman, der uns eine bestimmte Welt entschlüsselt, verschiebt sich die Erzählperspektive vom Tatsachenbericht bis zum inneren Monolog.³⁶¹ Er ist weder ein naturalistischer Großstadtroman, noch eine soziale Milieuschilderung,³⁶² sondern der "Alexanderplatz ist *d i e* Großstadt, Franz Biberkopf ist *d e r* geschundene, getriebene, geopferete Mensch. Das Jedermann-Schicksal Biberkopfs wiederholt sich zu allen Zeiten."³⁶³ Fischer unterstützt diese Ansicht, denn ihm ist der Alexanderplatz "ein Sammelbegriff für ein Stück dunkles Europa, gesehen mit den Augen eines kritisch geschulten Betrachters, eines Arztes des Leibes und der Seele [...]. *Berlin Alexanderplatz* [...] ist zugleich aktuell und gründlich, gegenwärtig und durch seine tiefe Menschlichkeit über die Stunde seiner Entstehung hinaus gültig."³⁶⁴

Hier findet auch die Auffassung von Mann und Rothe Anschluß, die Döblins Werk als eine ost-westliche Schöpfung bezeichnen, da Berlin, als die Drehscheibe zwischen Osten und Westen, diesem Dichter den Nährboden bietet.³⁶⁵ Den gleichen Standpunkt vertritt auch Kelsch, indem er dem Einzelschicksal des Franz Biberkopf den Wert eines großen, allegorischen Welttheaters beimißt und *Berlin Alexanderplatz* als einen heilsgeschichtlichen Roman kategorisiert.³⁶⁶ Bayerdörfer greift noch weiter und umreißt

360 Auf diesen Aspekt einzugehen, liegt nicht im Rahmen dieser Abhandlung.

361 vgl. W. Grabert u.a. (1985), S. 271

362 vgl. W. Kelsch (1968), S. 28

363 ebd., S. 38

364 E. Fischer, "Berlin Alexanderplatz", *Materialien zu Alfred Döblin 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M. Prangel (Frankfurt a.M. 1981), S. 69

365 vgl. R. Minder (1967), S. 128. Hier liegt ein Anschlußpunkt an den *Zauberberg*, der ebenfalls eine Ost-West-Verbindung darstellt, die allerdings auf erheblich weiterem Hintergrund gespannt ist und sich auf einem anderen Niveau etabliert.

366 vgl. W. Kelsch (1968), S. 40

die Bedeutung des Werkes wie folgt: "Das mit 'Alexanderplatz' benannte Zentrum ist weder der pittoreske Mittelpunkt einer Milieu-Skizze noch einfache faktische Gegebenheit, sondern der konkret ansprechbare Schnittpunkt der agonalen Grundspannungen der modernen Welt."³⁶⁷ Aus diesen verschiedenen Ansichten wird ersichtlich, auf wievielen, oft weit divergierenden Sphären der Humanismus funktionell ist.

Obgleich Biberkopf imstande ist, sich einzugliedern, mit anderen Worten nicht Außenseiter bleibt, gibt dieser Roman keine Lösung, denn die gegebene Lösung birgt in dem Sinne Widersprüche in sich, daß die Frage, ob das Ende tatsächliche Freiheit oder lediglich Resignation bedeutet, offen bleibt. Kelsch stellt zwar den Schluß des Werkes als sinnvoll dar, legt aber zugleich den Marsch durch die dunkle Allee (vgl. S. 499) als einen Weg ins Sinnlose, Unüberschaubare aus.³⁶⁸ Die Verfasserin ist der Meinung, daß in diesem Absatz das ganze Leben des Protagonisten veranschaulicht wird, indem sich die Wandlung vom Nichtsehenden zum Sehenden vollzieht. Hier liegt ein Bezugspunkt zwischen Malte Laurids Brigge, Hans Castorp und Franz Biberkopf, denn alle drei werden durch das Leben belehrt, ihnen gehen die Augen auf, sie lernen sehen. Biberkopfs Leben ist sowohl sinnvoll als auch überschaulich geworden. Der 'offene' Schluß enthält zwar eine Ungewisheit über die Zukunft der Hauptfigur, doch es darf angenommen werden, daß Biberkopfs weiteres Dasein mit Hilfe des Wegweisers ("[...] das Schild war zu lesen" (S. 499)) ausgeglichen verläuft, denn es "wird noch ein anderer Biberkopf gezeigt, [...] von dem zu erwarten ist, daß er seine Sache besser macht." (S. 453) Am Anfang hatte dieser Charakter das gute Vornehmen sich zu bessern, doch ihm fehlte die Erkenntnis. Am Ende ist er zur Einsicht gekommen und versteht die zwischenmenschlichen Beziehungen.³⁶⁹

Bayerdörfer sieht das Sinnvolle gerade in dem offenen Schluß, denn obgleich Biberkopf zum Wissenden geworden ist, ist der Dualismus am Ende nicht aufgehoben.³⁷⁰ Die Antinomien zwischen Bewußtsein und Erlebnisweisen

367 H.-P. Bayerdörfer (1983), S. 158

368 vgl. W. Kelsch (1968), S. 37 und 41

369 vgl. W. Jens (1962), S. 48

370 vgl. H.-P. Bayerdörfer (1983), S. 156 und 159

des modernen Menschen bestehen auch m.Z. nach wie vor, doch der Mensch muß auf die richtige Spur gebracht werden, um sein Leben sinnvoll gestalten zu können. Dieses Ereignis ist das Resultat von Franz Biberkopfs großem Lebenswandel, so daß er schließlich das Leben nicht mehr als Schicksal sieht, gegen das man sich wehren kann, sondern nun weiß, daß man die richtige Einstellung haben muß.

Der Gedanke des *amor fati* in Nietzsches Philosophie muß hier beachtet werden. Döblin ist kein Anhänger dieser Argumentation, denn seiner Meinung nach muß man das Schicksal nicht verehren, sondern zerstören. (vgl. S. 501) In einem Gespräch zwischen zwei Männern in einer Kneipe wird diese Auffassung konkretisiert mit den Worten: "Man soll sich nicht dicke tun mit seinem Schicksal. Ich bin Gegner des Fatums. Ich bin kein Grieche, ich bin Berliner." (S. 57) Man beachte das Niveau, auf dem diese Gedanken ausgetragen werden.

Jaspers Philosophie, daß der Mensch aufgrund seines Entscheidungsprivilegs sein Leben gewissermaßen selber gestaltet, ist hier ebenfalls relevant. Der Mensch muß jedoch auf die richtige Spur gebracht werden, sonst wird seine Existenz sinnlos, ja zerstört er sogar sein Leben. Die Tatsache, daß Biberkopf die Augen aufgegangen sind (vgl. S. 492) bzw. daß er sehen gelernt hat, bestätigt, daß das Leben ihm also etwas genützt hat. Man kann einen Schritt weitergehen, um den Aufklärungsgedanken aufzugreifen und zu folgern, daß bei diesem Menschen in dieser Hinsicht eine Höherentwicklung stattgefunden hat.

Döblins Streben, das Faktische darzustellen, wird untermauert durch Ausdrücke wie 'Geschichte', 'Buch' oder 'Bericht' und die wiederholte Betonung des Autors, "daß alles von ihm Berichtete sich wirklich so zugetragen habe".³⁷¹ Inmitten seiner Bemühungen, an die Realität heranzukommen, ist der Autor sich allerdings zugleich der Tatsache bewußt, daß es keine Objektivität der Wirklichkeitskonzeption geben kann. Hier findet Kants Auffassung ihren Niederschlag, daß sich das 'Ding an sich' der Erkenntnis entzieht.

371 H. Schwimmer (1973), S. 35

Der Leser wird sich durchaus der Komplexität der Großstadtrealität, die der Autor authentisch zu schildern bemüht ist, bewußt, nicht allein durch mehrfaches Wiederholen des Autors, daß die Wahrheit berichtet wird, (vgl. S. 237, 456, 474) sondern auch durch das Phänomen der Angst, wie es in dieses Werk integriert ist, worin meiner Meinung nach ein Anschlußpunkt zwischen Döblin und Kierkegaard vorliegt.

Letztlich sei noch darauf hingewiesen, welche eine wichtige Rolle Döblins Stil spielt, denn "auch diese neue Sprachwelt ist ein Abbild der Realität, die zertrümmerten Sätze, die Gedankenketten sind exemplarischer Ausdruck des Lebens."³⁷²

3.5 Der labyrinthische Gang des Menschen durch eine verunmenschlichte Welt bei Franz Kafka

Der Dichterphilosoph Franz Kafka wird mit Rilke zusammen vielfach als Vorläufer der modernen Existenzphilosophie betrachtet. Obwohl er zwar altersmäßig zu den Expressionisten gehörte, hielt er sich doch von ihnen fern.

Falk weist darauf hin, daß die Grundsituation Kafkas in dem Sinne Übereinstimmungen mit der Rilkes enthält, indem für beide die herkömmlichen religiösen Bindungen keinen Halt im Leben darzubieten vermochten und sie demzufolge im metaphysischen Sinne einsam waren.³⁷³

372 W. Kelsch (1968), S. 31

373 vgl. W. Falk (1961), S. 102. Falk weist jedoch auch darauf hin, daß die Unterschiede zwischen Rilke und Kafka in der Kafka-Forschung nicht immer genügend hervorgehoben werden. Eine auffallende Verschiedenheit liegt z.B. in der Sprechweise Kafkas; diese "eigentümliche Weise des Erzählens, die heute in der ganzen Welt als die 'kafkaeske' bekannt ist, [...] kam zum erstenmal [...] in [...] 'Das Urteil' zum Vorschein." (ebd., S. 103)

Nietzsche hatte den Tod Gottes verkündigt und sich zu einem anderen Gott, nämlich Dionysos, d.h. einem göttlichen Willen zur Macht als der tragenden Kraft der Welt, bekannt. Nachdem Kafka die Katastrophe von Nietzsches Gott Dionysos selbst erfahren hatte, wandte er sich wieder dem Gott zu, dessen Tod Nietzsche verkündigt hatte. Kafkas religiöses Grundproblem, auf das hier aus technischen Gründen nicht ausführlicher eingegangen werden kann, wirft die Frage auf, ob es möglich sei, auf einen toten Gott zu vertrauen.³⁷⁴

Bridgwater vertritt den Standpunkt, daß Kafkas Werk lediglich gegen den Hintergrund von Nietzsches Erklärung 'Gott ist tot' auszuloten ist.³⁷⁵ Er konstatiert, daß beide, Nietzsche und Kafka "steadfastly refused to take short cuts, and in particular refused to take one particular short cut - the leap into faith - which would have solved all their problems. It was their very honesty which drove them both to despair."³⁷⁶ Auch Anders vertritt die Meinung, daß Kafkas Anfangspunkt in allen Dichtungen der Tod Gottes ist.³⁷⁷ Nach Meinung der Verfasserin versucht Kafka jedoch Gott näherzukommen und ihn als nicht tot zu beweisen, wie aus den Erläuterungen der vorliegenden Arbeit hervorgeht.

374 vgl. ebd., S. 162

375 vgl. P. Bridgwater (1974), S. 7

376 ebd., S. 21

377 vgl. G. Anders, *Kafka Pro und Contra* (München 1972), S. 84; vgl. auch P. Bridgwater (1974), S. 34. Doch Kafka läßt es nicht dabei bewenden, er kann Gottes Tod nicht ohne mehr akzeptieren, sondern sucht Beweise für Gottes Existenz. Im Gegensatz zum biblischen Hiob, der die Diskrepanz zwischen Gut und Böse akzeptiert und sich darin beruht, hadert K. ständig und will Aufnahme ins Reich der Freiheit bzw. in die Kanzleien oder ins Schloß. In dem Sinne kann er sein Schicksal nicht ohne weiteres akzeptieren, sondern lehnt sich dagegen auf, wissend, daß solches Auftreten eigentlich eine Schwäche freigibt, wogegen Hingabe und Hinnahme des Schicksals in Anschluß an Nietzsches *amor fati*, d.h. an seine dionysische Lebensauffassung, auf Stärke deutet. (vgl. ebd., S. 23)

Obwohl Kafka augenscheinlich Unsicherheit projiziert und zwischen moralischen Maßstäben zu schwanken scheint, glaubt er mit fester Sicherheit an eine unzerstörbare Wahrheit, sowie an eine Welt der Richtigkeit und Reinheit.³⁷⁸ Da ihm diese Phänomene so selbstverständlich erscheinen, befaßt er sich nie philosophisch mit ihnen, um sie bis zur letzten Folgerung durchzudenken. Hier liegt wahrscheinlich eine Ursache dafür, daß Kafkas Romanfiguren nie zu einem eindeutigen Schluß gelangen, sondern Suchende bleiben. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang Kafkas Meinung, daß es ein Ziel gibt, aber keinen Weg. Demgemäß handelt es sich bei Kafka nur um

378 vgl. S. Fischer Ausgabe, F. Kafka, *Der Prozeß* (Frankfurt 1960), S. 101. Zitate und Verweise nach dieser Ausgabe im Text unter der Sigle P¹. "Kafkas 'Glaube' an das 'Unzerstörbare', an das 'Sein' im Menschen, das 'befreit' werden muß, läßt sich [...] weder mit einem in der Geschichte aufgetretenen religiösen Glauben bruchlos identifizieren, noch auch kann er mit der modernen Existenzphilosophie gleichgesetzt werden. [...] durch das Nichten der Leere, die durch die Negation des 'nichtig' Seienden entsteht, gelangt Heidegger zum Sein, das im Seienden verborgen 'wohnt'. Für Kafka aber ist das Sein das alles Nichtende. Aus dieser Paradoxie, nach der das Unzerstörbare gerade das alles Zerstörende ist, ergeben sich neue, scheinbar unauflösliche Widersprüche". (W. Emrich, *Franz Kafka* (Frankfurt a.M. 1964), S. 61) Emrich führt den Diskurs weiter und kommt zu einer interessanten, doch komplizierten Schlußfolgerung. Setzt man hier die Ansicht Jakobs hinzu, nämlich "daß es wesentlich zur Intention von Kafkas Dichtung gehört, das Denken, welches sie bei den Lesern auslöst, nicht an ein Ende gelangen zu lassen", (D. Jakob, "Englische Leser Kafkas. Werk und Übersetzung: Ästhetische Erwartungen und Erfahrungen im Kontext der fremden Sprache", *Euphorion*, Band 82/Heft 1 (1988), S. 103) ist es nicht zu weit gegriffen, sich einen Interpreten in eben der Verzweiflung vorzustellen, der der Dichter selbst unterlag. Meiner Meinung nach liegt hier ein Anschluß an Kant vor, wobei zu beachten ist, daß Kant seine Bewußtseinsvorgänge als Philosophie darzustellen vermochte, während Kafkas Bewußtsein ihm zum quälenden Verhängnis wurde und ihn vereinsamen ließ.

Annäherungen an das Ziel³⁷⁹ bzw. die Wahrheit, und liegen m.E. hier Anknüpfungspunkte an Kants Philosophie, daß sich das Ding an sich der Erkenntnis entzieht³⁸⁰ und der Mensch nicht genügend Mut aufbringt, sich seines Verstandes zu bedienen.

Kafkas Charaktere wollen die Welt der Richtigkeit und Reinheit im Gegenständlichen aufspüren, doch verspielen sie in entscheidenden Augenblicken ihre Chancen. Da sie keine heroischen Eigenschaften besitzen und ihr Durchsetzungsvermögen in den wichtigsten Momenten versagt, erwecken sie einen naiven, unverständigen Eindruck. Daß Kafkas Helden nicht auf ihren Menschheitsrechten stehen, kennzeichnet ihren Humanismus.

379 Selbst wenn der Mensch zur Erkenntnis vordringen könnte, wäre die Sprache mangelhaft, diese ausgiebig zu beschreiben, denn die Sprache kann das Gemeinte nicht fassen. "Die Sprache kann für alles außerhalb der sinnlichen Welt nur andeutungsweise, aber niemals auch nur annähernd vergleichsweise gebraucht werden, da sie, entsprechend der sinnlichen Welt, nur vom Besitz und seinen Beziehungen handelt. (Kafka, zitiert nach P. Bridgwater (1974), S. 56) "What did fascinate Kafka was the possibility of finding an internal way of grasping the meaning of meaning (which in his case meant the meaning of writing, the meaning of words). If he could do this, he would be free of all the uncertainties that surround any fixed frame of reference." (A. Thorlby, *A Student's Guide to Kafka* (London 1972), S. 6) Auch Meyer-Wendt geht von dem Standpunkt aus, daß das Dilemma der Kafka-Gestalten darin liegt, daß sie sich mit dem Wißbaren begnügen müssen, da über alles, was außerhalb der sinnlichen Welt, nämlich in einem ihnen entgegengesetzten Jenseits liegt, nur andeutungsweise gesprochen, ja spekuliert werden kann. (vgl. H.J. Meyer-Wendt (1987), S. 550) Hier liegt m.E. ein Anschlußpunkt an Broch, der ebenfalls die Meinung vertritt, daß dem Menschen die Worte fehlen, um bestimmten, besonders intensiven Empfindungen Ausdruck zu verleihen, wie es besonders aus seinem Werk *Der Tod des Vergil* hervorgeht.

380 Kafka "wants [...] to make us aware that the reality before us is incredible and incomprehensible." (A. Thorlby (1972), S. 3; vgl. auch S. 12)

In dem Dualismus, nämlich einerseits in der Überzeugung von einer bestehenden Wahrheit und der Suche nach ihrer Erkenntnis und andererseits in dem Simultanbewußtsein, daß letztgenannte unerreichbar ist, liegt nach Ansicht der Verfasserin das Dilemma der Protagonisten Kafkas, die das Dilemma ihres Schöpfers widerspiegeln. Indem letzterer einen hohen Grad der Erkenntnis benötigt, um Sicherheit empfinden und einer Sache Glaubwürdigkeit zusprechen zu können, steigert sich sein Dilemma, denn je mehr er die Bestätigung seiner zu widerlegenden Zweifel anstrebt und diese sich seinem Bewußtsein entzieht, desto mehr eskaliert seine Unsicherheit und am Ende steht das Nichts. Es entsteht Verwirrung aufgrund der Diskrepanz zwischen dem Erwarteten und dem Geschehenen.

Nach Kafka kann der Mensch nicht leben ohne das Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich, z.B. den Glauben an einen persönlichen Gott. "Irgend ein Sinn oder ein Hausgott muß nun der Leere [nach dem Tode Gottes] Bedeutung geben."³⁸¹ Inwiefern dieser Ersatz jedoch dem Leben Sicherheit zu verleihen vermag, sei dahingestellt, denn auch Kafka, obgleich fest auf das Unzerstörbare in sich, d.h. einen persönlichen Gott vertrauend, verharrt in Zweifeln. Er wird in seinem Glauben an den Gott der Menschheit durch Skepsis beherrscht.

Kafka kannte und durchschaute die Welt Prags, seiner Geburtsstadt, gut, doch seine persönliche Anlage einer besinnlichen und grübelnden Art steigerten seine Isolation und Distanz zu dieser Umwelt. "Seine Ansicht der Realität war dadurch kompliziert, daß er die Welt durch die Augen eines Neurotikers sah, der sich selbst beobachtete und am eigenen Wert zweifelte."³⁸² Kafka war einsam und nach Strich war "die Kontaktlosigkeit Kafkas eigentliches Schicksal."³⁸³ Strich erläutert: "Kafka, [...] der

381 H.J. Meyer-Wendt (1987), S. 538

382 H. Lehnert, *Geschichte der deutschen Literatur* (Stuttgart 1978), S. 839. Die Verfasserin kann sich nicht völlig mit der Ansicht vereinbaren, die Kafka als Neurotiker bezeichnet.

383 zitiert nach *Königs Erläuterungen, Kafka Erzählungen* (Hollfeld Obfr. o.J.), S. 31

seine täglichen Pflichten so treu erfüllt, geht doch an dem wichtigsten Auftrag der inneren Begegnung mit den Menschen vorbei."³⁸⁴ Es handelt sich um einen dreifachen Schwund der Beziehung, nämlich zur Welt, zum Du und zum Ich.³⁸⁵ In dem Maße wie Kafka sich der Welt entzieht, schrumpft sein Humanismus. An seinen Helden vollzieht sich ein Prozeß sozialer Verkümmern.

Kafka versuchte, mitzuarbeiten an einem erfüllten Leben für die ganze Menschheit, und seine ambivalente Natur, in der einerseits das Bedürfnis lag, der Gemeinschaft zu dienen und andererseits das Verlangen nach äußerster Menschenferne und Einsamkeit,³⁸⁶ erzeugte sein unermüdliches, aber auch unbefriedigtes Suchen nach Antworten. In der Kunst sah er eine Möglichkeit, zu Gott bzw. der Wahrheit und Erkenntnis zu finden.

Der eigentliche Kampf, den Kafka zeit seines Lebens geführt hat, ist ein Kampf gegen die Vergänglichkeit der Welt; es ging ihm darum, aus dieser Welt der Lüge zur Wahrheit durchzudringen. Nach Emrich ist die Intention des Dichters die Umkehr des Baus der Welt im Namen der Wahrheit und Freiheit.³⁸⁷ Er formuliert Kafkas Schaffensprozeß in folgenden Worten: "Die Totalität menschlichen Seins, letztgültige Rechtfertigung des Menschen, Aufhellung seiner Wahrheit, ist das zentrale Ziel Kafkas",³⁸⁸ denn die "echte, humane Utopie, die nicht die Wirklichkeit überspringt, sondern demaskiert, ist in Kafkas Werk Gestalt geworden. [...] Franz Kafka war

384 zitiert nach ebd., S. 31

385 Ein Beweis für mangelnde zwischenmenschliche Beziehungen sind seine drei Ver- und Entlobungen. Auf die Betonung des Geschlechtlichen in Kafkas Dichtung wird im Rahmen dieser Abhandlung nicht ausführlicher eingegangen, da seine Beziehungen zu Frauen ihm keinerlei Lösung zu bieten vermochten. (vgl. W. Falk (1961), S. 125f.)

386 vgl. G. von Wilpert, *Deutsches Dichterlexikon* (Stuttgart 1963), S. 296f.

387 vgl. W. Emrich, "Franz Kafka", *Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Band II: Gestalten*, hg. O. Mann und W. Rothe (Bern 1967), S. 187ff. und 192

388 ebd., S. 189

weder Nihilist noch Wiederentdecker uralter religiöser Mythen, sondern Moralist im strengsten Sinne neuzeitlichen europäischen Denkens."³⁸⁹

In bezug auf letztgenannten Aspekt liegt eine Verbindung zu Thomas Mann vor, der ebenfalls die Fragwürdigkeit der Moral thematisiert. M.E. will Kafka, wie Kant, die Gesellschaft aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit befreit sehen und dieser Autor beginnt damit, die Aufklärung an eigener Person zu vollziehen, z.B. mittels eines Prozesses, mittels eines Annäherungsversuches an das Schloß und mittels einer Auswanderung.³⁹⁰ In Kafkas Bemühungen, die Scheinwerte aufzudecken, liegt ebenfalls ein Anschlußpunkt an Nietzsche. Bridgwater weist auf den starken Einfluß, den Nietzsches *Also sprach Zarathustra* auf die beiden K-Romane, die als Kafkas Hauptwerke gelten, ausgeübt hat.³⁹¹ Nach Bridgwater glaubten Nietzsche und Kafka, daß die Realität, weil sie vom Subjektiven geprägt ist, eine Phantasie ist und hier liegt der Anknüpfungspunkt an die indische Philosophie, die ihnen Schopenhauer vermittelte.³⁹² Kants agnostische Auffassungen treten ebenfalls stark in Kafkas Schaffen hervor.

Falk konstatiert, daß Kafka in dem Sinne nicht um die Vergänglichkeit des Irdischen trauert, daß er den Tod nicht als tatsächliches Ende sieht. Für ihn liegt das Grausame des Todes darin, daß er wohl den Schmerz des Endes bringt, aber nicht das Ende.³⁹³ Der Tod wird gewissermaßen in den Lebensstrom eingebettet, so daß Leben und Tod in Kafkas Schaffen als Kontinuum dargestellt werden.³⁹⁴ Die Verfasserin sieht hier einen Bezugspunkt zu Heidegger, der das Leben als ein Dasein zum Tode hin betrachtet. "Wenn bei Kafka vom 'Sein' gesprochen wird, wenn dieses Sein als ein Unaussprechliches bezeichnet wird, das sich 'verschweigt', [...] so erinnert das bis

389 ebd., S. 200f.

390 Kafkas intimes, großes Projekt ist die Erkennung seines Selbst. (vgl. W. Lange (1986), S. 293)

391 vgl. P. Bridgwater (1974), S. 28

392 vgl. ebd., S. 30

393 vgl. W. Falk (1961), S. 130

394 vgl. H.J. Meyer-Wendt (1987), S. 535; vgl. auch A. Thorlby (1972), S.

ins Detail an die moderne Fundamentalontologie Martin Heideggers und liegt es nahe, Kafka als Vorläufer dieser Philosophie zu sehen und sein Werk im Anschluß an Heidegger zu interpretieren."³⁹⁵

Wie Emrich, ist Falk ebenfalls der Meinung, daß Kafka kein Nihilist war, der seinem Leben ein Ende zu setzen vermochte, obgleich er sich unfrei in der Welt fühlte. Kafka spürte ein verborgenes, doch in der Welt wirkendes Gesetz,³⁹⁶ das er teilweise erkannt zu haben glaubte, wie der Mann vom Lande, der des vom Gesetz ausgehenden Glanzes ansichtig wurde.³⁹⁷

Als Staatsangestellter im Zivilgericht war Kafka ständig mit der Bürokratie in Berührung und lernte die Phänomene kennen, die in seinen Werken zum Ausdruck kommen.³⁹⁸ Wiederholt sieht er den Menschen nur als Spielball übermächtiger Kräfte, die ihm unverständlich bleiben,³⁹⁹ da sie nach anderen als dem Menschen vertrauten Kräften richten. In seinem Versuch, der

395 W. Emrich (1964), S. 58. Interessant ist Falks Befindung, daß das Leben der Herrschaft des Todes unterliegt, d.h. dem Tödlichen zugehört. (vgl. W. Falk (1961), S. 137f.)

396 Es ist schwierig festzustellen, inwiefern dieses Gesetz sich mit Schopenhauers Auffassung, daß die Welt an sich Wille ist, deckt, doch ist die Verfasserin der Meinung, daß hier ein Vergleichspunkt nahe liegt.

397 vgl. ebd., S. 132

398 Kafka kann sich nicht damit zufriedengeben, den Staat als den erscheinenden Gott im Sinne Hegels zu akzeptieren, da er vermeintlich um dessen Mißstände weiß und diese aufzudecken, er sich verpflichtet fühlt. Kafka zählt aber auch nicht zu den Junghegelianern, die Gott von der Welt entfernt betrachten, denn es heißt zugleich im *Schloß*-Roman: "[...] wenn eine Behörde gut ist, warum sollte man vor ihr nicht Ehrfurcht haben." (zitiert wird nach der Fischer Ausgabe, F. Kafka, *Das Schloß* (Gütersloh 1967), S. 267. Zitate und Verweise nach dieser Ausgabe im Text unter der Sigle S)

399 Die Existenzphilosophie von sowohl Kierkegaard als auch Heidegger findet hier ihren Widerhall.

Wahrheit näherzukommen, benutzt Kafka ebenfalls andere als dem Menschen vertraute Maßstäbe, die den Leser fremd anmuten. In Kafkas Metier herrscht eine Diskrepanz zwischen Gesagtem und Gemeintem.

Kafkas Helden stehen gewissermaßen außerhalb des Gesetzes, d.h. außerhalb der Gesetzmäßigkeit des sich zwischen Vergangenheit und Zukunft bewegenden Lebens, die dem Menschen solange gehört, als er sie hält. Läßt er sie jedoch nur einmal los, z.B. in Selbstvergessenheit, Schrecken oder Ermüdung, hat er sie sofort verloren.⁴⁰⁰ Zwei der hier behandelten Romane beginnen mit einem solchen Augenblick. In *Der Prozeß* wird Josef K. morgens, zwischen Schlafen und Wachen, verhaftet, während der Held in *Das Schloß* spät abends, von Nebel umgeben, im Dorf anlangt.⁴⁰¹

Bei Kafka ist dieses sogenannte Aus-dem-Rhythmus-Treten der Augenblick, in dem die große Rechenschaftsablegung des Menschen beginnt und diese kann nur stattfinden, wenn der Mensch seinen alltäglichen Kreis verläßt bzw. ihm als ein Fremder gegenübersteht. Da nichts mehr als selbstverständlich hingenommen wird, ist den Romanhelden alles, was ihnen begegnet, unerklärlich.⁴⁰² Nach Emrich tritt das Leben in Kafkas Dichtung primär in Gestalt von Rechtfertigungen auf; es spielt sich in Gerichtsgebräuchen und Beamtenapparaten ab, so daß im *Prozeß* die Protokolle der Gerichtsbehörden die alltäglichen menschlichen Verhaltensweisen beinhalten und die Protokolle der Schloßbehörde nichts anderes sind als Darstellungen sämtlicher Lebensvorgänge, die gerechtfertigt werden müssen. Amt und Leben sind somit unauflöslich verflochten.⁴⁰³

Kafkas Helden wähen sich unschuldig,⁴⁰⁴ wie es aus folgenden Worten hervorgeht: "[...] der Sinn dieser großen Organisation [...] besteht darin,

400 vgl. W. Emrich (1967), S. 183

401 Das Traumerlebnis oder der Zustand zwischen Wachen und Schlafen spielt eine wichtige Rolle in Kafkas Schaffen, doch es bringt im Gegensatz zu Freuds Befindungen keine Erleichterung und hat also keine kathartische Wirkung.

402 vgl. ebd., S. 186

403 vgl. ebd., S. 188

404 Es werden zwar Ansätze zur Schuldserkenntnis angeführt. (vgl. S/S. 28 und P¹/S. 97)

daß unschuldige Personen verhaftet werden und gegen sie ein sinnloses und meistens, wie in meinem Fall, ergebnisloses Verfahren eingeleitet wird." (P¹/S. 53) Schuldig sind ihrer Meinung nach die Gerichtsbehörden, die den Menschen zur Abhängigkeit zwingen⁴⁰⁵ bzw. ihm vielmehr eine Schuld auferlegen (in dem Sinne, daß ein Käfig ausging, um einen Vogel zu fangen). In Kafkas Augen ist jedoch gerade derjenige schuldig, der sich für unschuldig hält (er zieht das Gericht an, vgl. P¹/S. 11), denn der Mensch ist verantwortlich für alles, was in der Welt geschieht.⁴⁰⁶ Somit ist der Mensch, als freier Mensch im Sinne Kants, verantwortlich für die Freiheit bzw. Unfreiheit, die auch von Hegel als Menschenwerk betrachtet wird. Dieser Gedankengang wird auch in folgenden Worten des Malers veräußert: "Es gehört ja alles zum Gericht." (P¹/S. 168) Hierauf antwortet Josef K.: "Das habe ich noch nicht bemerkt". (P¹/S. 168)

Kafkas universelles Thema des 'Seins', das in seinen Werken als 'Gesetz' auftritt, kann mit der Seinsphilosophie Heideggers verglichen werden. Dieses Sein bzw. Gesetz, durch dessen Unkenntnis der Mensch schuldig wird, bleibt jedoch bei Kafka inhaltlos und unbestimmbar. Diese Problematik kennzeichnet die Romane, in denen K.'s Anliegen zum Ausdruck kommt, der Mensch habe die Aufgaben des Lebens zu erfüllen, ohne meinungslos dem

405 Der Klient ist völlig abhängig von dem Advokaten (vgl. P¹/S. 217) und wird nicht nur vor den Mitmenschen entwürdigt, sondern wird auch ausgenutzt. Letzteres Verhalten des Advokaten seinen Klienten gegenüber steht gegensätzlich zu Kolakowskis Auslegung von Kants Auffassung, daß alle Menschen frei und gleich geboren sind und daher der eine nicht vom anderen ausgenutzt werden darf. Wenn Advokat Huld über die Schönheit der Angeklagten spricht, erkennt er diese zwar an, kann sie jedoch nicht erklären (vgl. P¹/S. 206) und m.E. könnte eine Ursache für die Schönheit darin liegen, daß die Angeklagten sich um Mitmenschlichkeit bemühen. Demgegenüber wird die Unmenschlichkeit der Advokaten emphatisiert. (vgl. P¹/S. 200) Letztgenannte geben sich wichtig, aber treten ohne Mitmenschlichkeit auf, indem sie ihre Klienten nur wählerisch verteidigen.

406 vgl. ebd., S. 193f.

Gegebenen der Welt gegenüberzustehen, das man nicht für wahr, sondern nur für notwendig zu halten hat.⁴⁰⁷

Bei der Besprechung von Rilke wurde bereits bezüglich der Qual auf Kafka hingewiesen. Dieser äußerst leidensfähige Mensch empfand genau wie der späte Rilke die Macht, die in der Qual spürbar wird, als teuflisch. Nach Falk sind die Kafkaschen Helden dem Bann einer sie quälenden, übermenschlichen Macht verfallen, dem sie um jeden Preis entweichen möchten.⁴⁰⁸ Diese Macht ist das Tödliche und Falk geht von der Annahme aus, daß der Mann vom Land in seiner Begegnung mit dem Türhüter des Tödlichen ansichtig geworden ist, infolgedessen er sich ängstigt und verwandelt.⁴⁰⁹ Meyer-Wendt deutet das zwecklose Warten des Mannes vom Lande als exemplarisch für eine sinnentleerte Welt nach dem Tode Gottes, dessen Mörder der Mensch selbst ist.⁴¹⁰ Die Verfasserin schließt sich dieser Meinung an, denn in den hier behandelten Werken wird nicht nur das orientierungslose Suchen verwirrter Charaktere in einer verummenschlichten Welt zur Schau getragen, sondern auch der negative Ausgang dieser Suche.

Wie der Mann vom Lande sich nicht mehr aus dem Bann des Türhüters zu lösen vermag, so ist Josef K. dem Gericht und K. dem Schloß verfallen. Was erstgenannter auf dem Schemel erlebt, (vgl. P¹/S. 239ff.) widerfährt beiden in ihrer Umgebung, ungeachtet der früheren Bezüge ihres Daseins.

Kafka steht Nietzsches Vorstellung einer sinnentleerten Welt nahe und die auf dieser Grundlage konstruierte orientierungslose Welt⁴¹¹ gleicht der

407 vgl. G. Schischkoff (1982), S. 343

408 vgl. W. Falk (1961), S. 112. Kafka sah sich gerade durch die Qual mit dem Positiven verbunden. (vgl. ebd., S. 158)

409 vgl. ebd., S. 111. Nach Rilke liegt der Grund des Todes in der menschlichen Seinsverfassung der Abgeschiedenheit. Das Tödliche war in seinem Wesen für Rilke das Bewußtsein.

410 vgl. H.J. Meyer-Wendt (1987), S. 535

411 Bewußte Desorientierungsdarstellungen vermitteln Kafkas orientierungslose Welt. (vgl. z.B. S/S. 39, 44, 46, 47, 49, 67, 82, 83)

des Josef K..⁴¹² Im Prozeß werden Kafkas Rechtfertigungsbemühungen gestaltet. Indem er sich mit dem Problem der Schuld auseinandersetzt, wird ein imaginärer Prozeß in seiner Gedankenwelt durchgeführt. Sein höchstes Ziel, nämlich die Selbsterkenntnis, bleibt allerdings unerreichbar, weil er in den Scheinwerten des Diesseits festgefangen bleibt. Nach Solbach suchen Kafkas Helden den Zugang zur Wahrheit als der Versöhnung von Sein und Schein sowie wahrhaftiger Kommunikation. Das höchste Ziel, nämlich das Zusammenfallen von erkennendem Subjekt und Erkenntnisobjekt, ist ihnen jedoch versagt, denn Türhüter bewachen den Zugang.⁴¹³

Hier liegt meiner Ansicht nach ein kardinaler Vergleichspunkt mit Kants Überzeugung, daß sich das 'Ding an sich' der menschlichen Erkenntnis entzieht. Es kann auch noch weiter gegriffen und gefolgert werden, daß nicht nur Türhüter den Zugang zur Erkenntnis versperren, sondern daß der Mensch sich selber im Wege steht, (vgl. P¹/S. 124) d.h. sich mit Nebensächlichkeiten und Beiläufigem aufhält.⁴¹⁴ Josef K. folgt seinen eigenen Wünschen und somit kommt laut Bridgwater Schopenhauers Wille als einziger konstanter Faktor im menschlichen Bewußtsein zum Ausdruck.⁴¹⁵ Falk konstatiert, daß Josef K., indem er aus dem Willen zur Macht denkt und handelt, sich fortwährend vom Paradies ausschließt, d.h. also, daß das Hindernis sein eigenes Ich ist.⁴¹⁶

412 "Bei Kafka wird die Ambiguität der Welt, die Vergeblichkeit der Suche nach festen Sinngehalten und die Unzugänglichkeit des Menschen im Text manifest." (A. Solbach, "Herr und Knecht bei Kafka, Walser und Hegel", *Zeitschrift für deutsche Philologie*, Band 106/Heft 2 (1987), S. 236)

413 vgl. ebd., S. 222

414 Nach Bridgwater ist absolute Freiheit unmöglich, weil absolute Selbsterkenntnis unmöglich ist. (vgl. P. Bridgwater (1974), S. 26) Aufgrund der folgerichtigen Selbsttunkenntnis kann der Mensch sein Ziel nicht erreichen.

415 vgl. ebd., S. 61

416 vgl. W. Falk (1961), S. 173. K. überlegt, ob seine Taten nicht bloß Funktionen des schuldigen Weltwillens sind (vgl. ebd., S. 147) bzw. anonyme Mächte, die sich ihm entgegenstellen. (vgl. G. von Wilpert (1963), S. 297)

Zu Anfang des Werkes wird in Hinblick auf die Wächter gefragt: "Was waren denn das für Menschen?" (P¹/S. 8) Josef K. versucht, seiner Verhaftung auf den Grund zu gehen, indem er die Legitimationspapiere der Wächter verlangt. (vgl. P¹/S. 10) Er will ferner wissen, welche Behörde ihn beschuldigt, (vgl. P¹/S. 16) doch sämtliche Recherchen erweisen sich als fruchtlos. Trotz anfänglich vermeintlichen Fortschritts seines Prozesses und Zeichen der Rücksichtnahme und Mitmenschlichkeit, (vgl. P¹/S. 37) läßt unerklärliches Auftreten vonseiten der Beamtenschaft auf Unberechenbarkeit schließen und Josef K. am Erfolg seiner weiteren Bemühungen zweifeln. (vgl. P¹/S. 61 und 126) Er will jedoch die Korruption des Behördenverfahrens an den Tag bringen (vgl. P¹/S. 99f.) und so verstrickt er sich mittlerweile mehr und mehr in die Wirren des Prozesses, (vgl. P¹/S. 126) obgleich sich äußerlich nichts ändert, da er sein Leben wie gewohnt weiterführen darf. (vgl. P¹/S. 19f.) Allmählich geht er zugrunde und seine einzige Schuld liegt darin, daß er seine Schuld nicht eingestehen will. Erlösung ist erst dann möglich, wenn er die Schuld auf sich nimmt, d.h. sich nicht mehr zur Wehr setzt.

Der Mensch bleibt also immer schuldig und Kafka sieht die einzige Lösung im Tod, weil der Mensch dann mit seinem göttlichen Kern, dem Transzendentalen vereinigt werden kann. "Die Grundidee bei Nietzsche und bei Kafka ist die, daß der Tod eine Quelle der Lust ist, daß im Sterben eine 'Zufriedenheit' [...] zum Ausdruck gelangt und eine Versöhnung mit dem Ursprung - die Rückkehr zu ihm - symbolisch-stellvertretend gefeiert wird."⁴¹⁷ Dahinter liegt die Idee von Nietzsche und Schopenhauer, daß das Individuum zu der Einheit zurückkehrt, von der es bei der Geburt losgerissen und ins Leben geworfen wurde. (vgl. das Geworfensein in *Der Verschollene* bzw. *Amerika*) Das Individuum wird mit seiner eigenen Zustimmung ausgelöscht und vereinigt sich wieder mit dem Lebensstrom, mit dem Willen, von dem es ausgegangen ist.⁴¹⁸

⁴¹⁷ W. Sokel, zitiert nach P. Bridgwater (1974), S. 16

⁴¹⁸ Außer dem Geschlechtlichen, das in eine gewisse Fremde führt, als Möglichkeit der Selbstauflösung, sehen die Kafka-Menschen den Gang in den Tod als eventuelle Entselbstung. (vgl. W. Falk (1961), S. 123, 125, 129)

Nach Sokel und Bridgwater bewegt Kafka sich vom Apollinischen (Ironischen) zum Dionysischen (Tragischen).⁴¹⁹ Sein Leben war in die apollinische und dionysische Sphäre geteilt - apollinisch war sein Büro und dionysisch der traumartige Zustand - in dem er während der frühen Morgenstunden schrieb.⁴²⁰

Es ist schwierig, Zugang zu Kafkas Werken zu finden, zumal ein Kausalnexus nicht vorhanden ist und das Labyrinthische als ein wesentliches Strukturprinzip fungiert. Führt die Verzahnung der Ebenen schon zur Erschwerung des Verständnisses, so vermehren sich die Orientierungsprobleme auch noch durch örtliche sowie zeitliche Desorientierung. Nibbrig spricht z.B. von der verschwiegenen Botschaft in Kafkas Rätseltexten.⁴²¹ Eine Ursache der Rezeptionsproblematik bzw. des hermeneutischen Dilemmas liegt darin, daß die behandelten Werke, die zwar die Phantasie als Realität erscheinen lassen, Träumen ähneln, in denen die Geschehnisse, die zum Greifen nahe vorkommen, sich gleichsam der Erkenntnis entziehen. Kafkas Welt mit seinen Inkonssequenzen, ist eine Traumwelt, die jedoch für diesen Autor realer ist als die gegenständliche Welt. Das traumhafte Wesen der Kafkaschen Dichtung wird nach Bridgwater nicht genug akzentuiert.⁴²² Im Traumhaften liegt eine enge Verbindung mit Freud vor.⁴²³ Emrich betont die

419 vgl. P. Bridgwater (1974), S. 17

420 vgl. ebd., S. 51

421 Interessant ist in dieser Hinsicht ein Artikel von C.L.H. Nibbrig, "Die verschwiegene Botschaft oder: Bestimmte Interpretierbarkeit als Wirkungsbedingung von Kafkas Rätseltexten", *DVjs*, Band 51/Heft 3 (1977), S. 459-475. Eschweiler wirft neues Licht auf die Interpretationsmöglichkeiten von Kafkas *Prozeß*. (vgl. C. Eschweiler, "Zur Kapitelfolge in Franz Kafkas Roman-Fragment 'Der Prozeß'", *NW*, Jg. 39/Heft 2 (1989), S. 239-251)

422 vgl. P. Bridgwater (1974), S. 51

423 vgl. W. Sokel, "Franz Kafka: Der Prozeß", *Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Neue Interpretationen*, hg. P.M. Lützeler (Königstein/Ts. 1983), S. 113

Selbstentfremdung, die durch das Traumerlebnis zustande kommt, als zentrales Geschehen in Kafkas Werken.⁴²⁴

Nach Bridgwater ist die radikale Unsicherheit der beiden K. eine Folge der Überzeugung, daß Gott tot ist.⁴²⁵ Es muß also etwas Permanentes oder Abso- lutes diese Leere füllen und hier ist es das Unzerstörbare in den Helden selbst. In einer Welt voller Unsicherheiten kann Selbstzweifel fatal sein und ist der Glaube an das Selbst notwendig.⁴²⁶ Doch letzten Endes genügt auch dies nicht mehr, sondern braucht der Mensch den Mitmenschen. Josef K. trennt sich jedoch bewußt von mitmenschlichen Beziehungen (vgl. P¹/S. 39 und 55) und weist die dargebotene Hilfe ab. (vgl. P¹/S. 79) Er vermag weder die Richtlinien, z.B. die Legende als solche, zu erkennen, noch ist er imstande einzusehen, daß es sogar humanistische Gefühle unter den Ange- stellten gibt, die z.B. durch die Worte eines Mädchens in den Kanzleien konkretisiert werden: "[...] als Gerichtsbeamte bekommen wir leicht den Anschein, als ob wir hartherzig wären und niemandem helfen wollten. Ich leide geradezu darunter." (P¹/S. 80f.) Auch das gutgemeinte Handeln des Onkels verschmäht er. Der Onkel bringt ihm deutlich zum Bewußtsein, daß er nicht nur an sich selbst, sondern auch an die Verwandten zu denken habe. Er redet Josef K. ins Gewissen mit den Worten: "Du warst bisher unsere Ehre, du darfst nicht unsere Schande werden." (P¹/S. 105) Dadurch regt sich K.s Gewissen⁴²⁷ zwar, doch ohne durchschlaggebenden Gewinn. Ungeduldig reagiert er auch auf Hulds schwerfälliges Benehmen und das fortschrittlose In-die-Länge-Ziehen mit der Folgerung: "Es war unbedingt nötig, daß [er] selbst eingriff", (P¹/S. 138) doch diese Einsicht und das eventuelle Vorhaben bleiben ohne weitreichende Erfolge.

424 vgl. W. Emrich (1964), S. 125

425 vgl. P. Bridgwater (1974), S. 35

426 vgl. ebd., S. 36. Wenn der Mensch auch in der Welt herumirrt, d.h. verunsichert ist, so hat er viel gewonnen, wenn er am Glauben an Gott festhalten kann. Kafkas Helden scheinen jedoch in der Verwirrung zu verharren, ja mehr noch, sie verlieren ihre anfängliche Richtung und resignieren.

427 Hier liegt eine Verbindung zu Kant, nach dem das Gewissen dem Menschen den richtigen Weg weist, vor.

Es wird ihm mittlerweile klar, daß seine Stellung durch den Prozeß, der ihn mehr und mehr beansprucht, beeinträchtigt wird, denn "er hatte kaum mehr die Wahl, den Prozeß anzunehmen oder abzulehnen, er stand mitten darin und mußte sich wehren." (P¹/S. 140)⁴²⁸ Sich weiterhin auf den Advokaten zu verlassen, erscheint ihm sinnlos, daher richtet er diesem aus, daß ihm sein Prozeß größere Schwierigkeiten bereitet hat, seitdem er sich auf rechtliche Hilfe verlassen hat (vgl. P¹/S. 209) und bleibt unbeirrt in seinem Entschluß, dem Advokaten zu kündigen, so daß sämtliche Anstrengungen vonseiten des letztgenannten, Josef K.s Entschluß rückgängig zu machen, fehlschlagen. Hier nähert die Romanfigur sich Kants Auffassung, daß der Mensch sich seines eigenen Verstandes bedienen solle, wobei aber die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft hervorgeht. Es bleibt bei einer bloßen Annäherung, denn ein Erfolg resultiert nicht bei diesen Figuren.

Als im Gerichtswesen Unerfahrener⁴²⁹ stellt er sich dem Gericht, denn "das Gericht sollte einmal auf einen Angeklagten stoßen, der sein Recht zu wahren verstand." (P¹/S. 141) Zum Durchsetzen auf eigene Faust fehlen ihm jedoch offensichtlich Mut und Kraft.⁴³⁰ Letzten Endes sieht er seine Schuld ein: "Ich wollte immer mit zwanzig Händen in die Welt hineinfahren und überdies zu einem nicht zu billigenden Zweck. Das war unrichtig." (P¹/S. 252) Dieser Charakter erkennt, daß ihm der einjährige Prozeß und in weiterem Sinn, das Leben nichts genützt hat. Zu dieser Erkenntnis kommt er sozusagen im letzten Moment (vgl. P¹/S. 253)⁴³¹ - er besinnt sich

428 "Im Endkapitel ist Josef K.s Berufswelt völlig bedeutungslos geworden und wird nicht einmal mehr erwähnt." (C. Eschweiler (1989), S. 240)

429 Die Unerfahrenheit K.s kommt u.a. im Gespräch mit Titorelli zum Ausdruck.

430 Wiederholt fehlt ihm die Kraft sich durchzusetzen oder einen Entschluß auszuführen. "Die Prüglerszene ist paradigmatisch für den Prozeß. In drastischerer Weise als alle anderen Szenen des Romans zeigt sie, wie K. die Gelegenheit gegeben wird, sich zu entscheiden zwischen verschiedenen Deutungs- und Handlungsmöglichkeiten und sich damit zu erkennen zu geben als das, was er ist." (W. Sokel (1983), S. 118)

431 Der Mensch lernt sich selbst erst durch den Kontakt mit anderen Menschen kennen. Er projiziert gewissermaßen sein Inneres in die Außenwelt, so daß die Figuren, mit denen er sich konfrontiert findet, einen

allerdings nicht in dem Maße eines Besseren, daß er ein neues Leben beginnen könnte, wie z.B. Franz Biberkopf, sondern resigniert. (vgl. P¹/S. 256) Hier liegt m.E. eine Verbindung mit Schopenhauers Auffassung vor, daß es auf den Pessimismus sowie das Leiden keine andere Antwort gibt als die Verneinung des Willens zum Leben und den Tod.

Solbach geht in seinem Diskurs über das Herr-Knecht-Verhältnis bei Kafka von dem Standpunkt aus, daß weder das Gesetz, noch das Recht oder die Vorschriften deutlich dargestellt werden, mögen sie auf die Kodifizierung der Beamtenregeln oder auf die Wahrheit, das Absolute Bezug haben. Nach Josef K.'s Meinung sind die Gesetze das Geheimnis der kleinen Adelsgruppe, welche uns beherrscht.⁴³² Seine Bemühungen um das Aufdecken eben dieses Geheimnisses zermürben ihn.

Die Wahrheit der Gesetze, der sogenannte archimedische Punkt der Welt- und Selbsterkenntnis, triumphiert hier nicht. Aus der Trennung von diesseitiger Gültigkeit und jenseitiger Begründung erwächst der dialektische Herrschaftscharakter der Gesetze.⁴³³ Sich damit zufrieden zu geben, liegt nicht in Josef K.s Charakter. Er ist verwirrt, denn er strebt die Klarheit an, doch vermag sich mittels der Deutungen des Geistlichen keine klare Bahn zu schaffen. Diesbezüglich aufschlußreich sind m.E. Nibbrig's zusammenfassende Worte: "Die Deutungen täuschen ihn [Josef K.], aber sie vergrößern zugleich die Last des unverstandenen Rätsels, das er als sein eigenes auf sich bezogen fühlt und abschütteln möchte."⁴³⁴

Teil seines Selbst vergegenwärtigen. Sie stellen die Frage, die er auch sich selbst stellt: "Why on earth [...] can't you accept your position". (A. Thorlby (1972), S. 62; vgl. auch S. 74f.) Buchstäblich erst auf den letzten Schritten seines Lebensweges läßt er seine Ratio walten, wenn er sagt: "[...] das einzige, was ich jetzt tun kann, ist, bis zum Ende den ruhig einteilenden Verstand behalten." (P¹/S. 252)

432 vgl. A. Solbach (1987), S. 221

423 vgl. ebd., S. 221

434 C.L.H. Nibbrig (1977), S. 469

Im *Prozeß*-Roman sind Josef K.'s Versuche, den Ausgang seines Prozesses zu beeinflussen und zu beschleunigen, wichtig, da Kafka dem Leser auf dieser Basis Schlüssel zum Verständnis des Gesetzes darbietet. Bei dem Gerichts- und Landschaftsmaler Titorelli⁴³⁵ scheinen für Josef K. die größten Chancen zu liegen, seinen Prozeß ins Positive zu verkehren. Nach Solbach steht Titorelli dem Gesetz in einer aristokratischen, d.h. unerschütterlichen Position gegenüber (vgl. P¹/S. 170) und demgemäß auch Josef K. als Herr.⁴³⁶ Josef K. setzt sich nicht durch, sondern gibt sich im Entscheidungsmoment geschlagen. Gegen seine Hoffnungen lassen die Gespräche mit Titorelli durchblicken, daß Josef K.s Bemühungen ziemlich aussichtslos sind (vgl. P¹/S. 171 und 181) und seine Befürchtungen werden durch die Aussagen des Kaufmanns Block bekräftigt. (vgl. P¹/S. 192ff. und 200)

Nicht nur beim Advokaten Huld und in der Prüglerszene verdirbt Josef K. sich seine Chancen, sondern auch in der Begegnung mit dem Geistlichen, dem gegenüber er seine Unschuld beweisen will und daher verteidigend und rechtfertigend auftritt, wenn er sagt: "Wie kann denn ein Mensch überhaupt schuldig sein. Wir sind hier doch alle Menschen, einer wie der andere." (P¹/S. 237)⁴³⁷ Getragen von dieser Einstellung, ist Josef K. nicht empfänglich für die Aufklärungsversuche des Geistlichen. Ungeduldig und mißmutig über Josef K.s Begriffsstutzigkeit sagt letzterer: "Siehst du denn nicht zwei Schritte weit?" (P¹/S. 238) Josef K. sieht nicht und kann folglich nicht aufgeklärt werden; symbolisch erlischt das Licht. (vgl. P¹/S. 248) In der Domszene wird Josef K. auf die notwendige Umkehr gewiesen, doch er verliert den Überblick, so daß er nicht mehr zu sich selber, zum

435 Bridgwater weist darauf hin, daß der Name Titorelli von Titurel abgeleitet ist und u.a. eine Verbindung zur Gralslegende herstellt, (vgl. P. Bridgwater, S. 86) auf die bereits bei Thomas Mann hingewiesen wurde. (vgl. Beleg 276 der vorliegenden Arbeit)

436 vgl. A. Solbach (1987), S. 222f.

437 "K., der einerseits von dem gottähnlichen 'hohen Gericht' den 'wirklichen Freispruch' von aller Schuld zu erzwingen sucht, leugnet andererseits mit der durchaus logischen Konsequenz eines transzendenzlosen Humanismus die Berechtigung der Schuldidee überhaupt ab." (W. Sokel (1983), S. 118)

eigenen Ich finden kann. In dieser Identitätskrise fügt er sich seinem Urteil und stirbt unnötigerweise wie ein Hund.⁴³⁸

Im *Schloß*-Roman wird die Herr-Knecht-Situation am konsequentesten durchgeführt, wenn K. sich als Landvermesser im Dienst der Schloßverwaltung anmeldet. Da er mehr als ein schlichter Bürger sein möchte, impliziert das ein Eindringen und einen Eingriff in die reglementierte, wohlgefügte Schloßordnung, mit einer unabschätzbaren Gefahr für die Schloßmächte.⁴³⁹ Swander interpretiert das Dorf als Symbol des Geistesbereichs, der auf Vorstellung basiert und dessen Erforschung K. sich widmet.⁴⁴⁰ Wie Hans Castorp im Schneekapitel und Franz Biberkopf in der Todesszene, will auch

438 Das Tierische spielt in verschiedener Weise eine Rolle in Kafkas Werken und deutet hier auf etwas Negatives, denn zum Schluß läßt K. sich mit einem Fleischermesser töten. (vgl. P¹/S. 255; vgl. auch U. Klingmann, "Die Faßbarkeit des Unfaßbaren. Zur Frage der religiösen Dimension in Kafkas 'Der Prozeß'", *Acta Germanica*, Band 19 (1988), S. 92) Im Gegensatz dazu symbolisiert das Tierische bei Rilke Erfreuliches. - Josef K. hat eingesehen, daß er auf seine gewohnte Art und Weise nicht weiterleben und es keinen anderen Ausweg als den Tod geben könnte. Er sieht auch ein, daß er sich selber töten müßte, denkt aber auch zugleich an Einwände. Interessant ist diesbezüglich folgende Interpretation: "Es ist also klar, wie Ingeborg Henel gezeigt hat, daß K. das Gericht als seine 'Motivation' benutzt. Das heißt, er überläßt dem Gericht die 'Arbeit', seine eigene Erkenntnis, die 'Pflicht' der Selbstzerstörung als Tat zu verwirklichen." (W. Sokel (1983), S. 120)

439 vgl. H. Swander, "Zu Kafkas *Schloß*", *Deutsche Romane von Grimmelshausen bis Musil. Interpretationen 3*, hg. J. Schillemeit (Frankfurt a.M. 1976), S. 281

440 vgl. ebd., S. 286. M.E. wird Schopenhauers Philosophie, daß die Welt für den Menschen Vorstellung ist, hier sehr eindrucksvoll dargestellt. Es entsteht Verwirrung der Erkenntnis, weil jeder eine eigene Vorstellung von Menschen bzw. Erscheinungen hat. (vgl. P¹/S. 265) Interessant ist die Feststellung, daß Erkenntnis vom jeweiligen Befinden des Menschen (der Hoffnung oder Verzweiflung) abhängt, (vgl. P¹/S. 258) und daß Furcht Erkenntnis verschleiert. (vgl. P¹/S. 266)

K. die tieferen Mächte des Weltwillens im Sinne Schopenhauers ergründen. Seine selbstauferlegte Aufgabe beherrscht ihn voll und ganz und ihretwegen schützt er sich auch vor den Annäherungen der Mitmenschen: "Ich habe eine schwere Aufgabe vor mir und habe ihr mein ganzes Leben gewidmet. Ich tue es fröhlich und verlange niemandes Mitleid. Aber weil es alles ist, was ich habe, die Aufgabe nämlich, unterdrücke ich alles, was mich bei ihrer Ausführung stören könnte, rücksichtslos. Du, ich kann in der Rücksichtslosigkeit wahnsinnig werden." (S/S. 462) Unbarmherzig gegen sich selbst steht K. in seiner Suche nach der Wahrheit vor einer Wand: "[...] noch besser aber verstehe ich, daß hier ein entsetzlicher Mißbrauch mit mir, vielleicht sogar mit den Gesetzen getrieben wird. Ich werde mich für meine Person dagegen zu wehren wissen." (S/S. 103) Auf diese Weise wird m.E. Kafkas quälender Suche sowie seinem futilen Kampf Ausdruck verliehen. Der Autor sowie seine idealistischen Gestalten sind erfolglos in ihren Bemühungen, die über ihre Kräfte gehen, denn das 'Ding an sich' bleibt im Anschluß an Kants Argumentationsführung unerkennbar. Wie Rilke entsagt Kafka bewußt dem Leben als solchem und meint damit der Wahrheit auf den Grund gehen zu können. Seine sich in Grenzsituationen befindlichen Figuren trachten in ihrem Streben nach absoluter Freiheit danach, bestehende Systeme zu überwinden.

Als Glied der Dienerhierarchie erhofft K., die Wahrheit der Obrigkeit ergründen zu können, doch je näher er der Schloßautorität zu kommen scheint, desto weiter entfernt er sich eigentlich. Das Schloß ist nur aus der Ferne absolut und wahrnehmbar; es gibt ein Ziel, aber keinen Weg! Alle Bemühungen mit der Behörde sind nur scheinbar. (vgl. S/S. 62) "In immer steigendem Maße werden seine Annäherungen vereitelt",⁴⁴¹ doch die durchschlagende Niederlage resultiert aus der Begegnung mit Bürgel. K.s Erfolg steht oder fällt mit dieser Auseinandersetzung zwischen Herr und Knecht und wie es von dem typischen Kafka-Helden zu erwarten ist, tritt er als der Schwächere hervor.

Emrich betrachtet diese Szene als Peripetie der Romanhandlung, "in der der Konflikt des Romans seine äußerste Zuspitzung und zugleich seine präziseste Ausformulierung erhält",⁴⁴² denn der Ausgang dieses Kampfes ist nicht nur die endgültige Entscheidung über K.'s Zugang zur Wahrheit des

441 A. Solbach (1987), S. 225

442 W. Emrich, zitiert nach ebd., S. 225

Schlusses, sondern auch zur Gewißheit über sich selbst.⁴⁴³ Obgleich Bürgel K. den Zutritt zu den Autoritäten ermöglicht, schläft letztgenannter ein und empfindet in dieser Bewußtlosigkeit seine Niederlage sogar als Sieg. Hier wird deutlich, welchen Einfluß das Unterbewußtsein auf die Weltanschauungen des einzelnen verübt.

Offenbar unterschätzt K. Bürgels Würde, denn ebenso wie im *Prozeß* wird auch im *Schloß* die dargebotene Hilfe, die ein wirkungsvoller kompositorischer Faktor des Kampfes ist, abgelehnt. Kafkas Helden verstehen es nicht, sich ihrer Chancen zu bedienen und erwecken somit einen naiven, infantilen Eindruck. Wenn auch Solbach darauf weist, daß der direkte Einfluß Hegels auf Kafka nicht bewiesen werden kann, so handelt es sich seiner Meinung nach bei der Bürgel-Episode doch um eine "bemerkenswerte Strukturähnlichkeit mit Hegels Herr-Knecht Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes*."⁴⁴⁴ Bürgel, der Herr, wird "als Moment des zu sich gekommenen reinen Selbstbewußtseins und K. als Moment des seienden, der Gestalt der Dingheit verhafteten Bewußtseins",⁴⁴⁵ als Knecht betrachtet. Es ist aufgrund von Kafkas Psyche und seinem Verhältnis zum Vater

443 Nirgendwo anders in der Herr-Knecht-Dichotomie kommen sich die Vertreter der realen und imaginären Welt so nahe wie in der heiklen Begegnung zwischen Bürgel und K.. Solbachs Auffassung, daß bei Kafka eine Dialektik entsteht, "die dem Herrn den Wunsch zum Untergang unterlegt", (ebd., S. 229) kommt in diesem Geschehnis luzid zum Ausdruck. Zu der Auffassung des Herr-Knecht-Verhältnisses äussern sich auch Horkheimer und Adorno. (vgl. M. Horkheimer und T. Adorno (1972), S. 41f. und 43f.)

444 A. Solbach (1987), S. 226

445 ebd., S. 227f.. "In Bürgel findet sich das Bewußtsein der Vergeblichkeit der Wahrheit des Herrn wieder, wie es sich formal in der Kulturlandschaft der Jahrhundertwende äußert. Der Sehnsucht nach Änderung des Herr-Knecht Schemas entspricht die Einsicht in die Unmöglichkeit dieses Vorhabens." (ebd., S. 229)

konsequent zu folgern, daß Kafka zwar im Sinne Hegels den Staat als höchste Instanz anerkennt, mit der er seine Wesensidentität erkennen möchte, doch vor der er im entscheidenden Moment zurückschreckt.⁴⁴⁶ Dieses Zurückschrecken kann allerdings auch als exemplarisch gesehen werden für die Tatsache, daß das Absolute, die Wahrheit nicht zu fassen ist und darin liegt m.E. zum größten Teil Kafkas Qual.

Kafkas gesamte Dichtung ist so angelegt, daß die Hauptgestalten in beängstigende, typisch kafkaeske Situationen geraten, in denen sich ihnen die Nähe des Tödlichen offenbart. Konsequenter folgt auf die Handlungen im *Prozeß* und im *Schloß* der Tod, denn Josef K. wird am Ende hingerichtet und K. stirbt "vor Entkräftung."⁴⁴⁷ In dem Moment, wo der Held sich hätte beweisen können und sollen, schwinden ihm die Kräfte. Kafka mangelt es m.E. an Mut und seine Helden erweisen sich als ebenso gegensätzlich zu Kants Idee, sich ihrer Vernunft zu bedienen, als zu Nietzsches Liebe zum Schicksal. Sie lassen sich zu leicht einschüchtern und resignieren, sie sind zu müde (vgl. S/S. 126) und fühlen sich im gegebenen Moment zu schwach, die Probleme aufzugreifen.⁴⁴⁸ Ihr Humanismus kann umrissen werden als eine resignierende Haltung der Realität gegenüber. Ein Grund für die Resignation kann auch sein, daß dem Menschen, obgleich er nach Erkenntnis strebt, gleichsam vor der Selbsterkenntnis graut, wie es z.B. durch die beiden K.s veranschaulicht wird. Erkenntnissuche und Erkenntnisentziehung können also mit Magneten verglichen werden, die sich zugleich anziehen und abstoßen.

K. hat sich gegen die Behörden aufgelehnt, doch keine Klarheit über deren Apparaturen und Strukturen gewonnen. Er ist nie dahintergekommen, wie die Beamtschaften funktionieren und demzufolge bleibt er auf der Suche nach der Wahrheit. Ihm hat das Leben nichts genützt, denn nach wie vor fragt er: "Wo war der Richter, den er nie gesehen hatte? Wo war das hohe Ge-

446 Auf seinem Weg in Richtung des Schlosses klang die Glocke so, "als drohe ihm [...] die Erfüllung dessen, wonach er sich unsicher sehnte." (S/S. 26)

447 W. Falk (1961), S. 111

448 vgl. M. Kluge und R. Radler (1974), S. 523

richt, bis zu dem er nie gekommen war?" (P¹/S. 256) Die Frage, welcher Mensch über einen anderen Menschen richten darf, bleibt also offen.

Nach Falk vergegenwärtigt das innerste Zimmer des Schlosses das Unzerstörbare, das Paradies, an das Kafka glaubte und das er zu erobern hoffte, indem er dem Idealbild, das (wie bereits oben genannt) jeder Mensch in sich trägt, nachstrebte.⁴⁴⁹ Dieser Aspekt tritt bei K. in verschärftem Maße hervor, da er als totaler Außenseiter bemüht ist, seine Identität zu klären, wie es in folgender Frage konkretisiert wird: "Wer bin ich also?" (S/S. 33) Im Schloß hofft er, Freiheit und Klärung seiner Zweifel zu erlangen.

Kafka will gewissermaßen eine unserem Bewußtsein unvorstellbare Wirklichkeit schaffen, die m.E. Kants Philosophie einer Höchstentwicklung des Menschen entspricht. Er legt diesen Versuch mittels des Schlosses an, das eine gewaltige Anziehungskraft auf den Hauptcharakter verübt. In gewissem Maße kann diese Kraft mit der Verzauberung verglichen werden, die vom Zauberberg auf Hans Castorp ausgeht, obgleich K. nie des Bereichs seiner Sehnsuchtswelt teilhaftig wird.

Wie in *Berlin Alexanderplatz*, wird in diesem Werk ebenfalls der Eindruck bewirkt, daß der Held durch irrationale Mächte gelenkt wird und liegt hier m.E. ein Anschluß an Schopenhauers Philosophie des Weltwillens vor. Im Text geht diese Argumentation unzweideutig aus der Einstellung hervor, daß derjenige, der sucht, nicht findet, doch derjenige, der nicht sucht, gefunden wird.

Wie der Held im *Prozeß*-Roman ist auch der Held im *Schloß*-Roman unfähig, sich zu emanzipieren, so daß sie in ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit haften bleiben. K. resigniert mit einer Rat- und Mutlosigkeit, die aus folgenden Worten hervorgeht: "Über ihn hinweg gingen die Befehle, die ungünstigen und die günstigen, und auch die günstigen hatten wohl einen letzten ungünstigen Kern, jedenfalls aber gingen alle über ihn hinweg, und er war viel zu tief gestellt, um in sie einzugreifen oder gar sie verstummen zu machen und für seine Stimme Gehör zu bekommen." (S/S. 396)

449 vgl. W. Falk (1961), S. 171f.

Die anfängliche Tapferkeit, mit der er sich an das Schloß heranwagen wollte, ist verschwunden, so daß K. sozusagen hinter den Anfang zurückgeworfen ist.⁴⁵⁰ Er hat den Sinn des Lebens gesucht, anstatt ein sinnvolles Leben zu leben.⁴⁵¹ Das Duell ist beendet, Bürgel geht als Sieger hervor, als Herr über den Knecht. "So korrigiert sich selbst die Welt in ihrem Lauf und behält das Gleichgewicht." (S/S. 392)⁴⁵²

K. will irgendwo beheimatet sein, doch es gelingt ihm offensichtlich nicht, sich zu integrieren bzw. sich der Wirklichkeit anzupassen und die Verfasserin möchte ein Zitat von Swander anführen, das auch ihrer Schlußfolgerung entspricht: "[...] sicherlich liegt der Sinn des Romans teilweise darin, daß er auf einige der überwältigendsten Fragen keine befriedigenden Antworten gibt."⁴⁵³

In dem Werk *Amerika* offenbart das Hotel Occidental ebenfalls eine für Karl undurchsichtige Verwaltungsstruktur und somit ist dieses Werk eine Fortsetzung des Undurchdringlichen, wie es Josef K. in Form der Gerichtsbehörden im *Prozeß* und K. in Form der Schloßbürokratie begegnet. Im Gegensatz zu den anderen beiden Werken, endet *Amerika* mit einem trostvolleren, wenngleich auch offenen Schluß. Diese Tatsache deutet zum einen darauf, daß Kafka seine Sehnsucht in die Ferne durch Reisebeschreibungen zu stillen versuchte und zum anderen darauf, daß die Ferne sich für ihn mit einem gewissen Freiheitsempfinden verband.⁴⁵⁴

Der Menschenrechtsaspekt wird in diesem Werk thematisiert. Indem Menschenrechte im allgemeinen unterdrückt werden, wird auch Karls Selbständigkeit

450 vgl. M. Kluge und R. Radler (1974), S. 523

451 vgl. P. Bridgwater (1974), S. 39. K. fürchtet, "daß alles verloren ist und sein Leben vergeblich war." (S. 324; vgl. auch S. 421)

452 vgl. W. Emrich (1964), S. 41

453 H. Swander (1976), S. 273; vgl. auch S. 277

454 vgl. M. Kluge und R. Radler (1974), S. 515. In bezug auf humanistisches Auftreten ist zu beachten, daß man in Amerika nicht mit Mitleid rechnen darf. (vgl. Fischer Ausgabe, F. Kafka, *Amerika* (Hamburg 1956), S. 30. Zitate und Verweise nach dieser Ausgabe im Text unter der Sigle A¹)

unterdrückt. Nachdem er von seinen Eltern verstoßen worden ist, fühlt er sich als 16-jähriger klein und unerfahren dem Großen gegenüber. (vgl. A¹/S. 2 und 8) Bereits in der Heizer-Szene wird deutlich, daß Menschen ausgenützt werden und dieses Verhalten steht im Gegensatz zu Kants Grundsatz, daß ein Mensch nicht von einem anderen ausgenützt werden darf. Karl agiert gewissermaßen als Katalisator in dem Gespräch über den Heizer,⁴⁵⁵ in der Vermutung, daß sich unter allen ein Gerechter befindet. (vgl. A¹/S. 13) Das Thema der Gerechtigkeit kommt wieder zur Sprache (vgl. A¹/S. 27) und hier liegt m.E. ein Anknüpfungspunkt an Broch vor, der ebenfalls die Welt, deren Defekt er einem Buchungsfehler zuschreibt, verbessern will.

Karl wird zwar freundlich von seinem Onkel aufgenommen, (vgl. A¹/S. 30) doch dessen Inhumanität zeigt sich in einer Haltung, die Karl nicht nahe an ihn herankommen läßt,⁴⁵⁶ so daß Karl in seinem Bedürfnis nach zwischenmenschlichen Beziehungen verkümmert. Es kommt wiederholt vor, daß Kafkas Romanfiguren eher Kontakt zu Menschen finden, die sozusagen unter ihrem Stand stehen, z. B. zu dem Heizer, da sie ihnen gegenüber humanistisch auftreten. K. wird zwar ermutigt, sich gegen die ihm widerfahrende Ungerechtigkeit zur Wehr zu setzen (vgl. A¹/S. 28) und sich im Sinne Kants und Nietzsches seines eigenen Verstandes zu bedienen, doch seine sämtlichen Durchsetzungsmanöver sind vergeblich.

Wie Nietzsche, nimmt auch Kafka eine Umwertung aller bisher gültigen Werte vor. Oklahoma kann als ein Versuch verstanden werden, ein neues System zu

455 Es gehört zu Kafkas paradoxem Strukturentwurf, daß Karl hier einerseits soz. mit dem Urteilsvermögen eines Erwachsenen auftritt und andererseits von der Größe Amerikas überwältigt wird.

456 Diese Haltung kulminiert in des Onkels Aussage, die auch den Bruch zwischen ihm und seinem Neffen herbeiführt: "Von Deiner Familie, Karl, kommt nichts Gutes." (A¹/S. 70) Hatte des Onkels anfängliche Zuneigung dazu beigetragen, Karls Selbstvertrauen zu steigern, so wirken diese Worte gegensätzlich.

entwerfen, in dem alle Menschen willkommen sind. (vgl. A¹/S. 200)⁴⁵⁷ Es wird also eine humanistische Alternative zur gegenständlichen Welt dargestellt; der Humanismus offenbart sich hier durch Hilfsbereitschaft und es könnte sein, daß dieser Entwurf Kafkas dem höchsten Ziel der menschlichen Bestimmung im Sinne Kants entspricht. Allerdings kann Kafka sich auch mit dieser Lösung nicht völlig zufriedengeben. Karl bleibt eine Existenzmöglichkeit in der neuen Welt versagt, so daß dem Leser wiederum das Herr-Knecht-Konzept gravierend vor Augen gerückt wird.

Wie im *Prozeß*-Roman wird auch in diesem Roman die Frage gestellt: "Wann wirst du denn endlich sehen?" (A¹/S. 186) Vielbedeutend ist der Anlaß zu dieser Frage eine Richterwahl. Kafkas Helden kommen jedoch nicht zur Erkenntnis und somit nützt das Leben ihnen nichts.

In keinem der drei Romane vermag der Held sich bis ganz oben durchzuringen und behält daher seine Perspektivlosigkeit aufgrund der Unüberschaubarkeit des ganzen Apparates. Wie im *Prozeß*, erweist sich der Verhör im Hotel ebenfalls als sinnlos. Karl will sich gerne als anständiger Mensch bewähren, aber es "ist unmöglich, sich zu verteidigen, wenn nicht guter Wille da ist", (A¹/S. 139) heißt es z.B. in dem Verhör mit dem Oberkellner. Bei einer derartigen Disziplin hört alle Menschlichkeit auf. Obgleich Karl die Ungerechtigkeit durchschaut, ist er ihr machtlos ausgeliefert. Das Verhalten anderer Menschen ihm gegenüber gewährleistet Nährboden für sein negatives Empfinden, nämlich "wenn man immerfort als Hund behandelt wird, denkt man schließlich, man ist's wirklich." (A¹/S. 169)⁴⁵⁸ In diesem Werk erprobt Karl etliche Lebenssituationen, d.h. er spielt mehrere Rollen, doch keine erweist sich als zufriedenstellend.

457 In dem Naturtheater von Oklahoma ist der Humanismus im Sinne Kants wirksam, denn alle werden einfach aufgrund ihres Menschseins akzeptiert. (vgl. A¹/S. 200f.) Personal für dieses Theater wird aufgenommen und Karl sieht das Plakat: "Jeder ist willkommen." (A¹/S. 201) Das Theater kann jeden gebrauchen und setzt jeden an die richtige Stelle. Die Worte verlocken Karl, also auch er ist willkommen; niemand würde ihm einen Vorwurf über seine Vergangenheit machen. "[...] er wollte endlich den Anfang einer anständigen Laufbahn finden". (A¹/S. 201)

458 vgl. A. Thorlby (1972), S. 70

In allen drei Romanen versuchen die Helden vergeblich, sich vor den anderen, die auch humanistisch auftreten sollten, zu rechtfertigen, doch ohne Erfolg. Erst am Ende des *Amerika*-Romans wird Karl Roßmann Mitmenschlichkeit zuteil. Bridgwater weist allerdings darauf hin, daß sowohl beide K.s als auch Karl Roßmann wiederholt die gleichen Fehler begehen, wodurch ihr Scheitern bedingt wird und sie gewissermaßen immer wieder auf sich zurückgeworfen werden. Nietzsches Doktrin der ewigen Wiederkehr wird solchergestalt deutlich hervorgehoben.⁴⁵⁹

Charaktere können nicht *ipso facto* als human oder inhuman klassifiziert werden, sondern ihr Benehmen entspricht den jeweiligen Umständen und ist also relativ zu beurteilen. Bei Kafka gibt es keine prädestinierte harmonische Gesellschaft; seine Helden sind bemüht, sich in einem strukturfesten, unüberschaubaren Gesellschaftssystem zu identifizieren. Das Unheimatetsein der Menschen wird in den hier behandelten Werken thematisiert und hier liegt m.E. eine Verbindung zu Heideggers Philosophie der Heimatlosigkeit vor. Mittels einer grotesken Darstellung der Welt will dieser Autor eine Dekonstruktion des Lebens bewirken, wodurch der Leser einmal zum Nachdenken angeregt werden soll und zum anderen ein neues Bewußtsein, einen neuen Humanismus entwickeln soll. Somit entpuppt sich in Kafkas Welt die herkömmliche Ratio als unfunktionell.

Durch Kafkas Romanfiguren wird die selbstverschuldete Unmündigkeit, wie Kant sie formuliert, deutlich zur Schau getragen, denn ihnen mangelt es an Mut, sich dem Leben zu stellen, m.a.W. sich ihrer Vernunft zu bedienen oder sich kraft ihrer Menschenrechte zu behaupten. Dadurch erzeugen sie einen Eindruck der Naivität. Kafka sieht also Unzulänglichkeiten in den die Menschen beherrschenden Systemen, deren vermeintliche Unbotmäßigkeiten mit möglichen positiven Änderungen jedoch nicht konkretisiert werden, sowie in den Menschen selber, für die allerdings auch keine befriedigende Verbesserung dargeboten werden kann.

Kafka sieht den Menschen als ein noch nicht vollwertig entwickeltes

⁴⁵⁹ vgl. P. Bridgwater (1974), S. 62

Wesen⁴⁶⁰ in einer Welt der Lüge lebend.⁴⁶¹ Broch ist der Ansicht, daß es sich im Weltganzen um einen Buchungsfehler handelt, den es rechtzustellen gilt. Auch Kafka will die Welt verändern, um zur vermeinten Freiheit zu gelangen. Er versucht sich einen Humanismuszustand auszumalen, der aber in Einklang mit der Kantbefindung, daß das 'Ding an sich' unerkennbar bleibt, sich seiner Vorstellung entzieht.

Kafkas Gestalten fühlen sich irgendwie von den Behörden hintergangen und demzufolge unfrei.⁴⁶² In ihrem Sosein stehen sie Jaspers' Philosophie gegenüber, der sich die Verfasserin anschließt, aufgrund derer die Freiheit des Menschen gerade durch staatliche Instanzen gesichert wird. Obgleich die Instanzen also Sicherheit gewähren sollten, ist bei Kafka eine gewisse Angst ständig gegenwärtig und hier handelt es sich womöglich um die Existenzangst wie Kierkegaard und Heidegger sie postulieren. Intensiviert wird die Angst m. E. bei Kafka durch ein Gewissen, das weiß, daß ihm Strafe droht.⁴⁶³ Im *Amerika*-Roman wird es direkt ausgedrückt in den Worten: "War es nicht das Schuldbewußtsein, das ihm den Verstand schärfte?" (A¹/S. 20) Hier kann zwar von einer Schuld die Rede sein, obgleich Karl gewissermaßen unschuldig schuldig geworden ist. Das unschuldige Gewissen hat nichts zu fürchten, sondern weiß sich vielmehr

460 Die Verfasserin sieht hier einen Bezugspunkt zu Kant, der den Menschen als einer Höherentwicklung entgegenstrebend betrachtet. Hier liegt vermutlich auch ein Grund dafür, daß Kafka häufig Vergleiche mit Tieren anführt. Die Betonung des Tierischen kann allerdings ebenso auf eine Verbundenheit mit der Natur deuten.

461 vgl. W. Emrich (1967), S. 200

462 Josef K. fühlt sich in seiner Freiheit gehemmt und der Kaufmann Block ist in seiner Abhängigkeit von Advokat Huld ebenfalls unfrei. Die Lösung liegt vielleicht in einem Mittelweg, der hier allerdings nicht exemplifiziert wird. Block fühlt sich zwar in Hulds Obhut gewissermaßen sicher, doch verspürt ständig die Angst eines plötzlichen Urteils. (vgl. P¹/S. 220)

463 vgl. W. Sokel (1983), S. 113f.; vgl. auch A. Thorlby (1972), S. 9. "Kafka evidently thinks like Kierkegaard that all men are in despair and anguish at their human condition no matter whether or not they realize it." (ebd., S. 61; vgl. auch C. Eschweiler (1989), S. 242)

von den Obrigkeiten beschirmt.⁴⁶⁴

Für Jaspers, wie auch für Kant, liegt der Sinn der Gesellschaft im Humanismus. Da Karl sich jedoch weder in eine Gemeinschaft einzugliedern vermag, noch die Autorität der staatlichen Obrigkeiten anzuerkennen bereit ist, ist er auch nicht imstande, sich zum Humanismus durchzuringen. Andererseits wissen Kafkas Helden aufgrund wiederholter Enttäuschungen auch nicht mehr, wem sie vertrauen können und das beeinträchtigt ihre Suche nach Humanismus. Die zerbröckelnden Menschenverhältnisse sind exemplarisch für eine enthumanisierte Welt, in die Kafkas Helden geworfen sind. In zwei der hier behandelten Werke sind Onkel zur Sprache, so daß dem Hauptcharakter gleichsam Mentoren zur Seite gestellt werden wie im Falle Hans Castorps, doch auch mit ihnen kommt kein bleibender Kontakt zustande.

Kafkas Romangestalten wollen zur Wahrheit, d.h. sie streben einer höheren Existenzbasis, einem höheren Bewußtsein entgegen, doch gehen am eigenen Versagen zugrunde. Obwohl sie frei sind, sind sie gehemmt, diese Freiheit auszukosten. Das Leben hat ihnen nichts genützt.

Obgleich Kafka seine Figuren versteht, verzichtet er nach Mayer auf die Einfühlung des Erzählers in ihr Handeln und unterscheidet sich in dieser Hinsicht von Thomas Mann. Bei Kafka "gibt es keine Rollenprosa, sondern stets den schneidenden Dualismus: die totale Verantwortung des Menschen gleichzeitig mit der totalen Unmöglichkeit, sie zu erfüllen."⁴⁶⁵

Nach Brod, der die versittlichende Kraft als eine wesentliche Triebfeder in Kafkas Schaffen betrachtet, könnte diese Versittlichung "eine segensreiche Wirkung seiner Schriften für die ganze Menschheit zur Folge haben, wenn man diese Schriften richtig liest."⁴⁶⁶

464 Dieses Schuldempfinden Kafkas ist verständlich, da er sich als der vermeintlich Geringere stets schuldig und in Erwartung einer Strafe fühlte. "All three novels are studies of 'Guilt', 'Bad Conscience'". (P. Bridgwater (1974), S. 61; vgl. auch U. Klingmann (1988), S. 86 und 94f.)

465 H. Mayer, *Deutsche Literatur seit Thomas Mann* (Hamburg 1968), S. 22

466 M. Brod, *Über Franz Kafka* (Frankfurt a.M. 1976), S. 256

Aufgrund vieler Enttäuschungen und regelwidrigen Handelns vonseiten ihrer Vorgesetzten, kommen Kafkas Helden zu der Schlußfolgerung, daß es keine Gerechtigkeit gibt und in diesem Aspekt schließt Kafka sich Döblin an. Zu der Tatsache, daß K. sich immer wieder im Labyrinth verläuft, ist die Frage berechtigt, ob es sich hier um die Abwesenheit des Humanismus, d.h. der Mitmenschlichkeit handelt. K. scheint in jeder Hinsicht der Betrogene zu sein.

Kant spricht von einer selbstverschuldeten Unmündigkeit des Menschen, doch Kafka legt diese Unmündigkeit nicht nur dem einzelnen zur Last, sondern nimmt auch Bezug auf die menschliche Versklavung. Alle sind Sklaven des Systems, dem sie angehören und das letztinstanzlich von Menschen bestimmt und reguliert wird. In diesem Sinn gilt Hegels Philosophie, daß Freiheit oder Nichtfreiheit Menschenwerk ist. Die Verfasserin will diese Auffassung mit Jaspers Theorie ergänzen, daß die Freiheit des Individuums durch staatliche Instanzen gesichert ist und folgern, daß Kafkas Helden sich mit einer derartigen Konzipierung des Systems, das Hegel als den erscheinenden Gott darstellt, nicht zufriedengeben können, sondern tiefer forschen wollen und daher scheitern. Da Kafka die irdische Gerechtigkeit nicht akzeptieren kann, wird sie ihm zum Alpdruck.

M.E. geht es Kafka darum, den Staat als den erscheinenden Gott anzuerkennen, doch er ist infolge der Unzulänglichkeiten, die sich ihm vonseiten eben dieser staatlichen Instanzen offenbaren, verblüfft und kann Gottes Offenbarung mit dem Gegebenen weder vereinbaren, noch in dem Verhalten der Beamtenschaft erkennen. Das trägt bei zu Kafkas Dilemma und logischerweise zu dem seiner Romanfiguren.

Hermann Hesse schreibt über Kafka: "Ich glaube, daß zu jenen Seelen, in welchen die Vorahnung der großen Umwälzungen schöpferisch, wenn auch qualvoll zum Ausdruck kam, für immer auch der Dichter Kafka wird genannt werden...Seine Phantastik ist eine glühende Beschwörung der Wirklichkeit, eine dringliche Formulierung der religiösen Existenzfrage."⁴⁶⁷

Zusammenfassend möchte ich folgendes Zitat anführen: "[...] die ganze Dichtung Kafkas kann begriffen werden als ein ununterbrochenes Ringen darum, die Gesetzlosigkeit der menschlichen Welt - den im Wertzerfall des Abendlandes entstandenen 'Relativismus' - zu überwinden und eine unverbrüchliche, wahre, allgemein verbindliche Rechtsordnung zu gewinnen."⁴⁶⁸

467 zitiert nach F. Kafka (1960), Umschlagseite P¹

468 W. Emrich (1964), S. 42

3.6 Hermann Broch als bedeutender Gestalter einer Endzeit

Bevor ich mich der Besprechung des Autors Hermann Broch zuwende, möchte ich auf Kant zurückgreifen, da sich seit 1914 bei Broch eine immer intensivere Beschäftigung mit dessen Philosophie feststellen läßt, insbesondere mit dessen erkenntnistheoretischen und weltanschaulich-religiösen Auffassungen.⁴⁶⁹ "Es scheint, als könne er die [...] gesellschaftlichen Mißstände nur verkraften, indem er sich eines philosophischen Standorts versichert, von dem aus er sie kritisch beurteilen kann, und der ihm gleichzeitig eine Perspektive zu ihrer Überwindung vermittelt."⁴⁷⁰ Beide Kant und Broch hegen die teleologische Geschichtsbetrachtung, daß die menschliche Gesellschaft während der gesetzmäßigen Entwicklung der Geschichte eine stets höhere Kultivierung erzielt. Zu beachten ist jedoch der Meinungsunterschied in der Verwirklichung dieses Zustandes: Kant ist überzeugt, daß mittels des Streits der individuellen Prioritäten schließlich der Höchstzustand des Humanismus erreicht wird; aus dem Antagonismus der menschlichen Zielstreben wächst das Phänomen der höchsten Entfaltung, zu der der Mensch bestimmt ist, die er jedoch wiederum nicht als einzelner, sondern lediglich als Teil des Humanbestandes zu erlangen vermag.⁴⁷¹ Kant setzt also die Hoffnung nicht auf eine konkrete Erlöserfigur, wogegen Broch ganz fest an einen Erlöser glaubt.⁴⁷² Jens konstatiert, daß vor der

469 vgl. P.M. Lützeler (1973), S. 34f. und 42f.; vgl. auch T. Ziolkowski, *Herman Broch* (New York 1964), S. 5. Kant wurde für Broch zum großen Vorbild und auch Schopenhauers sowie Nietzsches Philosophien beeinflussten ihn. (vgl. H. Steinecke, "Hermann Broch", *Deutsche Dichter der Moderne. Ihr Leben und Werk*, hg. B. von Wiese (Berlin 1975), S. 513)

470 P.M. Lützeler (1973), S. 34f.

471 vgl. ebd., S. 40ff.

472 Es heißt z.B. im Werk: "Daß Einer komme, der den Opfertod auf sich nimmt und die Welt zum Stande neuer Unschuld erlöst". (zitiert wird nach der Suhrkamp Ausgabe, H. Broch, *Esch oder die Anarchie* (Frankfurt a.M. 1978), S. 170. Zitate und Verweise nach dieser Ausgabe im Text unter der Sigle E) Esch wähnt sich zum Erzeuger dieses Erlösers auserkoren. (vgl. ebd., S. 193) In Brochs Werken wird Gott beiseite

Herrschaft dieses Erlösers der Antichrist walten wird, wie folgendes Zitat bestätigt: "Viele müssen noch sterben, viele müssen sich opfern, damit Platz werde für den Sohn, der das Haus neu bauen darf". (E/S. 169) Erst durch seinen Opfertod wird die Welt erlöst und in einen Stand der neuen Unschuld versetzt werden,⁴⁷³ doch "noch ist Mord und Gegenmord, und es wird erst Ordnung, wenn wir aufwachen [...] noch ist nichts entschieden, wir sind bloß eingekerkert und müssen warten [...] wir können das neue Leben beginnen ... das Böse hat noch nicht gesiegt". (H/S. 168)⁴⁷⁴ Das Gute kann demgemäß erst durch Durchschreiten des Bösen und dessen Überwindung zustande kommen.

"Die Hinwendung zu Kant erfolgt also [...], weil er [Broch] auf der Suche nach der Grundlage zu einer neuen 'Humanität' ist. [...] Der kritische Idealismus Kants scheint ihm [...] dringliche Fragen des philosophischen

geschoben, (der Mensch wird nicht mehr als Ebenbild Gottes gesehen). (vgl. Suhrkamp Ausgabe, H. Broch, *Huguenau oder die Sachlichkeit* (Frankfurt a.M. 1973), S. 115) Zitate und Verweise nach dieser Ausgabe im Text unter der Sigle H) und hier liegt meiner Meinung nach ein Bezugspunkt zu Feuerbach und den Junghegelianern. Es heißt im Werk: "Wir haben ihn [Gott] verlassen und er hat uns allein gelassen [...] so allein, daß wir uns nicht mehr finden können." (H/S. 163; vgl. auch S. 190) Diese Meinung bestätigt auch folgender Dialog: Den pessimistischen Worten Eschs: " [...] wenn es nur einen einzigen Fehler in der Welt gibt, wenn an einer einzigen Stelle das Unwahre wahr sein sollte, dann ... ja, dann ist die ganze Welt unwahr ... ist alles unwirklich geworden ... teuflisch weggezaubert", (H/S. 167) stellt der Major die optimistischen Worte gegenüber: "Nein, Freund Esch, im Gegenteil: unter tausend Sündern braucht bloß ein Gerechter zu sein". (H/S. 167) Obwohl Esch auf Erlösung hofft, klingt auch Schopenhauerscher Pessimismus durch. (vgl. H/S. 200) M.E. ist Broch jedoch nicht so radikal wie Nietzsche, der Gott als tot erklärt.

473 vgl. W. Jens (1962), S. 199

474 In Kontrast zu diesem Diskurs stehen die Worte Huguenaus, der als Erdgebundener nur am Materiellen und Eigennutzen interessiert ist: "Das ist für uns zu hoch, was, Frau Esch?" (H/S. 168)

und des gesellschaftlichen Problems zu beantworten".⁴⁷⁵ Er glaubt, die Grundlage für seine inaugurierte 'neue Humanität' in dem kategorischen Imperativ der Kantschen Ethik gefunden zu haben,⁴⁷⁶ und im Text heißt es wiederholt, "man spielt nicht mit Menschenleben". (E/S. 46; H/S. 145)

Ständig bemüht sich Broch, "der die Freud-Jungsche Nomenklatur ebenso souverän zu benutzen wußte, wie die Diktion der Existenzphilosophie [...], Absprung und Rückkehr als die einzigen das Leben des Menschen bestimmenden Geschehnisse zu deuten, [...] die zusammenfassende Wiederholung des gelebten Lebens und die Anabasis empor zum Licht".⁴⁷⁷

Broch ist Gestalter einer Endzeit und in seinem polyhistorischen Roman⁴⁷⁸ *Die Schlafwandler* wird der Dämmerzustand mit Traumhaftigkeit gleichgesetzt. Es handelt sich in diesem Werk um "jenes animalische und fast vegetative Dahindämmern, in dem Schlaf- und Wachtraum seltsam ineinanderverflutet sind, seltsam verflutet mit jenem Erleben und Tun, dessen Traumessfremdheit bloß erahnt, dennoch erfaßt wird und eben Realität heißen soll".⁴⁷⁹ In dieser Hinsicht findet dieses Romanwerk starken Anschluß an

475 P.M. Lützeler (1973), S. 35. Lützeler nennt Broch einen sich in der Literatur verirrt Philosophen. (vgl. P.M. Lützeler, "Hermann Broch. *Die Schlafwandler*", *Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Neue Interpretationen*, hg. P.M. Lützeler (Königstein/Ts. 1983), S. 203)

476 vgl. P.M. Lützeler (1973), S. 38

477 W. Jens (1962), S. 196

478 vgl. T. Ziolkowski (1964), S. 21. Broch war zwar von Joyces *Ulysses* beeindruckt, doch nicht beträchtlich von diesem Autor beeinflusst. Nach Ziolkowski sieht Broch die Ansätze zum polyhistorischen Roman in Goethes *Wilhelm Meisters Reisen*. (vgl. ebd., S. 21) Broch und Döblin verbindet das Kaleidoskopische, daher die bei Broch selbst konstatierte und bei Döblin stark vermutete Assoziation mit Joyces *Ulysses*. (vgl. M. Kluge und R. Radler (1974), S. 444)

479 H. Broch, zitiert nach E. Schlant, *Die Philosophie Hermann Brochs* (Bern 1971), S. 114f.

Der Traumzustand wird in seinen verschiedenen Facetten dargeboten, da das Auftreten der Charaktere als "in Handlungen umgesetztes Dahindämmern"⁴⁸¹ bezeichnet werden kann. Wesentlich für den Traumzustand ist die Offenheit zum Irrationalen,⁴⁸² die sich in der Tatsache manifestiert, daß Brochs Figuren sich in Grenzsituationen befinden. Nach Schlant sind sich die Romanfiguren ihrer Traumhaftigkeit bewußt, so daß ein schlechtes Gewissen die Folge ist.⁴⁸³

480 Kafkas Helden erwachen nicht, sondern resignieren, während die Quintessenz der Brochschen Dichtung gerade im Moment des Erwachens liegt; Kafkas Helden kommen dem sogenannte 'Erwachen' nahe (man denke an die Schrecksekunde), aber erfahren nicht die Erkenntnis. Hier muß allerdings auch hinzugefügt werden, daß Broch im Moment der Erkenntnis erfahren muß, daß er diese zu artikulieren nicht imstande ist, da sich Sprache als mangelhaftes Medium erweist, wie es besonders in seinem Werk 'Der Tod des Vergil' zum Ausdruck kommt.

481 ebd., S. 115

482 vgl. ebd., S. 116; vgl. auch T. Ziolkowski (1964), S. 10

483 vgl. E. Schlant (1971), S. 115. Die Verfasserin kann dieser Auffassung nicht völlig zustimmen, denn wenn sich Joachim von Pasenow auch nach einer Erlösung aus diesem Zustand der ethischen Verantwortungslosigkeit sehnt und Auswege erprobt (z.B. in der Ehe), so wird Wilhelm Huguenau ganz bestimmt nicht durch ein schlechtes Gewissen zu humanistischem Auftreten inspiriert. Anzeichen eines sich regenden Gewissens bei Huguenau sind wohl vorhanden, (vgl. H/S. 323) und wir werden in dieser Hinsicht an Kafkas Helden erinnert. Aus Angst vor dem Gericht sehnt Huguenau sich nach einem Führer, der dem Weltgeschehen Sinn verleihen kann. (vgl. H/S. 41 und 323) Zugleich gesteht der Autor sich jedoch auch ein, daß das erhoffte Wunder ausbleiben würde, wenn der Führer auch käme, (vgl. H/S. 323) da Vollkommenheit im Irdischen seiner Meinung nach unmöglich ist. Doch dem Menschen ist unzerstörbare Hoffnung gewährt und "so vergeblich unser Hoffen auch sei, daß mit dem sichtbaren Leben des Führers das Absolute sich im Irdischen jemals erfüllen werde, ewig annäherbar bleibt das Ziel". (H/S. 324) Hier ist auch Übereinstimmung mit Kants Auffassung, daß der Mensch hoffen darf..

Schließt man sich der Auffassung von Schlant an, daß Broch den Dämmerzustand als Mangel an Ich-Bewußtheit betrachtet,⁴⁸⁴ so erkennt man zugleich erstens einen Mangel der Romanfiguren in bezug auf Kants Forderung, daß der Mensch den Mut aufbringen solle, er selbst zu sein und zweitens einen Anschluß an Nietzsches Ermutigung, daß der Mensch sein Schicksal akzeptieren solle. Letztgenannter Eigenschaften entbehren Brochs Helden.

Brochs Untersuchungen finden "im Humanitätsideal der Demokratie ihre Krönung".⁴⁸⁵ Ihm ist "eine wahrhaft totale Humanitätshaltung [...] das Höchste, was von einem irdischen Gemeinwesen erwartet werden kann".⁴⁸⁶ Hier liegt m.E. in gewissem Maße eine Parallele zu Kants Theorie, daß der Mensch im Begriff ist, sich einer Höchstentwicklung entgegenzubewegen. Schwierigkeiten, die diesem Ideal gewissermaßen den Weg versperren, werden im Werk erforscht, z.B. das Festklammern an Scheinwerte,⁴⁸⁷ wie die Uniform und Partialsysteme, wie das Kommerzielle oder Militärische.⁴⁸⁸ Die

484 vgl. ebd., S. 119

485 ebd., S. 174

486 zitiert nach ebd., S. 167

487 Inmitten der Unsicherheit bietet selbst der Krieg eine Art Sicherheit. Einheimische sowie Fremde sind dermaßen an den Krieg gewöhnt, daß "es für jeden einen Winkel [gab], in dem er durch die Friedensgerüchte eher gestört als erfreut war." (H/S. 269; vgl. auch S. 272) Allgemeine Unsicherheit herrscht, denn "das Irrationale im Menschen spürt das Irrationale der Welt." (H/S. 315) Die Frage wirft sich auf, ob das Irrationale und der Zeitgeist, von dem Broch spricht, (vgl. H/S. 81f.) mit Schopenhauers Begriff eines Weltwillens gleichzusetzen sind.

488 vgl. F. Stössinger, "Hermann Broch", *Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Strukturen und Gestalten. Band II: Gestalten*, hg. O. Mann und W. Rothe (Bern 1967), S. 213ff., wo ebenfalls dieser Aspekt betont wird. Brochs Figuren sind allein auf ihrer vergeblichen Suche nach Antworten und leiden daher nach Stössinger an Angst und Einsamkeit. Demzufolge verlieren sie den Blick auf das Absolute, das Ziel und hier findet nicht nur eine Verquickung zwischen Brochs und Kafkas Ansichten statt, sondern hier liegt auch ein Anknüpfungspunkt an

Figuren stehen sich selbst im Wege, da sie vor der Erkenntnis zurückschrecken. Textintern heißt es: "Groß ist die Angst dessen, der erwacht" (E/S. 178) bzw. erkennt, und wer nicht erkennt, kann zum einen nicht aufklären und muß zum anderen folgende Aussage akzeptieren: "Wo die Erkenntnis fehlt, dort ist das Böse". (H/S. 168; vgl. auch E/S. 204) Indem sich die Protagonisten gleichsam verblenden lassen, ist ihr Schlafwandlerzustand mit Kants Auffassung, daß der Mensch seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit unterliegt, in Zusammenhang zu bringen.

Ziolkowski konstatiert, daß nach Brochs Geschichtsphilosophie alle 2000 Jahre ein Zeitalter zu Ende geht,⁴⁸⁹ und der Dichter hat dann die Aufgabe, eine neue Sinnbildung in die Zeit hineinzudenken. Demgemäß will Broch zu seiner Zeit sprechen und zwar mittels seiner absoluten Dichtung, d.h. seiner Erkenntnisdichtung.⁴⁹⁰ Er sieht die Aufgabe der Dichtung "in der Verteidigung der Humanität - der Menschenrechte, der Freiheit des Individuums, der Demokratie und des Friedens".⁴⁹¹ Broch will den Menschen wachrütteln aus dem Traumzustand, ihn erkennen lassen, ja aufklären. "Auch der Dämmerzustand als die niedrigste, unbewußteste Stufe der menschlichen Existenz, die Stufe, auf der der Mensch gewillt ist, seine Identität aufzugeben und in der Masse gesichtslos unterzutauchen, auf der die Austauschbarkeit von Mensch und Nebenmensch möglich wird, trägt noch die Züge der Erkenntnispflicht. Auf sie setzt Broch seine Hoffnung, den

Kierkegaards und Heideggers Befindungen. Obgleich Angst empfunden wird, hält Schlant interessanterweise fest, daß der Dämmerzustand durch herabgemindertes Bewußtsein zugleich Schutz vor der Todesangst bietet, der allerdings auf Kosten der wahrhaft menschlichen Qualitäten geht. (vgl. E. Schlant (1971), S. 117)

489 vgl. T. Ziolkowski (1964), S. 6. Hier liegt ein Anschlußpunkt an Hegels und Nietzsches Philosophie, daß die Geschichte sich ständig wiederholt und hier wird sogar die Zeitspanne explizit genannt.

490 vgl. H. Steinecke (1975), S. 511. Aufgrund des verlorenen Krieges hatte eine weitgehende Verunsicherung Raum gewonnen und als erkenntnistheoretischer Dichter ist Broch bemüht, neue Wertsysteme zu übermitteln.

491 ebd., S. 511; vgl. auch S. 512

Dämmerzustand von innen her zu erhellen, eine Aufgabe, die nur vom Individuum und niemals von der Masse gelöst werden kann."⁴⁹²

Die Romantrilogie *Die Schlafwandler* spielt in einer Zeit des Zerfalls aller Werte⁴⁹³ und zwischen den drei Teilen folgt jeweils eine Zeitspanne von 15 Jahren. "In diese Abschnitte gliedert sich der von Broch hervor- gehobene geschichtliche Zerfall verpflichtender Werte, ohne die das Handeln der Menschen bewußtlos und zerstörerisch zu werden droht."⁴⁹⁴ "Das Grundproblem dieses Romans ist [...] für Broch identisch mit der zentralsten Frage der Philosophie",⁴⁹⁵ nämlich der Frage nach dem Sinn des Lebens. Nach Broch legitimiert folgendes Problem alles Philosophieren, nämlich "die Angst vor dem Nichts, die Angst vor der Zeit, die zum Tode führt." (H/S. 64) Er stellt den theologischen Bemühungen Eschs die kommer- ziellen Huguenaus gegenüber und läßt sämtliche Handlungen gegen einen militärischen, d.h. einen Ausnahmezustand austragen.

Bei dem Menschen, der außerhalb jeglichen Wertverbandes steht und nur seinem Individualwert zugetan ist, ist der Humanismus in Leerlauf geraten. Broch bemüht sich um Erkenntnis, die allerdings seiner Meinung nach nicht mehr mit bestehenden Philosophien zu erlangen ist und solcherart knüpft er

492 E. Schlant (1971), S. 121f.; vgl. auch S. 117

493 Der *Schlafwandler*-Roman ist ein Mikrokosmos. "Um in einer Art erzähl- ter Fuge das zersplitterte Wertsystem zu Kriegsende nicht nur kaleido- skopisch zu schildern, sondern auch zu deuten, fügt Broch historisch- logische Exkurse unter dem Titel *Zerfall der Werte* ein." (M. Kluge und R. Radler (1974), S. 444) Broch hegt folgende Überzeugung: "[...] der Geist der positivistischen Wertauflösung ist es, der sich über die ganze abendländische Welt erstreckt, und [...] des positivistischen Denkens, in dem die gesamte westliche Philosophie [...] sich aufgelöst hat." (H/S. 312f.) Obgleich Dekandenz und Verfall (vgl. H/S. 183) sowie moralischer Zerfall während des Krieges dargestellt werden, (vgl. H/S. 38, 88, 245) verleiht der Krieg auch, wie oben angeführt, in gewisser Hinsicht Sicherheit.

494 ebd., S. 443

495 P.M. Lützeler (1983), S. 204

m.E. an Jaspers an, der die Meinung vertritt, daß bestimmte Philosophien bereits überholt sind. Broch stellt eine zersplitterte Welt⁴⁹⁶ dar und schafft Charaktere, die nicht bereit sind, sich den Umweltbedingungen zu fügen, sondern sich an Wertsystemen beteiligen oder an Konventionen festhalten, die zwar eine gewisse Sicherung zu bieten vermögen, jedoch nicht zur Erkenntnis führen.

In *Pasenow oder die Romantik* zerbrechen die Werte des Hauptprotagonisten, er lebt in der Vergangenheit. In *Esch oder die Anarchie* hat die Zentralfigur keinen Rückhalt mehr, sie lebt in der Zukunft und in *Huguenau oder die Sachlichkeit* lebt der Exponent zwar in der Gegenwart, doch ist rücksichtslos auf seine egoistische Sache ausgerichtet. Die Radikalisierung der Anarchie offenbart sich darin, daß jeder seine eigenen Werte setzt, denn es gibt keine umfassenden Werte mehr.

Die Aufdeckung der Gesetzmäßigkeiten ist eine der wesentlichsten Absichten des Autors und wie der Zerfall der Werte zum Ich-Zerfall führt, wird augenfällig illustriert. Im *Pasenow*-Teil verläuft der Generationenkonflikt während des aufblühenden Industrialismus von Berlin parallel zu dem gesellschaftlichen Konflikt.⁴⁹⁷ Joachim von Pasenow "erholt sich von seinem Vaterhaß",⁴⁹⁸ während das Irrationale sich in Form der Liebe in seine Existenz drängt und Ziolkowski beschreibt diesen Aspekt folgenderweise: "His complete incompetence in dealing with the reality of love is the point of the novel."⁴⁹⁹ Pasenow verkörpert die romantischen Auffassungen und reagiert auf das Irrationale mit einer krampfhaften Festklammerung an die Vergangenheit. Die Reaktion manifestiert sich im Tragen der Uniform, die einerseits die Ordnung in der Welt illustrieren soll, wie folgende Worte bezeugen: "[...] ist es ja der Uniform wahre Aufgabe, die Ordnung in

496 vgl. Suhrkamp Ausgabe, H. Broch, *Pasenow oder die Romantik* (Frankfurt 1969), S. 128. Zitate und Verweise nach dieser Ausgabe im Text unter der Sigle P²

497 Die Familiengeschichte im *Pasenow*-Teil erinnert an Thomas Manns und, wenngleich auch in geringerem Maße, an Rilkes Werk.

498 F. Stössinger (1967), S. 215

499 T. Ziolkowski (1964), S. 13

der Welt zu zeigen und zu statuieren und das Verschwimmende und Verfließende des Lebens aufzuheben", (P²/S. 22) und ihn andererseits vor Drohungen schützen soll. (vgl. P²/S. 73 und 139)

Außerdem repräsentiert die Uniform für ihn die Idee der alten Werte, während er das Zivile als synonym mit dem Wertzerfall betrachtet, denn es heißt im Werk: "[...] wieder schämte er [Pasenow] sich, daß er, schön gekleidet in seiner Uniform, mit einem [Bertrand] sprach der sozusagen nackt in Zivil vor ihm stehen mußte". (P²/S. 30)⁵⁰⁰ Hinter der Uniform verbirgt der Hauptcharakter nicht nur seine Ratlosigkeit vor der Wirklichkeit, sondern auch die Angst vor der Erkenntnis der Wirklichkeit.⁵⁰¹

Indem er zuviel Wert auf die Scheinwerte legt, verstellt Pasenow sich selber den Weg zu neuen Einsichten, zur Freiheit überhaupt und hier liegt ein Anschluß an die Auffassung, daß der Mensch sich selber im Wege steht beim Erlangen der Erkenntnis. Pasenow fürchtet die Erkenntnis, darum erfolgt ein Rückgriff auf die Vergangenheit. Selbst im Alter bleibt diese Romangestalt aufgrund ihres mangelnden Erkenntniswillens wirklichkeitsfremd, (vgl. H/S. 246) indem er seine Pflichten versäumt. Diese Haltung geht z.B. deutlich aus der Tatsache hervor, daß er Huguenau nicht als Deserteur ausliefert, sondern in ihm bis zum Schluß den Retter sieht.

Der wirklichkeitsfremde Pasenow ist nicht imstande, seinem Leben einen Sinn zu verleihen, sondern hängt gewissermaßen in der Schwebe. Er beneidet Bertrand, von dem er sagt: "[...] der hatte es leicht, der stand in jener

500 Bertrand, der Fortschrittliche, wird buchstäblich als "Sendling des Bösen" (P²/S. 155) dargestellt.

501 Beweise dafür liegen darin, daß er Auswege in der Religion (Hinwendung zu Eli) oder in der Liebe (Hingabe an Ruzena) sucht und sich dadurch der Erkenntnis verschließt. Kluge und Radler formulieren ihren Standpunkt über die Uniform wie folgt: "Die Uniform dient als Zeichen einer starren Fassade vor einem bedrohlich anarchischen Leben. Ein defektes Weltverhältnis zwingt zur Selbsttäuschung des Bewußtseins, das sich unerschütterlich heile Weltbilder erfindet (in Brochs Sprachgebrauch: 'Romantik')." (M. Kluge und R. Radler (1974), S. 443)

Welt und zugleich in dieser". (P²/S. 60) "Wohin aber gehörte er? Wohin war er schon geglitten?" (P²/S. 61) Joachim ist der Meinung, "daß das Lebensgefühl, das man hat, immer etwa ein halbes oder auch ein ganzes Jahrhundert dem wirklichen Leben nachhinkt. Das Gefühl ist eigentlich immer weniger human, als das Leben, in dem man steht." (P²/S. 64)⁵⁰²

Obgleich die Welt der Zivilisten Joachim unheimlich, ungeordnet und unberechenbar erscheint, (vgl. P²/S. 144)⁵⁰³ setzt er sich mit ihr auseinander, denn inmitten seiner Festklammerung an das Uniformierte, läßt ihn Bertrand, der sein geordnetes Leben geopfert hat, an den eigenen Werten zweifeln. (vgl. P²/S. 143) Er fühlt sich vom Gegenständlichen bedroht (vgl. P²/S. 156) und Konfrontationen mit der Wirklichkeit erscheinen ihm als Proben. Er möchte keinerlei Verantwortung übernehmen und erzeugt also einen unerwachsenen Eindruck. Er bleibt in gewissem Maße abhängig von Bertrand, (vgl. P²/S. 94, 130, 143, 144, 193, 197) da er unsicher ist, vereinsamt und "erschrocken gewahr wurde, daß er der verschwimmenden und verfließenden Masse des Lebens nicht mehr habhaft zu werden vermochte". (P²/S. 144)

Die Einsamkeit und Kontaktlosigkeit des Menschen geht ferner aus folgenden Worten hervor: "Hilflos waren sie beide der Sinnlosigkeit des Daseins

502 Ein Anknüpfungspunkt an Döblins Darstellung der Humanitätsentfaltung auf unterschiedlichen Niveaus liegt m.E. in folgenden Worten vor: "Bertrand fiel es auf, daß überhaupt so viele Menschen verschiedener Zeitalter zugleich miteinander lebten, und sogar gleichaltrig waren: deshalb wohl ihrer aller Haltlosigkeit und die Schwierigkeit, sich miteinander rational zu verständigen; merkwürdig nur, daß es trotzdem so etwas wie eine menschliche Gemeinschaft und überzeitliche Verständigung gibt." (P²/S. 99) Diese Auffassung ist schwierig mit Kants Theorie von einer Höchstentwicklung zu einem allgemeinen Humanismuszustand zu vereinbaren.

503 Joachim hegt zwar ein positives Gefühl seiner Heimat gegenüber, doch fühlt sich in der Welt als solcher unbeheimatet. (vgl. P²/S. 167) Hier ist ein Anschluß an Heideggers Auffassung der Heimatlosigkeit und Geworfenheit vorhanden.

ausgeliefert, da sie inne geworden waren, daß sie beieinander keine Hilfe mehr finden konnten." (P²/S. 164f.) Auch der Anschluß an ein Du bleibt ihm versagt und er braucht daher umso mehr Bertrands Rat, (vgl. P²/S. 156 und 160) und in dieser Hinsicht kann m.E. von einer Analogie zu Thomas Manns Hans Castorp und Joachim Ziemßen gesprochen werden.

Joachim fühlt sich von der Gesellschaft verstoßen, (vgl. P²/S. 117) er ist verwirrt und inmitten seiner ungeklärten Empfindungen scheint es ihm, "als wollte Helmuth ihm wieder den Weg weisen, ihn in die Konvention und zur Pünktlichkeit zurückgeleiten, ihm die Augen wieder öffnen." (P²/S. 162) Der Wirrnis der Wirklichkeit wird Elisabeth als das Reine gegenübergestellt: "In welchen Pfuhl war er doch geraten. [...] Und nun sah er wieder Elisabeth, die anders war als alle anderen, hoch oben auf silbriger Wolke über allem Pfuhle schwebend." (P²/S. 161) Er wagt sogar den Schritt in die Ehe, findet aber auch hier keinen engen Kontakt zum Partner, und es bleibt bei einem kalten, korrekten, unpersönlichen Verhältnis. Sein Verhalten während einer Privatunterredung mit dem Baron, ist exemplarisch für das gesamte Eheleben; er richtet sich mit "kurzem Ruck zu einer vorschriftsmäßigen Haltung auf, stand stramm wie vor einem Vorgesetzten und hielt um die Hand Elisabeths an." (P²/S. 168) Joachim sieht in Elisabeth nicht nur das Reine personifiziert, sondern mystifiziert sie auch, so daß er sich ihrer nicht gewachsen fühlt. (vgl. P²/S. 179 und 194)

Joachim tritt aus egoistischen Gründen die Ehe an, da sie für ihn ein Versuch ist, zur Klarheit zu gelangen und er "an ihrer [Elisabeths] Seite den Weg ins Freie wieder zu finden" (P²/S. 170) hofft. Elisabeth soll ihn aus seinem Dilemma und den Wirrnissen der Welt retten, (vgl. P²/S. 194) doch auch von ihrer Seite her besteht keine liebende Zuneigung zu Joachim, wie folgende Worte offenbaren: "Sie wußte nicht, ob es die gefürchtete Annäherung bedeuten sollte und schwieg." (P²/S. 200) Sie fühlt sich vielmehr zu Bertrand hingezogen. (vgl. P²/S. 171 und 175) Joachim und Elisabeth bleiben daher einsame Individuen in ihrem Zusammenleben. Obwohl Joachim im Familienleben Wohlbehagen empfindet, (vgl. P²/S. 177)⁵⁰⁴ ist er außerstande, selber eine solche Situation zu gründen. Er bleibt also abhängig von anderen, das Leben nützt ihm nichts.

504 Auch inmitten der Anarchie wird das stabile, geregelte Familienleben als etwas Positives empfunden. (vgl. E/S. 35)

Trotz seiner Abhängigkeit von Bertrand, empfindet Joachim auch Mißtrauen ihm gegenüber, denn er fühlt sich durch ihn nicht nur in die Ehe hineinmanipuliert, sondern dadurch auch zum Zivilistischen hinabgezogen. (vgl. P²/S. 176) Durch seine Unfähigkeit, selber Entschlüsse zu fassen, beweist Joachim sich als gegensätzlich zu Kants und Nietzsches Auffassungen, daß der Mensch sich seines eigenen Verstandes bedienen und sich mit seinem Schicksal abfinden solle.

Bertrand wird von einem Dämon in die Ferne getrieben, wo er sich Erfüllung und Erkennen erhofft. (vgl. P²/S. 181) Er ist in dem Sinne ein Schlafwandler, da er unmotiviert handelt. Obgleich er anscheinend ziemlich rational handelt, denkt er völlig irrational, verliert sich immer wieder in Gedanken und ist geistesabwesend. (vgl. P²/S. 170f.) Solcherart ist er exemplarisch für das Gleitende und endet schließlich in Homoerotik und Tod. Bertrand erscheint also einerseits als Personifizierung des Bösen, doch dieser Einschätzung ist Vorsicht geboten. Andererseits soll er als Vorläufer der Zeitentwicklung gelten, doch er vermag seine Erkenntnis nicht in Wirklichkeit umzusetzen und scheitert folglich. Er wäre imstande, Erlösung zu bringen, doch er erzeugt eher Verunsicherung in anderen Menschen. Seinem Verhalten ist etwas Fortschrittliches abzuspüren, doch der augenscheinliche Profit gewährleistet ihm weder ein sinnvolles Dasein noch innerliche Zufriedenheit und dadurch werden seine Mitmenschen skeptisch. Bertrand hat bereits erkannt, daß jeder auf sich selber angewiesen ist. (vgl. P²/S. 174f.) Er ist sich der Einsamkeit des Menschen bewußt und tötet sich letzten Endes, weil seine zwischenmenschlichen Beziehungen zerrissen sind.

Eduard von Bertrand ist die einzige Figur, die Teil I und Teil II miteinander verbindet; in Teil I ist er Pasenows Bekannter, der das Unerhörte tut, nämlich seine Uniform mit der Geschäftswelt einzutauschen, und in Teil II ist er der Eigentümer der Schiffskompanie, die Esch angestellt hat. Obgleich Bertrand Pasenow ermutigt, sich von allen ausgedienten Werten loszusagen, vermag er nicht, die Konsequenzen seiner eigenen Empfehlungen auf sich zu nehmen und begeht Selbstmord,⁵⁰⁵ als Opfer eines Zwischenzustandes - des Nicht mehr und Noch nicht.⁵⁰⁶

505 vgl. T. Ziolkowski (1964), S. 15

506 vgl. ebd., S. 7

Nach Bertrand wird im zweiten Teil als einem weggelaufenen Offizier verwiesen, (vgl. E/S. 38) denn "ohne äußeren Anlaß hatte er den Dienst quittiert und war in einem fremdartigen Leben verschwunden, im Dunkel der Großstadt [...], aus der er bloß hin und wieder auftauchte." (P²/S. 24) Bertrand ist Abenteurer, er sagt: "[...] ich reise gerne. Man soll bekanntlich immer das tun, wozu einen der Dämon treibt." (P²/S. 31f.)⁵⁰⁷ Pasenow weiß, daß Bertrand den Dienst aufgrund seiner Profitgier und Habsucht quittiert hat. (vgl. P²/S. 31f.)

Wie Pasenow weigert sich auch Esch, neue Werte anzunehmen, doch im Gegensatz zu Pasenow, der seine Ideale in der Vergangenheit sieht, liegen Eschs Ideale in der Zukunft. Ironischerweise hat er seine frühere Arbeit verloren, weil ihm ein Buchungsfehler vorgeworfen wird. Esch, der sich auf die "solide und rechtliche Buchhaltung seiner Seele" (E/S. 25) beruft, will Ordnung schaffen (vgl. E/S. 10, 23, 33, 57, 58, 68, 71f.) und glaubt, der Anarchie entkommen zu sein, doch er läuft ihr genau in die Arme. Da er anarchisch denkt und sich seine Unkenntnis nicht eingesteht, kann er das Neue, das Erahnte nicht verwirklichen. Der Verlust eindeutiger Wertvorstellung radikalisiert sich in Esch, so daß er inneren Zwiespalt empfindet und sich nach Ordnung in der Welt sehnt.

Anarchie bedeutet ein Auflösen bzw. Unscharfwerden der Strukturen und der zweite Teil dieser Trilogie akzentuiert die Tatsache, daß der industrielle Mensch die Ordnung verloren hat und sozusagen wurzellos existiert. Horkheimers und Adornos Ansichten kommen hier zur Sprache. Esch leidet darunter, da dieser Sachverhalt im Kontrast zu seinem Ordnungsbewußtsein steht. In ihm treffen sich gewissermaßen zwei Welten, da er einerseits noch Romantiker ist, doch andererseits das Sachliche anstrebt. Sein anarchisches Empfinden geht aus seiner Unfähigkeit, rational zu handeln, hervor.

Beherrscht von der Überzeugung, "daß die Welt einen Bruch hatte, einen fürchterlichen Buchungsfehler", (E/S. 41)⁵⁰⁸ oder krasser ausgedrückt: "Die Wahrheit im Traum kommt auf Krücken ... [...] die ganze Welt geht auf

507 Somit handelt er im Sinne Nietzsches.

508 Broch sucht einen vermeintlichen Buchungsfehler in der Welt, wogegen Kafka den Fehler bei sich selbst sucht.

Krücken ... eine hinkende Mißgeburt", (H/S. 167) streitet Esch irrtümlicherweise für Ordnung in der Welt (vgl. E/S. 84f., 104, 141) und strebt nach Erlösung sowie Freiheit. (vgl. E/S. 211) Esch, der präzise Buchhalter, läßt seine persönlichen Werte auf die ganze Welt zutreffen und sucht ständig Buchungsfehler, denn er folgert, daß es ohne Ordnung in den Büchern auch keine Ordnung in der Welt geben könne. Wenn er schließlich den vermeintlichen Buchungsfehler nicht aufdecken kann, sondern vielmehr die um sich greifende Unordnung wahrnimmt, steigert sich seine Ratlosigkeit und resigniert er. In seinen Worten: "[...] nicht mehr nach guten und bösen Menschen, sondern nach irgendwelchen guten und bösen Kräften war die Welt zu ordnen", (E/S. 101) liegt m.E. eine Anlehnung an Schopenhauers Auffassung eines Weltwillens.

"Aber nicht nur Esch, auch der Anarchist Martin, der Sektierer Lohberg und die Heilsarmee-Prediger, alle in den Mauern ihres Wertraums befangen, sind von dem Gedanken besessen, die Welt zu erlösen."⁵⁰⁹ Alle diese Figuren beteiligen sich an sogenannten Partialsystemen in der Überzeugung, dadurch humanistische Verhaltensweisen zu erwecken.⁵¹⁰

509 W. Jens (1962), S. 199. Der gewissenhafte Buchführer Esch hat sich ebenfalls von der Wirklichkeit abgewandt, da er in der Gegenwart keine Hoffnung mehr zu finden glaubt. Er widmet sich dem religiösen Sektierertum, das ihm eine Flucht aus der Wirklichkeit bedeutet. Hier hofft er seine innere Not, nämlich sein eigenes Heil zu finden, weil er sich auf die Führung der Kriche nicht mehr verlassen kann, überwinden zu können. An dieser Person vollzieht sich gleichsam ein Prozeß der Vereinsamung, wie u.a. folgende Worte bezeugen: "[...] plötzlich war es ihm [Esch] erschreckend klar geworden, daß er mutterseelenallein werde sterben müssen." (E/S. 44)

510 Diese Auffassung lehnt sich an die Meinung an, daß jede Revolution von dem Standpunkt ausgeht, auch wir sind Menschen, d.h. jede Revolution hat ihren Anfang in einem Partialsystem, dessen Anhänger von der Überzeugung ausgehen, daß ihre Auffassungen für Mitmenschlichkeit bürgen.

Esch nimmt den Kampf mit Bertrand auf; (vgl. E/S. 99) er will seinen Gegner beseitigen, um somit eine bessere Welt zu gründen.⁵¹¹ Haß gegen Bertrand hatte sich in Esch aufgebaut, wie folgende Worte bezeugen: "Und da Esch [...] mit großem Haß der Welt umher gedachte und der Schweine, die man abzustechen hätte, wie es Schweinen gebührt, haßte er immer deutlicher den Präsidenten Bertrand". (E/S. 134) Er fährt heimlich zu Bertrand, festentschlossen, ihn aufzusuchen und sich durch nichts von seinen Plänen abbringen zu lassen. (vgl. E/S. 145 und 162)

Doch mit dem Eintreten in Bertrands Haus ändert sich Eschs Einstellung; wenn er diesen Menschen endlich zu Gesicht bekommt, erscheint ihm das ganze Zusammentreffen wie ein Traum und "der Träumende hörte seine eigene leise Stimme: 'Ich werde Sie der Polizei angeben.'" (E/S. 173) Im Laufe des Gesprächs ändern sich jedoch Eschs Empfindungen, er ist von Bertrands konziliantem Verhalten dermaßen überwältigt, daß sein Wille, ihn auszuliefern, jegliche Substanz verliert und er Bertrand gegenüber sogar Zuneigung gewinnt: "Da war Esch nun voll Liebe für jenen, der so viel höher stand als er und doch mit ihm, der bloß ein junger Angestellter seines Unternehmens und überdies ein Waisenkind war, vom Sterben sprach wie mit einem Freunde." (E/S. 174) Folgende Worte Bertrands beeindrucken Esch tief: "Keiner steht so hoch, daß er den andern richten darf, und so verworfen ist keiner, daß seine ewige Seele nicht Ehrfurcht gebietet." (E/S. 174)⁵¹² Auf Eschs Worte: "Ja, es muß Ordnung gemacht werden, damit man von vorne anfangen kann", (E/S. 176) entgegnet Bertrand: "Mord und Gegenmord ist diese Ordnung, Esch, - die Ordnung der Maschine." (E/S. 176) In diesem Dialog liegt m.E. der Schlüssel der waltenden Anarchie. Diese menschgeschaffenen Zustände sind jeglicher humanistischer Gefühle bar.

511 vgl. ebd., S.199. So wie Kafkas Helden sich nie bis zu den Obrigkeiten durchzuringen vermögen, bleibt Bertrand auch für Esch vorerst verborgen. (vgl. E/S. 75) Esch will im Sinne Horkheimers und Adornos eine bessere Welt schaffen.

512 Fast die gleichen Worte kommen auch bei Huguenau vor, (vgl. H/ S. 169) und hier liegt ein Anschluß an Kants Auffassung, daß ein Mensch nicht über den anderen richten darf, denn "die Menschen sind alle gleich" (E/S. 206) aufgrund ihres Menschseins.

Esch gibt zwar den Gedanken, eine Anzeige bei der Polizei zu erstatten, zeitweilig auf, doch schließlich zeigt er ihn als Homosexuellen an. Als solcher ist Bertrand ebenfalls ein Heimatloser; er erschießt sich letzten Endes.

Esch wird zum Teil als eine widerliche Person dargestellt. Er gehört zum Proletariat und sucht in den Armen der um sieben Jahre älteren Mutter Hentjen, der chaotischen Welt zu entfliehen. Er sucht nicht nur Vergessen und Erlösung in der Liebe, (vgl. E/S. 119) sondern versucht auch, seine Angst in der Liebe zu unterdrücken (vgl. E/S. 204) und hat ein sonderbares und fast stolzes Gefühl darüber, Mutter Hentjens Liebhaber zu sein. (vgl. E/S. 115) Esch hat allerdings auch etwas Gutes und Anständiges in sich, denn er empfindet "Brüderlichkeit zu der gedemütigten und getretenen Menschenkreatur" (H/S. 36) und offenbart demgemäß einen humanistischen Charakterzug.⁵¹³

Die Reisen symbolisieren auch das Schlafwandlerische, den Schweb- bzw. Zwischenzustand, (vgl. E/S. 166) sowie den Verlust an Verantwortungsgefühl. (vgl. E/S. 167) Vielsagend sind in dieser Hinsicht Bertrands Worte: "Der Fremde leidet nie, er ist losgelöst, - es leidet bloß der, der verstrickt bleibt." (E/S. 175) Esch meint sich zu befreien, doch verstrickt sich im Grunde immer mehr. Interessant ist zu bemerken, daß Amerika, das im *Pasenow*-Roman negativ (als Land für Heruntergekommene), und im *Esch*-Roman positiv dargestellt wird (als Land des Fortschritts), im *Huguenauro*-Roman nur noch als Ausweichmöglichkeit in Gedanken besteht. Im Gegensatz zu Broch, bei dem mit der Auswanderung nach Amerika spekuliert wird, findet sie bei Kafka statt.

Obgleich Esch größere Ziele vorschweben, vermag er sich nicht von Mutter Hentjen zu trennen. Er hat vor, allein auszuwandern, doch "vermeinte er

513 Er erschrickt zwar bei dem Gedanken, daß es keine Mitmenschlichkeit geben soll, (vgl. H/S. 171) doch der Industrielle Bertrand repräsentiert in seinen Augen den Urheber der sozialen Ungerechtigkeiten, die einer Varieté-Künstlerin sowie einem sozialistischen Agitator widerfahren.

immer wieder, das amerikanische Werk nicht nur für sich sondern auch für Mutter Hentjen zu studieren." (E/S. 121) Esch hält sich für aufgeklärt und erwacht, (vgl. E/S. 159) wie aus seinem Urteil über Mutter Hentjen, die sich keineswegs für das Neue interessiert, hervorgeht: "Ja, so war diese Frau. Sie hatte nichts zugelernt, wußte nichts vom Reich der Erlösung, wollte nichts davon wissen. Und das neue Leben war ihr ein taubes Wort." (E/S. 216) Esch will sich lösen, doch Mutter Hentjen will bewahren.

Eine Ursache des Reisenwollens oder Schlafwandeln ist die Sehnsucht: "Der Mann, der in weiter Ferne nach seiner Frau sich sehnt oder auch nur nach der Heimat seiner Kindheit, steht am Beginn des Schlafwandeln." (E/S. 165) Der Mensch versucht sich durch seine Sehnsucht zu befreien, (vgl. E/S. 178f.) indem er in eine Phantasiewelt flieht.

Was Esch von Mutter Hentjen verlangt, ist er selber allerdings auch nicht imstande zu leisten, d.h. auch er vermag das Vergangene nicht ohne mehr abzuschütteln, da er in einem Kreislauf festgefangen ist. (vgl. E/S. 217) Sein Wunsch nach Freiheit geht nicht in Erfüllung, denn mit dem Scheitern der Auswanderungspläne, ist ihm auch die Möglichkeit der Freiheit versagt. Demzufolge fühlt er sich eher eingesperrt als beheimatet und probiert sich über seine aussichtslose Situation hinwegzutrusten mit Formulierungen wie z.B.: "Soweit hatten sich die Dinge eigentlich in eine recht anständige Ordnung gefügt", (E/S. 213) und: "Es war ja alles in Ordnung." (E/S. 217) Der Schein trügt allerdings, denn die Anarchie besteht weiter und so richtig nach Hause kommt keiner mehr.

Das sogenannte neue Leben ist anders als Esch es sich gedacht hatte. Er hat seine Freiheit eingebüßt und der Anschluß an ein Du ist ihm nicht gelungen, (vgl. E/S. 219 und 221) aber er kommt zu folgender Einsicht: "Mit Schwindeleien läßt sich eben nichts ausrichten, man bleibt verwaist, bleibt frierend im Schnee stehen, wartend, daß die Gnade der Liebe weich sich herabsenke. Dann, ja dann, mag sich auch das Wunder herabsenken, das Wunder der vollkommenen Erfüllung. Heimkehr des Waisenkindes." (E/S. 218) Er akzeptiert das Unabänderliche, denn er hat erkannt, daß Erfüllung nur

im Traum möglich ist, niemals im Realen. (vgl. E/S. 220f.) Er besitzt zwar jetzt Einsicht in das Reale, doch diese Einsicht ist zu spät gekommen.

In Teil III dieser Trilogie befinden Esch, Pasenow und Huguenau sich im selben Moseldorf. Huguenau wehrt sich dermaßen gegen die Realität, daß er den Soldateneid bricht (vgl. H/S. 11) und den Kriegsschauplatz verläßt. Beim Anblick einer schönen alten Stadt, nämlich Kurtrier, wird er von einem unbekannten Gefühl erfaßt, denn niemand weiß, "ob die Freiheit es ist, in der die Seele sich der Schönheit erschließt, oder ob es die Schönheit ist, die der Seele die Ahnung ihrer Freiheit verleiht, aber er hat trotz alledem unrecht, da auch für ihn ein tieferes menschliches Wissen, ein menschliches Sehnen nach einer Freiheit vorhanden sein muß, in der alles Licht der Welt anhebt [...], und weil dies so ist [...], so mag es wohl auch in jenem Augenblick geschehen sein, in dem Huguenau aus dem Graben kroch und sich erstmalig der menschlichen Verbundenheit entlöste". (H/S. 14) Nach Jaspers liegt die Freiheit im Entscheidungsprivileg des einzelnen und daß dies für Huguenau zumindest seit seiner Entscheidung, den Schützengraben zu verlassen, gilt, wird evident, wenn er am Ende des Werkes über sein Verhältnis zur Freiheit reflektiert. (vgl. H/S. 319)

Huguenau will keineswegs an das Alltägliche gebunden sein, er fühlt sich in seiner Anonymität inmitten der Kriegswirren wohl, wie folgende aufschlußreiche Worte beteuern: "Es mußte etwas geschehen, um die Ferienzeit zu sichern und zu verlängern." (H/S. 13) Er sucht nun also eine Beschäftigung, die ihm Spaß macht. Er ist Opportunist und geht mit einer traumwandlerischen Sicherheit vor. Aufgrund seiner Machenschaften gelingt es ihm, den "Kurtrierschen Boten", von Esch zu erstehen. (vgl. H/S. 75) Da Esch durch und durch Buchhalter ist, fühlt er sich in der Redaktion des "Kurtrierschen Boten" unwohl. Wenn er diese notgedrungen übernehmen muß, "begann der Kampf um die akribische Evidenz der Welt und gegen die falschen und gefälschten Buchungsbelege, die man den Menschen reichen wollte". (H/S. 36) Wie Kafkas Helden, will auch Esch Gerechtigkeit walten lassen. Er will nicht nur gegen die Behörden antreten, sondern auch alle Falschheit der Welt aufdecken, ja in der Zeitung bekanntmachen. (vgl. H/S. 35f.)

Obgleich Esch einerseits zu der Einsicht gekommen ist, daß "im Leben nie jene Ordnung erreichbar sein wird, die er in seinen Büchern hält", (H/S. 33) ist er andererseits gegen den Fortschritt, wenn z.B. Rechenmaschinen die persönliche Kunst ersetzen. (vgl. H/S. 36) Esch kämpft sozusagen "gegen eine Wirklichkeit, die für ihn Unwirklichkeit ist", (H/S. 34) doch obengenannte Einsicht läßt ihn nicht gleichgültig werden, er bleibt seinem Charakter treu.⁵¹⁴ "Esch war ein Mensch impetuöser Haltungen; die Welt schied sich ihm in Schwarz und Weiß, schien ihm von einem Spiel böser und guter Kräfte beherrscht." (H/S. 93f.) Hier liegt m.E. ein Anknüpfungspunkt an Schopenhauers Auffassung, daß die Welt an sich Wille ist und alles nach Gesetzen geht, die man nicht begreift. (vgl. H/S. 170)⁵¹⁵ Esch fühlt sich von der Welt, die er als eine furchtbare Maschine betrachtet, bedroht (vgl. H/S. 170) und hier ist meiner Ansicht nach eine Parallele vorhanden zu Döblins Biberkopf, der sich von der Dampfkrone bedroht fühlt.

"Huguenau spürte irgendwo Kameradschaftlichkeit mit diesem Mann [Esch] und gleichzeitig witterte er einen Vorteil." (H/S. 23) Für ihn ist Geschäft Geschäft und er wird gelenkt von einer "nur auf die Sache gerichteten grausamen Logizität". (H/S. 113) Bereits im *Pasenow*-Teil heißt es in bezug auf Bertrand: "[...] man merkte doch, wie das Geschäftsleben das Gemüt eines Menschen verrohte" (P²/S. 142) und in Teil III wird Huguenaus Kalkül bis ins Extreme durchgeführt. Er wird von Seifert als "Extremfall für eine kaltblütige Erpressung"⁵¹⁶ typisiert. Es ist ihm, als sei er bloß in diese Gegend geraten, um seinen eigentlichen Lebenszweck zu finden, als würde sein Leben sich erfüllen, wenn es ihm gelänge, die geheimen Aktivitäten Eschs aufzudecken.

514 Er kämpft zwar um ein neues Leben, (vgl. H/S. 145) wie es z.B. aus der Tatsache hervorgeht, daß er protestantisch wird. (vgl. H/S. 148)

515 Der Major gilt für ihn als "Symbol des Bösen". (H/S. 170)

516 W. Seifert, "Die pikareske Tradition im deutschen Roman der Gegenwart", *Die deutsche Literatur der Gegenwart. Aspekte und Tendenzen*, hg. M. Durzak (Stuttgart 1973²), S. 209

Esch dagegen zeigt sich humanistisch und sagt zu Huguenau: "Lernen müssen Sie, junger Mann, lernen Sie die Augen öffnen." (H/S. 119) Esch will ihn aus der Traumlandschaft retten bzw. ihn aufklären, doch Huguenau will nicht aufgeklärt werden. (vgl. H/S. 247ff.) Er findet keinen Anschluß an ein Du und vernichtet, wer ihm schädlich erscheint. Er handelt zweckmäßig und sachlich, aber vermag sich nicht dem Ganzen einzuordnen, sondern bleibt in seiner eigenen kleinen Welt am Rande. Nach kaum einem Monat ist er allerdings der Zeitung überdrüssig, doch hat stets große Freude an der Druckmaschine, (vgl. H/S. 107f.) was auf infantile Eigenschaften in ihm schließen läßt. Lützelers weist darauf, daß Huguenau ähnlich wie Bertrand in Band I eine Spielernatur ist, dessen Mangel an wirklichem Engagement diese sinnlosen Beschäftigungen hervorruft.⁵¹⁷

Huguenau lernt Major von Pasenow im Hotel kennen und weiß ihn zu beeinflussen, indem er beteuert, er habe "den sicheren Eindruck empfangen, daß hinter der Zeitung eine [...] ganze submarine Bewegung bedenklicher subversiver Elemente im Gange sei". (H/S. 31) Er betrachtet sich als aufgeklärten Menschen (vgl. H/S. 170) und erdreistet sich, bei dem Major für Mitmenschlichkeit zu plädieren. (vgl. H/S. 23ff.) Trotz seiner Bitte, daß alle Menschen ebenbürtig behandelt werden sollten, versäumt er es nicht, Esch unter dem Deckmantel der patriotischen Pflicht zu denunzieren. Pasenows verteidigenden Worten: "Ich glaube, Herr Huguenau, daß Sie Herrn Esch Unrecht tun", (H/S. 161) entgegnet Huguenau wie folgt: "[...] unser Freund Esch ist ein Wolf im Schafspelz". (H/S. 167) Pasenow bleibt allerdings Huguenau gegenüber stets skeptisch. Letztgenannter scheut seinerseits vor nichts zurück, sondern geht hinterlistig ans Werk. Er sagt: "Es ist besser, daß keiner einen hört, man muß sich allein durchschlagen ... wir werden's schon schaffen." (H/S. 163) Überzeugt davon, daß Esch und der Major zusammenarbeiten, schmiedet er Pläne, die vermeinten Unternehmen gegen ihn zu konterkarieren. (vgl. H/S. 260) So überredet er z.B. den Major, ins Freudenhaus zu gehen. (vgl. H/S. 174) Dieses Geschehnis versetzt den Major in eine heikle Situation, wie sich später herausstellt.

517 vgl. P.M. Lützelers (1973), S. 130

Huguenau heuchelt, denn er gibt vor, die Mißstände aufdecken zu wollen, während er selber Mißstände betreibt. Da er in seinem Sosein nur auf Eigennutz bedacht ist, scheitert er. In Vorausdeutung auf spätere Untaten wird er denn auch als Verräter etikettiert. (vgl. H/S. 204) Ironisch muten seine Worte an: "[...] ich stoße keinen von rückwärts nieder wie andere Leute", (H/S. 271) die sich später durch seinen Mord an Esch als Unwahrheit erweisen. Daß das Irrrationale inmitten einer versachlichten Welt zum Durchbruch gelangt, wird am markantesten durch diesen Mord exemplifiziert.

"Huguenau 'hat mit der Werttradition nichts mehr zu tun.' Als Geschäftsmann und 'Kind seiner Zeit' kennt er nur noch egozentrische Antriebe - und 'erkennt' selbst diese nicht."⁵¹⁸ Er steht positiv dem Schicksal gegenüber. Er ist weder der Ordnung untertan, noch entwirft er ein neues Wertsystem, sondern widmet sich nur der Sache, dem Geschäft. Seine Geldgier unterdrückt alle humanistischen Gefühle, so daß er rücksichtslos seinen Mitmenschen gegenüber auftritt, am gravierendsten Esch und dessen Frau gegenüber. Sein Handeln an Frau Esch exemplifiziert u.a. den Zerfall der moralischen Werte.

Huguenau zwingt sogar den Major zur Unterwerfung, so daß letzterer ihn nicht als Deserteur ausliefert. Pasenow sieht ein, daß er sich von Huguenau zu Unehrenhaftigkeiten hat verleiten lassen und will sich demzufolge erschießen. (vgl. H/S. 252f.) Zugleich hegt er jedoch die Hoffnung, daß alles sich zum Guten wendet und er Huguenau fälschlich verdächtigt. Gleich danach sieht er in Huguenau allerdings wieder einen Verräter und den "Urheber des wachsenden Unglücks", (H/S. 254) so daß er seinen ambivalenten Gefühlen auf den Grund geht und Huguenau auf die Kommandantur laden läßt. Letzterer versteht es, sich herauszureden, indem er die Schuld, die der Major ihm zur Last legt, den Behörden und Esch unterschiebt. Er erköhnt sich sogar, den Major zu beschuldigen, der ihm anfänglich zwar nicht glaubt, doch sich schließlich geschlagen gibt. Er erholt sich jedoch wiederum, er vermag seine Selbstvernichtungsgedanken zu überwinden und bleibt im Dienst. (vgl. H/S. 257f.)

518 M. Kluge und R. Radler (1974), S. 443

Huguenau ist mit sich selbst zufrieden, alles ist in Ordnung gebracht, "jetzt mußte nur noch ein Schlußpunkt gesetzt werden, und dann war alles gut!" (H/S. 284) Dieser erfolgt mit Eschs Mord, der aus Rache begangen wird. Ohne Gewissensbisse steht er neben der Leiche mit der Schlußfolgerung: "Es war alles gut." (H/S. 288) Frohen Mutes kehrt er heimwärts, seine Sachlichkeit hat sich zur vollkommenen Kaltblütigkeit gesteigert. Alle ethischen Werte werden negiert und da es keine Maßstäbe gibt, empfindet er selbst nach dem Mord keine Schuldgefühle. "Das verdinglichte und inhumane Denken einer Ideologie, für die letztlich nichts als materielle Werte Geltung haben, wird an Huguenau exemplifiziert."⁵¹⁹ Huguenaus Vereinsamung keimt in der Verdinglichung menschlicher Beziehungen und wächst zu einer Einsamkeit ohne Ausweg.

Ein weiterer Trick gelingt ihm; er bietet sich an, den Major als freiwilliger Krankenpfleger nach Köln zu begleiten. Er wird mit den richtigen militärischen Dokumenten ausgestattet und in Köln läßt er sich einen Militärfahrschein in seine colmarsche Heimat ausstellen. "Am nächsten Morgen behob er bei der Bank den Guthabenrest des 'Kurtrierschen Boten' und tags darauf reiste er ab. Seine Kriegsodyssee, die schöne Ferienzeit war zu Ende." (H/S. 297)

Huguenau denkt nicht mehr an den verübten Mord und wird sich daher auch nicht der Irrationalität dieser Tat bewußt; "nie weiß der Mensch etwas von der Irrationalität, die das Wesen seines schweigenden Tuns ausmacht, nichts weiß er von dem 'Einbruch von unten', dem er ausgesetzt ist". (H/S. 299) Hier wird der Einfluß des Unterbewußtseins betont und somit ein Anknüpfungspunkt an Freuds Theorie geschaffen.⁵²⁰

"Broch hat die Sachlichkeit als Produkt der Anarchie geschichtsphilosophisch mit einem 'Zerfall der Werte' begründet. Huguenau kann im Weltkriegschaos wegen seiner brutal sachlichen Einstellung und wegen seiner Freiheit von Wertbindungen über die in vergangenen Vorstellungswelten befangenen Gegner Esch und Pasenow triumphieren [...]. Mord und Vergewaltigung

519 P.M. Lützeler (1973), S. 129

520 vgl. P.M. Lützeler (1983), S. 204

tigung dienen ihm ebenso wie der kühl kalkulierte Kaufmannstrick dazu, seine Überlegenheit während einer anarchischen Zeit auszuspielen."⁵²¹

Huguenau übernimmt das väterliche Geschäft, so daß alles Feriale nun endgültig vorüber ist. Er heiratet und als Freigeist tritt er der Braut zuliebe dem evangelischen Glauben zu, legt aber keinen Wert auf derartige religiöse Formalitäten, denn trotz evangelischer Glaubenszugehörigkeit gibt er der katholischen Partei seine Stimme. Er wird Familienvater, steigt zu städtischen Würden auf und wandelt wieder den Pfad der Pflicht, doch "vieles war ihm gleichgültig geworden, und dachte er an die Kriegsbegebenheiten zurück, so schrumpften sie immer mehr und mehr zusammen, und schließlich blieb nichts mehr übrig als eine einzige Zahl von frcs. 8000". (H/S. 307) Das Vergangene hat sich relativiert. "Der zartgraue Nebel traumhaften silbernen Schlafes hatte sich über das Geschehene gebreitet [...], und schließlich wußte er nicht mehr, ob er jenes Leben gelebt hatte oder ob es ihm erzählt worden war." (H/S. 307) Die Kriegsgeschehen sind im Zwischenzustand versunken. Die während des Krieges freigewordenen irrationalen Kräfte lassen sich nach dem Krieg nur schwer eindämmen und es läßt sich folgern, daß Huguenau Abstand gewinnt, indem er, wieder einem Partialsystem angehörend, nämlich dem kommerziellen, resignierend vergißt. (vgl. H/S. 307f.)

In einer Zeit des Wertzerfalls sucht der Mensch nach neuen Werten. Huguenau gehört zu den Zeitungslesern, die "täglich von neuem hoffen, daß die Masse der Fakten imstande sein werde, die Leere einer stummgewordenen Welt und einer stummgewordenen Seele auszufüllen." (H/S. 315f.) In folgenden, oben anschließenden Worten liegt m.E. ein Anschluß an sowohl Kierkegaard als auch Heidegger: "[...] in ihnen ist die Angst des Menschen, der allmorgendlich zur Einsamkeit erwacht, [...] sie stehen ohne Sprache zwischen dem Noch-nicht und dem Nicht-mehr". (H/S. 316)

Der Mensch sucht in der Einsamkeit Beistand und schließt sich deshalb einem Partialsystem an, doch vergebens, denn es ist nur eine Scheingemeinschaft. (vgl. H/S. 316) Selbst das geldlich-kommerzielle, das wider-

521 W. Seifert (1973²), S. 209

standsfähigste System, vermag das Irrationale nicht aufzuhalten, so daß Huguenau mittlerweile sogar den Wert des Geldes in Frage stellt und zunehmend vereinsamt.⁵²² Er ist mit jedem Tag mehr ausgeschlossen und vereinsamt, doch leidet nicht länger darunter, denn "abgegrenzt von der Welt und doch in ihr, rückten ihm die Menschen in stets weitere und ersehntere Fernen". (H/S. 320) Das Grundproblem bei Broch ist der metaphysisch ausgestoßene, einsame Mensch. Das innerste Leid des Menschen wird ausgesprochen und hier liegt m.E. ein Anschluß an Heideggers Auffassung des Unheimlich- bzw. Geworfenseins. Der Mensch ist seiner Geborgenheit entrissen worden und befindet sich somit in einem Zwischenzustand, der dem Schlafwandeln entspricht. (vgl. H/S. 115, 245, 249, 265, 267, 323f.) Der Mensch tastet sich durch ein Wirrsal, das der Autor eine Traumlandschaft nennt. (vgl. H/S. 39) Indem der Autor eine Antwort sucht auf die Frage, ob dieser Zustand zu beseitigen ist, schildert er mögliche, doch nicht endgültig zufriedenstellende Auswege. Diese werden u.a. illustriert an sowohl den Heilsarmee- als auch an den Judendarstellungen.⁵²³

Eng verbunden mit der Heimatlosigkeit bzw. dem Geworfensein ist das Empfinden der Einsamkeit und Angst. Die Vereinsamung sowie Entfremdung des Menschen wird am luzidesten an Hanna Wendling exemplifiziert. (vgl. H/S. 8, 52f., 67, 137, 153, 228, 251) Sie versucht u.a. durch Träume, der Wirklichkeit zu entfliehen. (vgl. H/S. 27) Konkretisiert wird die Einsamkeit durch folgendes Beispiel: "[...] und gehen wir auch nebeneinander, wir hören uns nicht und vergessen einander". (E/S. 177; vgl. auch S. 178) Einsamkeit, auf die in bezug auf Bertrand auch bereits hingewiesen worden ist, sowie Angst (u.a. die Angst, sinnlos auf Erden gewandelt zu sein, (vgl. H/S. 154)) sind zwei diesem Werk inhärente Themen. In folgenden

522 Huguenau fühlt sich unfrei; ein Zeichen dafür ist z.B., daß er sein Kind aus Gereiztheit ohrfeigt. (vgl. H/S. 318) Im Krieg geht es nur um das nackte Leben bzw. Überleben, doch unter normalen Verhältnissen gehört das Humanistische zu den Lebensqualitäten, derer Huguenau jedoch entbehrt.

523 Das Religiöse spielt eine bedeutende Rolle in diesem Werk, doch es würde den Rahmen dieser Abhandlung überschreiten, hier tiefgehende Untersuchungen durchzuführen.

Worten: "Angst ist die keimende Botschaft Göttlicher Gnade, Angst ist Gottes Gebot an der Pforte des Heils, - Schreite hindurch", (H/S. 171f.) liegt meiner Meinung nach ein Anschluß an Kafkas Türhüterlegende. Der moderne Mensch wird folgendermaßen dargestellt: "Unfähig, sich selber mitzuteilen, unfähig, seine Einsamkeit zu sprengen, verdammt, Schauspieler seiner selbst, Stellvertreter des eigenen Wesens zu bleiben". (H/S. 165) Eine lebensnotwendige Eigenschaft, nämlich die der Kommunikation, ist verlorengegangen. Aufgrund der Unzugänglichkeit bleibt der andere stets Vorstellung.⁵²⁴ Es wird emphatisiert, daß die Menschen nurmehr unter einer gewissen Betäubung, z.B. durch Alkohol, ein Gefühl der Zusammengehörigkeit empfinden, (vgl. H/S. 237) oder in Gefahr zueinander finden. (vgl. H/S. 289)

"When the revolution is over, Pasenow and Esch are dead; the forces of objectivism have won out over the romanticism and anarchy of the past."⁵²⁵ Der Traum ist dem Objektivismus gewichen und aus den Schlußworten des Werkes: "Tu dir kein Leid! denn wir sind alle noch hier", (H/S. 204) kann man das Fazit ziehen, daß der Mensch sich nicht nur zu seinen Mitmenschen hinwenden und bei ihnen sein Heil suchen soll, sondern sich auch auf sie verlassen und sich unter ihnen geborgen fühlen kann. In dieser Wir-Ethik liegt ein Anknüpfungspunkt an Kants und Jaspers' Auffassung, daß das Sinnvolle der Humanität im Mitmenschlichen fundiert.

In dem Begriff Schlafwandler ist ein Element der Hoffnung enthalten, (vgl. H/S. 229) doch hier wird keine eindeutige Hoffnung zutage gebracht, denn das Werk endet ohne einen konkret positiven Schluß. Es endet zwar trostreich und wird dadurch m.E. den Auffassungen des Autors gerecht, denn

524 Der Gedanke Schopenhauers, daß die Welt für den Menschen Vorstellung ist, kommt auch in Brochs Werk zum Ausdruck, denn es heißt, was der Mensch "Harmonie oder Gleichgewicht genannt hat, ist vielleicht bloß ein Abbild gewesen, Abbild, das er sich von dem sozialen Gefüge geschaffen hat". (H/S. 67) Je einsamer der Mensch wird, desto mehr zerfällt diese Harmonie.

525 T. Ziolkowski (1964), S. 16

Brochs Einsatz für Menschenrechte kommt mittels folgendem Verfahren zur Geltung: " [...] to reshape the political thought of the postwar world by supplementing the conception of human 'rights' with a bill of human 'duties.'"⁵²⁶

Die Anarchie des Nihilismus ist nicht das letzte Wort der *Schlafwandler*. Besteht auf der einen Seite das Bewußtsein des Untergangs, so künden sich doch andererseits Empfindungen eines Neuanfangs an.⁵²⁷

Broch nennt Kants Humanismuszustand einen Gleichgewichtszustand, doch "dieser Gleichgewichtszustand ist kein dauernder, er ist immer nur Durchgangsstadium". (H/S. 301)⁵²⁸ Broch ist zuversichtlich in bezug auf einen allgemeinen Humanitätszustand, doch stellt er diesen als vereinsamend dar, wenn nur noch der Logos regiert. (vgl. H/S. 314f.) Er sieht etwas Gutes darin, daß der Mensch mit seiner Ratio nicht bis zum höchsten Ziel, dem Ding an sich durchdringen kann, d.h. daß der Mensch kein ausschließlich rationales Wesen ist, sondern daß seine Emotionen und das Irrationale ein gleichsam wichtiger Faktor sind, denn "die autonom gewordene Vernunft ist radikal böse", (H/S. 301; vgl. auch S. 309) und ein "Mensch ohne Gefühl ist kein Mensch". (H/S. 300)

Der Autor gibt ein Beispiel eines eventuellen Zustandes, nämlich eine kirchenlose "'Kirche an sich', die substanzfreie Ontologie einer 'Naturwissenschaft an sich', eine dogmenfreie 'Ethik an sich'", (H/S. 314) doch weist auch auf die Folgen einer nur der Ratio verpflichteten Handlung, nämlich Zerfall und schließliche Zersplitterung eines Systems. (vgl. H/S. 301)

526 ebd., S. 44

527 vgl. H. Steinecke (1975), S. 515f.. Relevant sind folgende antithetische Worte von Grass: "Solange der Mensch hofft, wird er immer wieder neu anfangen mit dem hoffnungsvollen Schlußmachen." (*Die Blechtrommel*, S. 238)

528 In diesem Zusammenhang tendiert Broch zu Hegel.

3.7 Der Verlust an Mitmenschlichkeit in der modernen Wohlstandsgesellschaft bei Heinrich Böll

Auch Bölls Schaffensprozeß akzentuiert die Vereinsamung des Menschen. Dieser Autor will seine Werke als Sozialkritik aufgefaßt wissen⁵²⁹ und nach Bienek geht es ihm im wesentlichen um das, "was man von der deutschen Literatur erwartet hat: Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, wirkliche Humanität, christliches Bewußtsein, soziale Kritik, gesellschaftliches Engagement".⁵³⁰

Auch Böll will eine humanere Welt schaffen und zwar meint er dieses Ideal dadurch zu realisieren, daß er die Augen für das Alltägliche öffnet.⁵³¹ Obgleich das katholische Milieu mehr oder weniger den Hintergrund bildet, gegen den sich Bölls Werke abspielen, warnt Wirth, der ein umfangreiches Studium über die Rolle des Katholizismus in Bölls Werken unternommen hat, vor konfessioneller Zinschränkung⁵³² und betont, "daß Bölls Religiosität stark 'urchristlich' bestimmt sei, das heißt nicht so sehr dogmatisch als von der Idee der Nächstenliebe her geformt."⁵³³ Kluge und Radler meinen, es geht "in dem Roman um mehr als um Kritik an politischen und kirchlichen Mißständen [...] [da] schlechterdings alle politisch und religiös beziehbaren Positionen angegriffen werden [...]. Es geht um die Verteidigung individueller Freiheit gegen jede Art von Machtanspruch überhaupt."⁵³⁴

Bölls Werke, die ein immenses Einfühlungsvermögen in die Rollen beider Geschlechter übermitteln, sind humanistisch geprägt. Der einzelne wird

529 Für Böll ist es sozusagen selbstverständlich, daß ein Schriftsteller sich heutzutage auch politisch zu engagieren habe. (vgl. H. Bienek, *Werkstattgespräche mit Schriftstellern* (München 1965), S. 181) In dieser Hinsicht entspricht er Horkheimers und Adornos Ansichten.

530 ebd., S. 168

531 vgl. R. Nägele, *Heinrich Böll. Einführung in das Werk und in die Forschung* (Frankfurt a.M. 1976), S. 33

532 vgl. ebd., S. 112f.

533 ebd., S. 113

534 M. Kluge und R. Radler (1974), S. 425

"mit einer bestimmten individuellen Lebensaura - die Böll abstrakt mit dem Begriff Humanum bezeichnet - für ihn zur zentralen Voraussetzung."⁵³⁵

In dem 1953 erschienenen Nachkriegsroman *Und sagte kein einziges Wort* drohen die Kriegsfolgen nicht nur die Ehe, sondern die Menschen selbst zu zerstören. Aus dem negativ anmutenden Titel wird ersichtlich, daß ein Manko an Kommunikation vorherrscht, und daß die Charaktere sich nicht zur Wehr setzen. Ein wortkarges Auftreten der Romanfiguren kennzeichnet das gesamte Werk und bereits zu Anfang des Romans wird auf defekte Familienverhältnisse gedeutet.⁵³⁶ Die dürftigen Wohnverhältnisse, die wiederum der finanziellen Not zuzuschreiben sind, verursachen diese Sachlage: "In der Tat scheint ein zentraler Punkt von Bölls Ästhetik des Humanen [...] exakt auf das Thema dieses Romans zuzutreffen: das Thema des Wohnens."⁵³⁷ In diesem sogenannten Protokoll der Nachkriegszeit⁵³⁸ führt nämlich die Wohnungsnot zur Zersplitterung der Familie.

"Als der Krieg ausbrach, hatten wir gerade eine richtige Wohnung, aber ich [Käte] denke daran wie an etwas, was nie gewesen ist: vier Zimmer, ein Bad und Sauberkeit". (U/S. 117) Der Krieg stellte die Weichen für die Zukunft, denn nun ist ihre Wohnung infolge der Kriegszerstörung Luft. (vgl. U/S. 11) Im Vergleich zur damaligen Sauberkeit, kämpft Käte jetzt gegen den buchstäblichen Schmutz, in der Hoffnung, ihm Herr zu werden. (vgl. U/S. 47) Passiv kämpft sie auch gegen den Schmutz in der Welt, das Ungerechte. Sie steht im "Kampf gegen den Schmutz, den der Krieg in Bewegung gesetzt hat." (U/S. 50) Ribbat stellt diesen Kampf wie folgt dar: "Zwischen der Dauer einer ständigen Wiederkehr des alltäglich Gleichen [...] bedeutet

535 M. Durzak, *Der deutsche Roman der Gegenwart* (Stuttgart 1973¹), S. 24

536 vgl. Kiepenheuer & Witsch Ausgabe, H. Böll, *Und sagte kein einziges Wort* (Köln 1953), S. 7. Zitate und Verweise nach dieser Ausgabe im Text unter der Sigle U

537 M. Durzak (1973¹), S. 41

538 vgl. ebd., S. 38

die gemessene Zeit zugleich Grenze wie Chance des menschlichen Miteinander."⁵³⁹

Nun ist die Wohnfläche dieser 5-köpfigen Familie auf engsten Raum beschränkt, während den Nachbarn, nämlich dem kinderlosen Ehepaar Franke, vier Zimmer zur Verfügung stehen. "Die Anklage, die sich aus diesem Kontrast indirekt ergibt, richtet sich gegen die Gesellschaft, gegen die Situation der Nachkriegszeit, gegen das Unverständnis der Mitmenschen, der Nachbarsfamilie Franke vor allem, die [...] sich mit der katholischen Administration gut steht."⁵⁴⁰ Herr Franke offenbart zwar humanistische Gefühle, (vgl. U/S. 28) doch vermag sich nicht gegen das sich überlegen wahnende Verhalten seiner Frau durchzusetzen. Die verkehrte Wertsetzung kirchlicher Vereine wird an Frau Franke exemplifiziert, die als untadelig und selbstlos gilt, doch nicht demgemäß handelt. Ribbat spricht in bezug auf die katholische Kirche von einer "institutionalisierte[n] Gewalt [...]" in ihrer systematischen Inhumanität".⁵⁴¹ Sie hat Angst vor der Scheinwelt, in der die Frankes leben⁵⁴² und demzufolge auch Angst, sich irgendwie kirchlich zu engagieren. Doch obgleich ihr vonseiten kirchlicher Instanzen keine vertrauenswürdigen Personen begegnen, schleicht sie sich manchmal in die Kirche, wenn kein Gottesdienst stattfindet und sie empfindet "den unendlichen Frieden, der von der Gegenwart Gottes ausströmt." (U/S. 26)

Käte erkennt die Bitternis des Lebens, da ihr nichts an Leid erspart bleibt; sie ist "mager und gelblich gefärbt von der Bitternis dieses

539 E. Ribbat, "Heinrich Böll: 'Und sagte kein einziges Wort'. Ein Rettungsversuch mit Vorbehalten", *DU*, Band 33/Heft 3 (1981), S. 56

540 ebd., S. 41f.

541 ebd., S. 54

542 Diese Scheinwelt wird z.B. augenfällig in der Szene, wo Bogners bei Frankes zu Weihnachten eingeladen sind. Käte kommt sich im Wohnzimmer fremd vor und ihr Empfinden wird durch folgende Worte ausgedrückt: "[...] wir gehören nicht auf solche Möbel". (U/S. 26) Die Kinder fürchten sich vor solchen Möbeln, die sie nur selten sehen und setzen sich scheu darauf. Sie tun Käte leid, so daß sie hätte weinen können. (vgl. U/S. 27)

Lebens." (U/S. 100) Trotz allem gibt sie ihre moralischen Werte nicht auf, (vgl. U/S. 76) sondern hegt diese, indem sie z.B. unangenehme Situationen diskret hantiert, um ihre Kinder zu schonen. Sie möchte die Kinder vor der Falschheit der Welt bewahren und hat Angst um sie, weil sie sich außerstande sieht, die Kinder vor der Hartherzigkeit der Menschen zu beschirmen. (vgl. U/S. 129) Kätes Angst spricht aus ihren Augen (vgl. U/S. 76) und in diesem Empfinden der Angst liegt ein Anschlußpunkt an Kierkegaard sowie Heidegger.

Weil ihre Kinder ihr leid tun, will sie kein Kind mehr (vgl. U/S. 119) und aus dem Grund empfindet sie inmitten des Schmerzes um ihre gestorbenen Kinder auch Trost. (vgl. U/S. 46) Käte erfaßt die Begrenzung des Menschenlebens und weiß, daß jedes Jahr, das dem Leben ihrer Kinder hinzugefügt wird, dem ihren genommen wird, (vgl. U/S. 90) so daß ihre Kinder eines Tages auf eigenen Füßen werden stehen müssen. Heideggers Idee der Geworfenheit des Menschen wird in diesem Sosein konkretisiert.

Die Kinder wissen nicht Bescheid um die Verhältnisse der Eltern (vgl. U/S. 23) und Käte hat Mitleid mit ihnen, weil sie ihrer Meinung nach zu still sind und alles mit zuviel Selbstverständlichkeit akzeptieren. (vgl. U/S. 127) Die Kinder sind demütig und dankbar, so daß es Käte froh macht, wenn sie ihnen eine Freude bereiten kann. So freut sie sich z.B. für die Kinder, die so selten Fleisch bekommen, wenn das Zimmer von Bratenduft erfüllt ist. (vgl. U/S. 52f.)

Käte ging früher manchmal zur Hauswirtin und beschwerte sich über den Zustand ihres Zimmers, doch es nützte nichts. Letztere unterbreitete Käte, daß die Renovierung des Zimmers zu teuer sein würde. Die Hauswirtin schenkte ihr Schnaps ein und sie unterhielten sich. Bei ihr lernte Käte Schnaps trinken; sie "ließ den wohltuend brennenden Kognak in [s]ich hineinlaufen" (U/S. 73) und hatte Verständnis für alle Trinker. Der Alkohol bringt ihr zwar Erleichterung, doch untermannt sie nicht wie Fred oder Hans Schnier (*Ansichten eines Clowns*).

Die Hauswirtin ermutigt sie, ihr Schicksal (im Sinne Nietzsches) zu akzeptieren: "Ach Kind [...]. Kommen Sie nie mehr und beschweren sich. Es gibt

keine Medizin gegen die Armut." (U/S. 73) Zugleich offenbart die Hauswirtin humanistische Gefühle, wenn sie Käte folgende Hilfe anbietet: "Schicken Sie mir die Kinder heute nachmittag, sie können hier spielen." (U/S. 73)

An einem Sonntag, als Käte wieder mit Fred verabredet ist, hört sie auf dem Hof "den heiseren Sang eines Niggers, der alles durchdringt und als einziges [ihr] Herz berührt.

... and he never said a mumbaling word ...

... und er sagte kein einziges Wort ..." (U/S. 52)

Die Worte beschreiben Leidensfähigkeit sowie passiven Widerstand und sind als solche charakterisierend für Kätes Verhalten.

Der Krieg hat auch Fred gewaltig zugesetzt, so daß bei ihm eine gewisse Selbstentfremdung erfolgt: "Ich erkannte mich zuerst nicht [in einem Spiegel], sah dies magere graue Gesicht unter der verschossenen Baskenmütze". (U/S. 8)⁵⁴³ Verständlicherweise ist er abgespannt, wenn er vom Dienst kommt und läßt seine schlechte Laune an den Kindern aus. Er kann es in der engen Wohnung nicht länger aushalten und da er einsieht, daß er seiner Familie gegenüber ungerecht handelt, zieht er aus Rücksicht aus. (vgl. U/S. 85) Später macht er sich Gewissensbisse darüber, daß er seine Kinder schlug, weil ihr Lärm ihn gereizt hatte. (vgl. U/S. 65f.) Hier wird ebenfalls deutlich, daß sowohl die Umstände als auch das innere Befinden des Menschen sein Auftreten beeinflussen und dadurch wird ein Bezugspunkt zwischen Böll und Kafka hergestellt.

543 Ein ähnliches Motiv der Selbstentfremdung wird in den *Ansichten eines Clowns* dargestellt: "Ich trat vom Spiegel zurück, tiefer in mich hinein und zugleich weiter weg." (zitiert wird nach der Kiepenheuer & Witsch Ausgabe, H. Böll, *Ansichten eines Clowns* (Köln 1963), S. 300. Zitate und Verweise nach dieser Ausgabe im Text unter der Sigle A²)

Fred will trotz allem ein richtiges Verhältnis mit seinen Kindern fördern, darum bittet er Käte, ihnen zu sagen, daß es ihm leid tut, daß er sie geschlagen hat. (vgl. U/S. 71) Folgender Dialog findet statt:

Fred: "Sprecht ihr von mir?"

Käte: "Ja, sie fragen mich, wo du bist, und ich sage, daß du krank bist."

Fred: "Bin ich krank?"

Käte: "Ja. du bist krank." (U/S. 72)

Fred versucht, Einsicht in seinen Zustand zu gewinnen: "Vielleicht hast du recht, vielleicht bin ich wirklich krank" (U/S. 72) und: "Ja, [...] die Armut hat mich krank gemacht." (U/S. 126) Er ist eigentlich ein guter Mensch, der tief fühlt, doch die anderen verkennen ihn und halten ihn für einen unsteten Menschen. Obgleich er ein Säufer ist, regen sich doch humanistische Gefühle in ihm, wie folgende Worte bestätigen: "Manchmal auch weine ich [...], wenn mir Käte einfällt und die Kinder, ich weine, wissend, daß die Tränen eines Säufers nicht zählen". (U/S. 31) Er hat schon vor dem Krieg getrunken, doch das ist scheinbar vergessen und nun wird sein tiefer moralischer Stand wie folgt begründet: "Er ist im Kriege gewesen." (U/S. 31)

Ebenfalls aus Rücksicht will Fred Käte nicht erzählen, wie bequem er wohnt, (vgl. U/S. 135) während sie sich abhärmt. Seine humanistischen Gefühle gehen ferner aus der Tatsache hervor, daß er gegen jede Gewalt ist und infolgedessen auch den Krieg verabscheut. Er ist gegen Unterdrückung und Mißachtung der Menschenrechte und Käte spürt ihm diesen Charakterzug ab: "[...] manchmal meine ich, ich liebe ihn erst, seitdem ich begriffen habe, wie sehr er die Gesetze verachtet." (U/S. 49) Fred war fahnenflüchtig, um während der Geburt der Zwillinge bei Käte zu sein. Er glaubt nicht an Gerechtigkeit, und das Glück, auf das er sein Leben lang hofft, ist ihm entsagt.

Die Familienzusammengehörigkeit zerbröckelt indessen, denn Fred erhält nur noch indirekt Nachrichten über seine Familie. (vgl. U/S. 14) Er sehnt sich jedoch nach den Kindern und stellt sich ihr Leben in Gedanken vor: "[...] ich sah meine Kinder eingespant in den tödlichen Kreislauf". (U/S. 14) Hier wird einerseits auf die Sinnlosigkeit des Daseins gedeutet, indem Schopenhauerscher Pessimismus mitschwingt und andererseits ist ein Anschluß an Hegels sowie Nietzsches Auffassung der ewigen Wiederkehr vorhanden.

Wie Käte, empfindet Fred ebenfalls Mitleid mit seinen Kindern: "Ich konnte die Kinder nicht vergessen. Es war mir, als sähe ich sie mit geschlossenen Augen: meine Kinder, der Junge schon dreizehn, das Mädchen elf; blasse Geschöpfe beide, für die Tretmühle bestimmt." (U/S. 66) Fred wird es plötzlich schwindelig, wenn er seine Kinder in der Prozession sieht und er kommt zu folgender Erkenntnis: "[...] an ihnen sah ich es, was ich immer begriffen zu haben glaubte, aber jetzt erst begriff: daß wir arm sind." (U/S. 64) Die Armut, die einen Schatten über ihre Existenz wirft, deutet hier sowohl auf äußere als auch innere Armut. Sie sind abgestumpft.

Fred macht sich zwar Vorwürfe über sein Versagen, aber unternimmt nichts Positives, seine Lage zu bessern; er will eher die Vergangenheit vergessen. (vgl. U/S. 129f.) Solcherart kann sein Rückzug als Versäumnis seiner Pflichten interpretiert und er als Schwächling identifiziert werden, der weder im Sinne Kants noch Nietzsches handelt. Fred geht nunmehr von dem Standpunkt aus, daß er sich in seinem Alter nicht mehr ändern kann und sagt: "Niemand ändert sich je." (U/S. 132) Er ist einerseits zu bedauern, da er dem Alkohol verfallen ist, (vgl. U/S. 20f.) doch andererseits ist er selber der Urheber seiner unglücklichen Situation.

Als Symbol für die Situation, in der die Bogners sich befinden, kann meiner Ansicht nach die Tatsache, daß das Zentrum der Stadt vereinsamt ist, (vgl. U/S. 13) gelten. Dadurch wird impliziert, daß der Kern ungesund ist und übertragen deutet es an, daß bei den Menschen etwas nicht in Ordnung ist. In diesem Fall wird Familie Bogner als Untermieter ausgenutzt und unterdrückt, also menschenunwürdig behandelt. Somit ist ein Anschluß

an Kants Konstatierung, daß ein Mensch nicht von einem anderen ausgenutzt werden darf, gewonnen.

Ihre Ehe könnte intakt sein, doch Fred und Käte haben den Kampf aufgegeben. (vgl. U/S. 24) Seit zwei Monaten vollzieht sich ihre Ehe in Hotelzimmern, denn für eine größere Wohnung brauchen sie Geld und Energie, aber sie haben weder das eine noch das andere (vgl. U/S. 81) und darin liegt größtenteils das Problem.

Fred arbeitet als Telefonist bei einer kirchlichen Behörde und gibt Nachhilfestunden, um zusätzliches Einkommen zu generieren, doch das reicht alles in allem gerade zur Unterhaltung seiner Familie. Um sich ein Beisammensein mit Käte in einem Hotel leisten zu können, muß er Geld erbetteln, wodurch weitere Spannungen erzeugt werden. (vgl. U/S. 55f.) Inmitten eines Lebens der Ungewißheit und des Unglücks wird beiden, Fred und Käte, jedoch auch Mitmenschlichkeit zuteil. Auch bei Böll offenbart sich die Mitmenschlichkeit bei Randfiguren, die einen, den Hauptcharakteren gegenüber niedrigeren Stand vertreten, z.B. das blonde Mädchen und ihr Vater in der Imbißbude.⁵⁴⁴ Aus letztgenannten strahlt Wärme (vgl. U/S. 37) und sie treten den Bogners gegenüber herzlich und entgegenkommend auf. (vgl. U/S. 98)

Kätes Größe liegt in ihrem Glauben: "Gott schien der einzige zu sein, der bei mir blieb in dieser Übelkeit, die mein Herz überschwemmte". (U/S. 141) Sie beichtet und erzählt dem Priester ihr Leid; erzählt "von meinem Haß auf die Priester, die in großen Häusern wohnen und Gesichter haben wie Reklamebilder für Hautcreme - von Frau Franke, unserer Machtlosigkeit, von unserem Schmutz, und zum Schluß sagte ich ihm, daß ich wahrscheinlich wieder schwanger bin." (U/S. 94) Dieser Priester haßt ebenfalls die Priester, die über ihm stehen, doch der Trost, den er Käte darbietet, hat für sie wenig Sinn, so wie sie insgesamt wenig trostspendendes Verhalten vonseiten der Kirche verspürt.

544 vgl. M. Durzak (1973¹), S. 48

Freds Problem entfaltet sich demgegenüber gerade aus einer Manifestation des Unglaubens. Obgleich sie gemeinsam zur Messe gehen, (vgl. U/S. 118f.) tun sie es nicht mit dem gleichen Empfinden. Käte betet, sie findet Trost im Gebet und rät ihm auch zu beten: "Du solltest beten [...] wirklich. Es ist das einzige, was nicht langweilig sein kann." (U/S. 160) Fred ist nämlich gegen Langeweile, wie folgende Worte bestätigen: "[...] ich kenne nichts Schlimmeres als Langeweile". (U/S. 78)⁵⁴⁵ Einerseits haßt er die Langeweile, wie er sie auch im Krieg erlebte, (vgl. U/S. 145) und es klingt fast wie ein Widerspruch, wenn er andererseits sagt: "Ich konnte den Ernst nicht aufbringen, den man zu einem richtigen Beruf braucht." (U/S. 113)

Fred und Käte gehen zum Rummel als Abwechslung zum grauen Alltag. (vgl. U/S. 120) Dort sehen sie ihre Kinder mit dem jungen Mann, der sie während ihrer Abwesenheit beaufsichtigt. Sie lachen und sind glücklich zusammen, denn bei Beller mann herrscht nicht die Beklemmung, die normalerweise die Kinder umgibt. Käte fürchtet die Zukunft. Sie fürchtet, daß sie auch so werden könnte wie eine der vernachlässigten Frauen, die sie immer verachtet hat. (vgl. U/S. 127)

Fred fragt, ob es nicht besser wäre, wenn er wiederkäme, doch Käte schweigt auf die Frage. Sie möchte einerseits nicht, daß er zurückkommt und vielleicht wieder die Kinder schlägt und sie sich womöglich gegenseitig anschreien. Sie will andererseits auch nicht mehr so weiterleben, weil sie sich nicht wie eine Hure fühlen möchte. (vgl. U/S. 154) Sie hat den Entschluß gefaßt, ihr Eheleben nicht mehr in dieser Art weiterzuführen und sagt schließlich: "Ich kann auch nicht mehr zu dir kommen." (U/S. 153)

545 Gegenüber der Geldnot der Familie Bogner steht z.B. der Luxus der Familie Bückler. (vgl. U/S. 17) Doch inmitten ihres Wohlstands ist ihr Leben nutzlos geworden, denn sie fürchten sich, miteinander alleine zu sein, weil sie Langeweile haben. (vgl. U/S. 18) In bezug auf das Thema der Langeweile liegt m.E. ein Anschluß an Thomas Mann. Ein weiterer Kontrast zu Freds und Kätes Liebe in Armut fundiert in der Lieblosigkeit der Reichen. (vgl. U/S. 134f.)

Sie schlägt vor, daß sie sich trennen, so daß ein Riß in ihrer Ehe resultiert. Käte sieht ein, daß Fred auch Gefühle hat, doch sie macht ihm Vorwürfe wegen seinem Benehmen und seiner Rückgratlosigkeit. Sie ist gebunden und beneidet Fred darum, daß er seinen Gang gehen kann, während sie die Verantwortung der Familie zu übernehmen hat. Käte handelt im Sinne Kants mit Milde und Mitmenschlichkeit, während sie sich selbst benachteiligt.

"Fred brachte mich zum Bus. Wir sprachen kein Wort mehr miteinander, küßten uns schnell, als der Bus kam, und ich sah ihn dort stehen, wie ich ihn so oft gesehen habe: schlecht angezogen und traurig. Ich sah noch, wie er langsam zum Bahnhof ging, ohne sich noch einmal umzuwenden." (U/S. 173) Widerstandslos scheint eine finale Trennung stattgefunden zu haben.

Käte erleidet eine weitere Erniedrigung, wenn Frau Franke sie zur Rede stellt: "'Man hört', sagte sie freundlich, 'daß ihr Mann Sie endgültig verlassen hat. Hört man recht?' 'Man hört recht', sagte ich leise, 'er hat mich verlassen.'" (U/S. 176) Käte ist erstaunt, daß sie keinen Haß mehr spürt. (vgl. U/S. 176) "Frau Franke stand vor mir, sie rührte sich nicht, sagte nichts, aber ich sah den tödlichen Glanz ihrer Augen, sehnte mich nach der heiseren Stimme des Negers, die ich einmal gehört habe, ein einziges Mal, und auf die ich vergebens warte seitdem, die heisere Stimme, die sang: und er sagte kein einziges Wort." (U/S. 176) Käte geht in ihr Zimmer, drückt den Kleinen an sich und Frau Franke geht zur Messe!! (vgl. U/S. 177)

Käte hat sich nicht dem Drogisten anvertraut und reagiert nun nach dem christlichen Motiv des schweigsamen Erduldens. Wie so vieles, wird sie auch diese Schwangerschaft verkraften. Wie ein roter Faden läuft die Drogistenreklame durch das gesamte Werk. Die Moderne verquickt sich durch die Schwangerschaft mit dem Konventionellen. Indem sich das Tradierte in der wachsenden Familie offenbart, tut sich zugleich Hoffnung kund. "Die katholische Kirche und der Drogistenverband - das wird zur Konstellation von zwei Motiven, deren Kontrast das gesamte Buch durchzieht und die Disparatheit oder, wenn man so will, auch kommerzielle Ähnlichkeit aller Erscheinungen im Nachkriegsdeutschland unterstreicht."⁵⁴⁶

546 M. Durzak (1973¹), S. 42

Als Fred Käte nach ihrer Trennung unerwartet in der Stadt wiedersieht, berührt ihr Anblick sein Herz und ruft Erregung in ihm hervor. Sie ist es, aber sie kommt ihm anders, zugleich bekannt und fremd vor. Er hat ambivalente Gefühle ihr gegenüber, indem sich Anziehung und Entfremdung vermischen. Viel verbindet ihn mit Käte, "es hatte eine Zeit gegeben, in der wir zusammen gebetet hatten." (U/S. 189) Er sieht Käte in die Klosterkirche gehen, doch ihm fehlt der Mut, ihr zu folgen. Er hat sich nicht in der Kontrolle, denn Käte ist seine Stärke. Er starrt nur auf die Kirchentür, aus der sie wieder herauskommen muß, aber wenn sie kommt, läuft er wieder nur hinterher.⁵⁴⁷

Käte steigt in die Straßenbahn und Fred geht automatisch, "ohne zu wissen", (U/S. 191) zur Kanzlei. Serge redet mit ihm, doch Fred reagiert eigenartig. Am Gesicht Serges vorbei sieht er alles wieder, Käte, wie sie Blumen zu den Gräbern der Kinder bringt und Serge weiß, was los ist. Er läßt einen Wagen kommen, gibt Fred Geld und sagt: "Sie müssen nach Hause." (U/S. 191) "'Ja', sagte Fred, 'nach Hause.'" (U/S. 191) Er hat den entscheidenden Entschluß gefaßt, sich wieder einzuordnen.

Schließlich kommt Fred zur Einsicht. Er hat zum ersten Mal Geld in der Hand, ohne darum gebettelt zu haben und ist nun zur Umkehr bereit. Er scheint also aus seinen Fehlern eine Lehre gezogen zu haben, so daß ihm das Leben etwas genützt hat. Der offene Schluß impliziert eine Wiederherstellung des Familienlebens, die ja immerhin zentral in diesem Werk steht. Zumal dieses Problem am Ende nicht ganz eindeutig gelöst ist, liegt hier wiederum ein Anschluß an Kants Theorie, daß ein Mensch hoffen darf.

Heideggers Theorie, daß das Leben ein Dasein zum Tode hin ist, kommt ebenfalls in diesem Werk zur Sprache. (vgl. U/S. 40f.) Hier liegt zugleich ein

547 Das Außenleben geht rücksichtslos weiter, es hat am Einzelschicksal kein Interesse. Eine Stimme schreit z.B. Reklame für Hüte, Mäntel usw.. (vgl. U/S. 190) Hier wird auf die allgemeine Teilnahmslosigkeit der Menschen gewiesen und in weiterem Sinne kann auch ein Anschluß an den Schopenhauerschen Weltwillen erkannt werden.

Anschluß an Brochs Auffassung, daß der Mensch sozusagen im Todesaugenblick intensiver empfindet. Fred versetzt sich gewissermaßen in eine derartige Lage, wenn er sich den Tod vorstellt. Seit dem Krieg denkt Fred fast immer an den Tod. (vgl. U/S. 159) Friedhöfe haben schon von Jugend an eine Anziehungskraft für ihn gehabt. Alles dort erinnert ihn an seinen Tod: "[...] die einzige Wahrheit, an der mir nie Zweifel kommt." (U/S. 110) Der Tod ist das einzig Reale an der Zukunft und wird somit ins Leben hineingenommen. Die Erwähnung der Friedhöfe und Beerdigungen findet auch wieder später in der vorliegenden Arbeit bei der Besprechung von Grass ihren Niederschlag.

Wenn wir uns dem Werk *Ansichten eines Clowns* zuwenden, bemerken wir, daß die Protagonisten beider Romane "aus Gründen einer veräußerlichten katholischen Moralität"⁵⁴⁸ die Frauen verloren haben, die sie lieben. Mehr noch als *Und sagte kein einziges Wort* sind *Ansichten eines Clowns* mit Bölls bekannten Lieblingsthemen beschäftigt, nämlich "der noch nicht bewältigten Vergangenheit des Dritten Reiches, der Seelenlosigkeit der bundesdeutschen Wohlstandsgesellschaft und der institutionellen Heuchelei der katholischen Kirche."⁵⁴⁹ Die Generation von Hans Schnier "rechnet schonungslos ab mit den Schuldigen an den Irrtümern, Versäumnissen und Verbrechen einer Epoche."⁵⁵⁰

In Schnier, in dem sich schon früh humanistische Gefühle regen, (vgl. A²/S. 30) erleben wir nicht den herkömmlichen, aktiven Helden, sondern vielmehr einen kontemplativen Charakter, der uns anspricht, obgleich er sich in keiner Weise hervorragend auszeichnet. Der Clownberuf bedeutet für ihn Befreiung aus einer Welt der Lüge und schließlich fühlt er sich nur noch hinter der Maske geborgen. Sowohl das Rollenspiel als auch das Außenseitertum wird zugespitzt in einer Verborgenheit hinter Masken, doch Schnier vermag weder in der Wohlstandsgesellschaft noch im Außenseitertum seine Identität zu finden. Indem er sich von der Gesellschaft absondert,

548 M. Durzak (1973¹), S. 78

549 ebd., S. 74

550 P. Leiser, *Heinrich Böll. Das Brot der frühen Jahre. Ansichten eines Clowns. Biographie und Interpretation* (Hollfeld/Ofr. 1974), S. 75

findet auch eine Selbstentfremdung statt, so daß ein Prozeß der Desintegration ansetzt. Er verkümmert, denn er hat nicht im Sinne Kants und Jaspers¹ das Sinnvolle des Humanismus im Mitmenschlichen erkannt. Andererseits hat die Gesellschaft ihn auch verstoßen, (vgl. A²/S. 189) doch trotz vieler Entnüchterungen bleibt dem Clown ein positives Empfinden, das folgende Worte ausdrücken: "Merkwürdigerweise mag ich die, von deren Art ich bin: die Menschen." (A²/S. 286)

In den 1963 erschienenen *Ansichten eines Clowns* schildert Böll unzweideutig sein Konzept der Wirklichkeit, die sich als Wirtschaftswunderwelt darbietet. In Kontrast zu dem augenscheinlichen Wohlstand seiner Umwelt, verkommt Hans Schnier nicht nur physisch in zunehmender Armut, sondern verkümmert auch psychisch. Schniers Vater verkörpert dagegen die bürgerliche Leistungs- und Wohlstandsgesellschaft, aus der Hans sich zurückzieht. Er steht nicht nur den Erfolgreichen gegenüber, sondern verkörpert den "nichtangepaßten menschlichen Menschen, der in einer funktionalen und verwaltungswütigen Welt der Inhumanität im Grunde der einzig Normale und Humane ist".⁵⁵¹

Wie in *Und sagte kein einziges Wort* stellt auch in *Ansichten eines Clowns* "das eheliche Zusammenleben den Brennpunkt dar, in dem sich Ohnmacht und Sterilität der kirchlichen Behörde zeigen."⁵⁵² Die katholische Kirche hatte Böll enttäuscht, so daß er gegen das Establishment ist, das die Humanität nicht mehr fördert. In beiden Werken wird in gewisser Hinsicht das Schweigen als Waffe gegen den sozialen Bereich eingesetzt.

Die *Ansichten* sind die "dargestellten Augenblicke einer sich unbeirrbar behauptenden Identität gegenüber einer Umwelt, die sich ihrer Maßstäbe für Menschlichkeit und Unmenschlichkeit nicht gewiß ist."⁵⁵³

551 K. Jeziorowski, zitiert nach W. Grabert u.a. (1985), S. 421f.

552 M. Durzak (1973¹), S. 74

553 R.H. Thomas und W. van der Will (1969), S. 69. Diese Autoren sprechen von einer Identität des Hauptcharakters, doch die Verfasserin ist der Meinung, daß Schniers Verhalten vielmehr auf Starrsinn beruht, dem jegliche Identität verlustig gegangen ist.

Böll sieht in seinem Clown einen unschuldigen Menschen, dessen Rollenspiel ihm nicht nur eine Distanz von der Gesellschaft ermöglicht, sondern ihn auch befähigt, seine Umwelt parodierend zu entlarven. Er konzipiert die Wirklichkeit nicht als solche, denn was andere nonfiction nennen, kommt ihm sehr fiktiv vor. (vgl. A²/S. 221) Infolge seiner einseitigen Perspektive beurteilt der Hauptprotagonist die Umwelt, deren Konventionen er schlechthin negiert, falsch. "Allergisch gegen alle Erscheinungsformen von Macht, sieht er in jeder, auch legitimen Art von Organisation die Zeichen der Repression des Individuums."⁵⁵⁴ Da er seine Welt nur in sogenannten Eindrucksplittern erlebt, gibt es für ihn auch keine zeitlichen oder räumlichen Maßstäbe und ist er außerstande, Geschehenes zu vergessen (vgl. A²/S. 227) bzw. Vergangenes zu bewältigen.⁵⁵⁵ Hinsichtlich dieser Charaktereigenschaften wird, in schroffem Kontrast zu Schnier, sein Großvater angeführt, dem es gelungen ist, zu vergessen und der demzufolge keine Gewissensqualen kennt. Er gehört der Gesellschaft an, deren Grundhaltung das Vergessen ist. Die Älteren "begriffen nicht, daß das Geheimnis des Schreckens im Detail liegt. Große Sachen zu bereuen ist ja kinderleicht: Politische Irrtümer, Ehebruch, Mord, Antisemitismus - aber wer verzeiht einem, wer versteht die Details?"⁵⁵⁶ Schnier dagegen kann nicht vergessen, da er zu viele Details gesehen hat,⁵⁵⁷ die sich ihm eingeschränkt haben. "Der Clown weigert sich, dem Komplott des Vergessens beizutreten, übernimmt stellvertretend für die Gesellschaft, in der er lebt, die Trauerarbeit."⁵⁵⁸

Er sammelt Augenblicke, d.h. er beobachtet Menschen aus beruflichen Gründen, aber auch "auf der Suche nach rituellen Augenblicken, nach Humanität,

554 M. Kluge und R. Radler (1974), S. 425; vgl. auch U/S. 242

555 vgl. R. Müller, "Heinrich Böll. Ansichten eines Clowns", *Königs Erläuterungen*, Band 301 (Hollfeld o.J.), S. 43

556 P. Leiser (1974), S. 79

557 vgl. K.-H. Götze, *Heinrich Böll 'Ansichten eines Clowns'* (München 1985), S. 91, wo es heißt, daß Schnier von einem furchtbaren Gedächtnis für Einzelheiten geplagt wird.

558 ebd., S. 54

die zum Vorschein kommt und die ihm nicht nur künstlerisch, sondern auch menschlich die Chance geben würde, erneut Fuß zu fassen."⁵⁵⁹ Er konzentriert sich sozusagen auf Details, da sich ihm darin das Menschliche enthüllt.⁵⁶⁰ Obgleich dieser Charakter Augenblicke sammelt, ist er außerstande, diese in ein Sinnganzes zu integrieren und schwimmt das Totalbild der Vergangenheit, wie folgende Worte beweisen: "Fünf Jahre lang bin ich fast jeden Tag irgendwo abgefahren und irgendwo angekommen". (A²/S. 11) Dieses Phänomen steigert sich sogar bis zu Schizophrenieerscheinungen, die sich darin manifestieren, daß er Bahnhof und Hotel miteinander verwechselt. (vgl. A²/S. 11)⁵⁶¹

Schniers Vergangenheit wird dem Leser durch Episoden, die auf der Erinnerungsebene auftauchen, vor Augen geführt. Es besteht ein unüberbrückbarer Abstand zwischen dem Ich-Erzähler und seiner erzählten Welt, denn es ist für ihn unmöglich, sich zu integrieren bzw. integrieren zu lassen. Seiner Meinung nach gibt es niemanden, der einen Clown versteht, selbst nicht einmal ein Clown einen anderen. "Marie war nah daran, mich zu verstehen, ganz verstand sie mich nie." (A²/S. 118) Andererseits ist es schwierig, ihn irgendeiner Ideologie einzuordnen.

Hans hat keinen direkten Kontakt zur pluralistischen Umwelt, denn mittels des Telefons werden lediglich akustische Verbindungen hergestellt. Innerhalb des Verlaufs von nur einigen Stunden wird uns das Schicksal dieses Unbehausten zur Schau getragen,⁵⁶² indem Gegenwart und Vergangenheit wie ein Webstück ineinanderfließen.

Hans Schniers Lage beruht auf Selbstwahl, da ein Künstler nur Künstler sein kann und er folglich nicht seiner Situation entweichen kann. (vgl. A²/S. 134) Müller konstatiert: "Der Clown als eine existentielle Möglichkeit natürlicher und humaner Lebensweise befindet sich annäherungsweise in dem Zustand der unverbildeten Natürlichkeit, um seine Integrität und die

559 M. Durzak (1973¹), S. 84

560 vgl. ebd., S. 82

561 vgl. P. Leiser (1974), S. 47

562 Hier liegt m.E. ein Anschlußpunkt an Heideggers Auffassung der Geworfenheit des Menschen.

Freiheit des Ichs zu erhalten."⁵⁶³ Hier liegt m.E. ein Anknüpfungspunkt an Jaspers' Theorie, daß die Freiheit im Entscheidungsprivileg des einzelnen liegt, doch läßt sich Schnier in seiner Freiheitszueignung zu sehr von egoistischen Trieben leiten, um dadurch soziale Verpflichtungen und Verantwortungen zu umgehen. (vgl. A²/S. 12, 190, 260f.)

Hans hat die Abiturientin Marie Derkum verführt, (vgl. A²/S. 52f.) woraufhin sie die Schule verlassen hat und die beiden nun ein simbiotisches Dasein führen, das sich in abwechselnden Hotels vollzieht. Die Liebe wird jedoch durch den "Eingriff der Kirche zerstört, die, um der äußeren Form Genüge zu tun, gegen das eigentlich Menschliche verstößt."⁵⁶⁴

Anfangs geht es Schnier beruflich gut, doch seitdem Marie ihn verlassen hat, um den Katholiken Züpfner zu heiraten, beginnt der Abstieg. Dadurch, daß er Trost im Alkohol sucht, beschleunigt er seinen Rückgang, wie folgende Worte bestätigen: "Es gibt ein vorübergehend wirksames Mittel: Alkohol - , es gäbe eine dauerhafte Heilung: Marie; Marie hat mich verlassen. Ein Clown, der ans Saufen kommt, steigt rascher ab, als ein betrunkenen Dachdecker stürzt." (A²/S. 13; vgl. auch S. 115) Hans spürt seinen nahenden Untergang durch den matten Applaus beim letzten Auftritt und meint: "Es wäre fast humaner gewesen, sie hätten alle den Daumen zur Erde gekehrt." (A²/S. 92)

Schniers ohnehin gefährdete Existenz in einer kapitalistisch ausgerichteten Gesellschaft wird durch äußerliche Zeichen des Rückgangs gekennzeichnet, d.h. ihm werden bestimmte Vorrechte entzogen. Parallel dazu macht sich der innere Rückgang bemerkbar und seine Lage verschlechtert sich zusehends. (vgl. A²/S. 266) Er läßt sich gehen; er legt sich z.B. angezogen auf sein ungemachtes Bett und stellt sich den Tod, als Erlösung aus dem Elend, schön vor. (vgl. A²/S. 15) Bei Absagen für weitere Auftritte verhält er sich passiv, anstatt sich zur Wehr zu setzen (vgl. A²/S. 16)

563 R. Müller (o.J.), S. 35f.

564 M. Durzak (1973¹), S. 75

und solcherart handelt er gegensätzlich zu Kants und Nietzsches Auffassungen. Doch diese Romanfigur hegt keine hohen Erwartungen, wie folgende Einstellung bezeugt: "Ich nehme es, wie es kommt, und rechne mit der Gosse." (A²/S. 46)

Er sehnt sich ständig nach Marie (vgl. A²/S. 140, 222, 242, 275) und versucht, sie auf seine Weise zurückzugewinnen. (vgl. A²/S. 152) Ihr Handeln schmerzt ihn umso mehr, da er Einzelgänger und auf die verständnisvolle Liebe einer Partnerin angewiesen ist. Zugleich ist er sich bewußt, daß auch sie darunter leidet, wenn sie sich seine Umstände vor Augen hält und ist er überzeugt, daß Marie auch ihn vermißt, so daß sein Gedankengang folgende Worte an sie formuliert: "Dir fehlt ein Clown, offizielle Berufsbezeichnung: Komiker, keiner Kirche steuerpflichtig." (A²/S. 274) Er meint, daß sie es besser bei ihm hätte.

Obwohl Schnier verschiedentlich Mitmenschlichkeit erwiesen wird, (vgl. A²/S. 191 und 254) ist Monika Silvs die einzige, die sich in seinem deprimierten Zustand über ihn erbarmt und ihn versorgt. (vgl. A²/S. 19) Sie tritt mitmenschlich auf und von ihr wird gesagt, sie "kann ungeheuer gefühlvoll sein". (A²/S. 25)

Die Liebe, auf der Hans' und Maries Verhältnis basiert, konnte nicht den Einflüssen der inhumanen Gesellschaft statthalten und "Schnier ahnte, wenn er es sich auch noch nicht eingestehen wollte, daß sein Kampf um Marie aussichtslos bleiben mußte",⁵⁶⁵ denn sie hatte ihn nach sechsjähriger freier Ehe mehr oder weniger freiwillig verlassen. (vgl. A²/S. 155) Sie war es überdrüssig geworden, immer nur herumziehen zu müssen und wollte sich niederlassen, um eine Familie zu gründen. (vgl. A²/S. 25) Die Weichen für Hans' Zukunft werden in dem Moment gestellt, in dem er sich weigert, sich standesamtlich und kirchlich trauen zu lassen und sich schriftlich zu verpflichten, ihre Kinder katholisch zu erziehen. (vgl. A²/S. 90f.) Daß sie der Ungewißheit über ihre Zukunft ein Ende hatte setzen wollen, war durchschlaggebend für ihren Entschluß, Schnier zu verlassen. Letzterer kann sich nicht mit dieser Tatsache abfinden (vgl. A²/S. 153f. und 178)

565 P. Leiser (1974), S. 60

und hält den katholischen Einfluß verantwortlich für Maries Entscheidung, da sie sich mit der Kirche identifiziert, die für ihn widerlich geworden ist. (vgl. A²/S. 88) Wie Fred Bogner kann auch Hans Schnier nicht beten (vgl. A²/S. 233) oder glauben: "Oft hatte Marie mir aus der Bibel vorgelesen. Es muß schwer sein, das alles zu glauben. Ich habe später sogar Kierkegaard gelesen (eine nützliche Lektüre für einen werdenden Clown), es war schwer, aber nicht anstrengend." (A²/S. 23; vgl. auch S. 125)

Er will also nicht einsehen, daß er auch seinerseits dazu hätte beitragen können, Marie ein stabileres beständigeres Dasein zu bieten. Er war zwar bereit, ihretwegen katholisch zu werden, doch sie empfand das als Beleidigung. (vgl. A²/S. 91) Wenn man die Verhaltensweisen dieses negativen Helden beurteilt, ist er vorwiegend im Infantilen fixiert, wie z.B. das Mensch-ärgere-Dich-nicht-Spiel und seine Vorliebe für Filme für Sechsjährige veranschaulichen. Obendrein neigt er zu Selbstmitleid, (vgl. A²/S. 123) will nur Sachen tun, die ihm Spaß machen und operiert demgemäß mittels der Haltung, daß ihm eine Sache Spaß machen muß, sonst wird er krank. (vgl. A²/S. 65f.)

An seiner Mutter wird die Unglaubwürdigkeit dieser Klasse konkretisiert, z.B. an den zwei verschiedenfarbigen Telefonen, an denen sie in verschiedenen Rollen auftritt. Wie etliche andere, hat auch sie ihre während des Krieges mitmenschlichen Überzeugungen über Bord geworfen, aber amtiert nun als Präsidentin des Zentralkomitees der Gesellschaft zur Versöhnung russischer Gegensätze. Im Kontrast zu der unpersönlichen Atmosphäre im Hause des Millionärs Schnier, herrscht bei Wienekens, einer Arbeiterfamilie, eine mitmenschliche Atmosphäre, in der Hans sich wohlfühlt.

Er ist gegen die Habgier seiner Eltern (vgl. A²/S. 33) und seit siebzehn Jahren, nämlich seit dem Tod seiner Schwester,⁵⁶⁶ haben seine Eltern für

566 Als die Nachricht von Henriettes Tod kam, wußte Schnier, "nicht das Leben geht weiter, sondern der Tod." (A²/S. 279) Hier liegt der Einfluß von Heideggers Theorie, daß der Tod Teil des Lebens ist, vor, doch der Tod wird nicht in das Leben hineingenommen, sondern umgekehrt das Leben, gewissermaßen als Teil dessen, in den Tod aufgenommen.

ihn als solche aufgehört zu existieren. (vgl. A²/S. 28) Das einzig direkte Gespräch findet mit seinem Vater statt, wenn der ihn besucht, doch auch hieraus resultiert keine Gemeinsamkeit. Der Generationenkonflikt wird nicht aufgehoben, denn Hans wähnt sich unentwegt mißverstanden und identifiziert sich bis zum Schluß wie folgt: "Ich bin ein Clown [...] und sammle Augenblicke." (A²/S. 294) "Es sind Augenblicke, deren Bedeutung eben nicht in einem bestimmten Detail beschlossen liegt, sondern darüber hinausweist".⁵⁶⁷ Exemplarisch für die Unfähigkeit des Vaters, Verständnis für seinen Sohn aufzubringen, ist dessen Reaktion, wenn Hans andeutet, daß ihm innerlich etwas fehlt. Der Vater bietet ihm den besten Herzspezialisten an und auf Hans' Worte: "Vielleicht hätte ich Seele, Gemüt, Inneres sagen sollen", (A²/S. 177) antwortet der Vater geringschätzig: "Ach so, [...] diese Geschichte." (A²/S. 177)

Der Vater gibt ihm Rat im Sinne Kants und Nietzsches, nämlich, daß Hans sein Schicksal akzeptieren solle: "Dir fehlt das, was den Mann zum Manne macht: sich abfinden können." (A²/S. 178)⁵⁶⁸ Hans solle sich ein Beispiel an ihm nehmen, doch es ist Hans unmöglich, den Vater in irgendeiner Weise als Vorbild zu schätzen. Der Sohn empfindet nur Aversion dem Vater gegenüber, denn letztgenannter tritt nicht humanistisch auf. (vgl. A²/S. 180)

Wie bei Kafka, finden auch Bölls Charaktere eher Anschluß an Leute, die im Vergleich zu ihnen von niederem Stande sind. So erfährt Käte z.B. humanistisches Auftreten bei der Hauswirtin und Hans fühlt sich hingezogen zu den armen, doch ehrwürdigen Leuten, hauptsächlich zu Herrn Derkum, (vgl. A²/S. 50 und 80) den er generell als humanistisch betrachtet. (vgl. A²/S. 105) Der alte Derkum ist z.B. bereit, Hans mit seinen spärlichen Mitteln zu unterstützen. "Die Rolle, die der leibliche Vater in Schniers Leben nicht zu spielen vermag, hat der alte Derkum übernommen. Er prägt mit das

567 M. Durzak (1973¹), S. 83

568 Auch Kinkel ermutigt ihn in dieser Richtung, wenn er sagt: "Seien Sie ein Mann." (A²/S. 112) Kinkel meint ebenfalls, daß Hans sich mit seiner Sachlage abfinden solle (vgl. A²/S. 113) und hier liegt ein Anschluß an Nietzsches *amor fati* Gedanke vor.

Weltbild des jungen Mannes".⁵⁶⁹ Solcherart verkörpert er, wenngleich in geringerem Maße, Hans' Mentor und liegt hier ein Anknüpfungspunkt an Mann, Kafka und Broch, die ihren Hauptprotagonisten ebenfalls Mentoren zur Seite stellen.

Schnier betrachtet sich bereits als tot. Es gefällt ihm, was er im Spiegel sieht (vgl. A²/S. 174) und er glaubt nicht mehr, daß er selbst es ist. "Das war kein Clown mehr, ein Toter, der einen Toten spielte." (A²/S. 276) Er versucht zugleich, sich selbst besser zu verstehen, denn es heißt im Text: "Ich trat vom Spiegel zurück, tiefer in mich hinein", (A²/S. 300) doch vergebens, denn er erlangt weder Übersicht über sein Leben, noch gibt es für ihn Rettung in der Liebe, Familie oder Religion. Obgleich sich ihm nirgends ein akzeptabler Bereich, in den sich einzugliedern er bereit wäre, bietet, ist er nicht bereit, vor falschen Werten zu kapitulieren.

Letzten Endes landet er, wie vorausgedeutet, in der Gosse. Der verbitterte Schnier wird offiziell zum Bettler degradiert, bestätigt durch die erste Münze, die in den Hut geworfen wird. Er hat den höchsten Preis gezahlt, nämlich den Verlust seiner Identität. Der Clown wird zu einer Marionette, der die Fäden gerissen sind. Wenn Marie ihn verläßt, vermag er die emotionelle Krise nicht zu überwinden, denn er endet in völliger Einsamkeit und radikaler Selbstentfremdung.

Da diese Romanfigur nicht zur Einsicht kommt, nützt ihm sein Leben als solches nichts. Er hat weder in der Umwelt Veränderungen zuwege bringen können, da seine Kritik die hartnäckige Gesellschaft nicht im geringsten beeinflusst hat,⁵⁷⁰ noch im persönlichen Leben Fortschritt erfahren, so daß er als passiver Rebell bezeichnet werden kann und in seinem Sosein nicht nur Kants Aufforderung *sapere aude*, sondern auch Nietzsches Auffassung, daß der Mensch sein Schicksal akzeptieren solle, mehr oder weniger nuanciert verfehlt.

Dieser Charakter findet einen Ausweg, der "zugleich Niederlage ist und Sieg im Kampf um die Selbstbehauptung in einer inhumanen Gesellschaft: Er

569 P. Leiser (1974), S. 55

570 vgl. K.-H. Götze (1985), S. 8

[...] erwartet als lebendiger Vorwurf die Rückkehr Maries von der Hochzeitsreise und etabliert sich als Skandalon für seine Umgebung, der nicht die materielle, wohl aber die moralische Kraft fehlte, ihn vor diesem Schicksal zu bewahren".⁵⁷¹

Zum Schluß hat er zwar nichts gewonnen, doch es "ist nicht das Versagen des Clowns, wenn seine Vorstellung einer humaneren Welt Utopie bleibt."⁵⁷² M.E. handelt es sich um ein widerseitiges Problem. Kafkas Romangestalten finden in ihrer Verwirrung nirgends Anschluß und auch Bölls Figuren, die sich ebenfalls als Außenseiter kennzeichnen, haben nur zeitweilige Gemeinschaft mit einem Du, denn sobald es zu einer entscheidungsfordernden Krise kommt, erleidet ihre Partnerschaft Schiffbruch.

Am Ende wartet Schnier noch immer und geht es ihm ähnlich wie Huguenau. Er denkt an Vergangenes, Erlebtes, aber "alles, was er damals erlebt hatte, glitt [...] ins Konturige". (H/S. 307; vgl. auch S. 320) Wie Huguenau zweifelt auch er an seinen Erinnerungen, die ins Unklare, Schwebende geraten. Das Thema der weit zurückgeschobenen Vergangenheit wird auch in dem Werk *Und sagte kein einziges Wort* angeführt, wenn Fred sagt: "[...] es schien mir, er erzähle von etwas, das zweitausend Jahre zurücklag". (U/S. 18) Somit ist eine Gemeinsamkeit zwischen Broch und Böll bewerkstelligt.

3.8 Die objektive sozio-kulturelle Struktur der modernen Gesellschaft im Bewußtsein des pikaresken Helden bei Günter Grass

In *Die Blechtrommel* spielt der Krieg ebenfalls eine wirkungsvolle Rolle. Bereits die augenfällige Aufteilung des Romans in die Vorkriegs-, Kriegs- und Nachkriegszeit bestätigt dieses Phänomen.⁵⁷³ Wenn auch nicht sehr

571 ebd., S. 27

572 R. Müller (o.J.), S. 54

573 Nach Droste werden "die großen, kriegsentscheidenden Ereignisse nur beiläufig [...] vermerkt und belanglosen Alltagsdingen bewußt untergeordnet [...]. Die kleinen menschlichen Alltagsprobleme sind für Oskar, den Apostel individuellen Menschentums, wichtiger als die nur scheinbar großen Ereignisse des unmenschlichen Krieges, dessen Sinn-

kräftig herausgearbeitet, spielen die Kriegsgeschehnisse meiner Meinung nach eine für Oskars Lebenslauf wichtige Rolle, zumal sie ihm verschiedene Entfaltungsmöglichkeiten bieten. Es liegen Parallelen vor zwischen Kriegsgeschehen und Oskars persönlichen Widerfahrungen.

Beginnt Döblins *Berlin Alexanderplatz* mit der Freilassung des Protagonisten, der sich wieder in die Gesellschaft einzuordnen versucht, so findet in Grass' *Blechtrommel* eine Pervertierung statt, indem der Hauptcharakter sich am Ende des Romans in eben dieser Situation der Entlassung befindet, doch wir erfahren dann nicht mehr, wie es ihm danach ergeht, denn der Schluß des Romans bleibt offen. Der Leser lernt Oskar Matzerath als dreißigjährigen Insassen einer Heil- und Pflegeanstalt kennen, der seinen bisherigen Lebenslauf dokumentierend reflektiert.⁵⁷⁴ Dieser Vorgang geschieht mittels des durch alle Wirren geretteten Fotoalbums, (vgl. S. 50) durch die Berichterstattung von Oskars Pfleger Bruno, sowie durch seine Trommel. Letztere wird "zum Mittel der Vergangenheitsbeschwörung, zum

und Wirkungslosigkeit durch die kleinen Dinge des Alltags bloßgestellt wird." (D. Droste, "Gruppenarbeit als Mittel der Erschließung umfangreicher Romane: Grimmelshausens 'Abenteuerlicher Simplicius Simplicissimus' und Grass' 'Die Blechtrommel'", *DU*, Band 21/Heft 6 (1969), S. 110) Diese Meinung vertritt auch Schnell. (vgl. J. Schnell, "Irritation der Wirklichkeitserfahrung. Die Funktion des Erzählens in Günter Grass' 'Die Blechtrommel'", *DU*, Band 27/Heft 3 (1975), S. 37) Oskars bzw. Grass' Empfindungen über die Geschehnisse auf politischem Terrain werden textintern eindeutig artikuliert: "Sonst änderte sich nicht viel. Über dem Piano wurde das Bild des finsternen Beethoven [...] vom Nagel genommen und am selben Nagel der ähnlich finster blickende Hitler zur Ansicht gebracht." (*Die Blechtrommel*, S. 131f.) Oskars Mama dringt jedoch darauf, daß Beethoven übers Buffet gehängt wird und so "kam es zu jener finstersten aller Konfrontationen: Hitler und das Genie hingen sich gegenüber, blickten sich an, durchschauten sich und konnten dennoch aneinander nicht froh werden." (ebd., S. 132)

574 vgl. I. Leonard, *Günter Grass* (London 1974), S. 23; vgl. auch M. Kluge und R. Radler (1974), S. 471

Erinnerungskatalysator und so zu einem lebenswichtigen Element."⁵⁷⁵

Oskars Lebenslauf ist ein Protest gegen die Erwachsenenwelt und zwar gegen die kleinbürgerliche Gesellschaft, deren Milieu er entstammt.⁵⁷⁶ Der im Wachstum eines Dreijährigen steckengebliebene Romanheld trommelt seine Ablehnung nicht nur gegen Matzerath, der ihn als Nachfolger in seinem Kolonialwarengeschäft ansieht, (vgl. S. 47) sondern gegen die "Lebensform des Bürgertums und ihre Normen überhaupt."⁵⁷⁷ Grass' Romanheld will sich weder der Gesellschaft noch irgendeiner Ideologie fügen, (vgl. S. 9)⁵⁷⁸ und in seiner Abgeschlossenheit kann der Humanismus weder ausgeübt werden noch wachsen. Seifert betrachtet diese Romanfigur in ihrer Absonderung als pikaresken Charakter, auf den folgende Definition zutrifft: "Der Pikaro ist nicht in ein Sozialsystem integriert, sondern er führt als Außenseiter

575 U. Liewerscheidt, *Günter Grass: Die Blechtrommel. Interpretation und didaktische Analyse* (Hollfeld/Ofr. 1976), S. 25

576 vgl. M. Kluge und R. Radler (1974), S. 471. Matzerath verkörpert die Kleinbürgerlichkeit und Oskar ist ihm gegenüber apathisch gesinnt.

577 U. Liewerschiedt (1976), S. 20

578 "Die naive und unerschrockene Froschperspektive, der Verzicht auf jegliche Art von Ideologie und die Ablehnung allen Moralisierens ermöglichen Grass eine Unbefangenheit des Erzählens, das nicht vor Gott und Menschen haltmacht, keine Tabus kennt, am wenigsten sexuelle, und das, statt Stellung zu nehmen, lieber das Detail der Wirklichkeit erfaßt. Dieser Realismus verliert durch zerspiegelartige Grotesken und eine krasse Phantastik nichts von seiner Genauigkeit." (M. Kluge und R. Radler (1974), S. 471; vgl. auch U. Liewerscheidt (1976), S. 19; vgl. auch R. Thomas und W. van der Will (1969), S. 81f.) Grass' Gelingen scheint gerade aus der Verzerrung des Vorfindlichen zu resultieren. (vgl. R. Schneider, "Ästhetische Opposition gegen die 'Restaurationsgesellschaft'. Günter Grass' 'Die Blechtrommel' und Martin Walsers 'Halbzeit' als Paradigmen westdeutscher Nachkriegsliteratur", *DU*, Band 33/Heft 3 (1981), S. 84f. und 88) Schneider konstatiert ebenfalls, daß Oskars Haltung unvorteilhaft für die Humanismusentwicklung ist. (vgl. ebd., S. 87)

sein Eigenleben."⁵⁷⁹ Oskar gelangt denn auch zu keiner Charaktervollendung, indem seine Identität unbestimmt bleibt. Das Leben hat ihm also bisher nichts genützt.

Seine außergewöhnliche Existenz beginnt bereits vor seiner Geburt, denn er zweifelt an seinem Erzeuger, so daß er den Ehemann seiner Mama lediglich als mutmaßlichen Vater kategorisiert.⁵⁸⁰ Oskars Überzeugung nach ist Jan Bronski, der Liebhaber seiner Mama, sein biologischer Vater und er fühlt sich nicht nur innerlich mit ihm verbunden, sondern es bestehen auch äußerliche Ähnlichkeiten.⁵⁸¹ Er nennt Jan Bronski sogar 'Papa' (vgl. S. 285) und bezeichnet sich als Oskar Bronski. (vgl. S. 358) Wenn Matzerath sich aber später über Oskars Heimkehr so freut wie über die Heimkehr des verlorenen Sohnes, nennt er sich "von jenem Tage an nicht nur ausschließlich Oskar Bronski, sondern auch Oskar Matzerath". (S. 415f.) Aus der Identitätsproblematik dieses Charakters resultiert m.E. sein späteres Empfinden des Außenseiters und der Geworfenheit, worin ein Anschluß an Heideggers sowie Jaspers' Theorie liegt. Eine Vorausdeutung auf die spätere Einsamkeit liegt auch schon in folgenden Worten verschlüsselt:

579 W. Seifert (1973²), S. 195. Beachtenswert ist auch, daß Seifert diesbezüglich eine Brücke zu Bölls Werk schlägt; da "das Pikareske im Detail liegt, bringt es mit sich, daß pikareske Szenen in allen möglichen Romanen auftreten können. So verbindet sich in Heinrich Bölls *Ansichten eines Clowns* (1963) Pikareskes mit der Gestalt des Clowns". (ebd., S. 197)

580 Oskar ist von vornherein verwirrt und seine Unfähigkeit, engen Kontakt mit einem Du zu wahren, ist m.E. größtenteils den Mißständen seines unmittelbaren Milieus zuzuschreiben, indem ihm keine wahre Liebe vorgelebt wird. "Obgleich ich wußte, dieses abwechselnd aus Mama und Jan oder Matzerath und Mama bestehende [...] Knäuel bedeutet Liebe, wollte Oskar dennoch nicht glauben, daß Liebe Liebe war, und suchte aus Liebe andere Liebe und kam doch immer wieder auf die Knäuel Liebe und haßte diese Liebe, bevor er sie als Liebe exerzierte und als einzig wahre und mögliche Liebe sich selbst gegenüber verteidigen mußte." (S. 331)

581 Jesus, Bronski (Oskars Taufpate und Onkel) und Oskar haben z.B. denselben blauen Blick. (vgl. S. 159)

"Einsam und unverstanden lag Oskar unter den Glühbirnen, folgerte, daß das so bleibe, [...] verlor deshalb die Lust, bevor dieses Leben unter den Glühbirnen anfang". (S. 49)

Oskar wird mit einem voll entwickelten Verstand geboren, er stellt sich wie folgt vor: "Ich gehörte zu den hellhörigen Säuglingen, deren geistige Entwicklung schon bei der Geburt abgeschlossen ist und sich fortan nur noch bestätigen muß." (S. 47) Durch seine frühe geistig vollkommene Entwicklung, steht Oskar von vornherein gewissermaßen über den Geschehnissen, ist er den ihn umgebenden Erwachsenen überlegen und kann sie sozusagen von oben herab belächeln. Aufgrund dessen kann er die Aussagen der Erwachsenen, die er aus der Froschperspektive wahrnimmt, auswerten. Zugleich ist es jedoch verfremdend, daß er sein Wachstum selber bestimmen kann und diese Eigenschaft ruft sofort Skepsis im Leser hervor. Der Protagonist überzeugt also nicht als Held, da seine Fähigkeiten zu sehr auf irrealen Elementen fußen, doch es gelingt ihm, die unmoralische Gesellschaft seines Milieus an den Pranger zu stellen. Die Fragwürdigkeit dieses Romancharakters nimmt allerdings gleich wieder zu, denn "obwohl er die gesellschaftlichen Mängel seiner Umwelt, seiner Mitmenschen erkennt und verurteilt, partizipiert er nichtsdestoweniger an den Lastern, Ausschweifungen, Verbrechen, Sünden seines Milieus und seiner Generationsgenossen; ja, er übertrifft diese oft um ein erhebliches."⁵⁸²

Oskar kann bezeichnet werden als Kunstfigur, "deren faszinierende Wirkung darin zu liegen scheint, daß sie ganz offensichtlich mit phantastischen Fähigkeiten ausgestattet ist - voll entwickelter Intellekt bei der Geburt, trommlerisches Virtuositentum, Befähigung, das eigene Wachstum zu dirigieren, eine glaszersingende Stimme - , aber auf der andern Seite in den äußerst realistisch entwickelten Geschehens- und Begebnisfolgen so wirklichkeitsgetreu und naturalistisch direkt agiert."⁵⁸³ Seifert bezeichnet Oskar als einen Kobold mit dämonischen Wirkungen, dessen Tarnung ihn überlegen macht.⁵⁸⁴

582 Königs Erläuterungen, Günter Grass. *Die Blechtrommel* (Hollfeld/Ofr. o.J.), S. 45

583 M. Durzak (1973¹), S. 144

584 vgl. W. Seifert (1973²), S. 205

Der Hauptprotagonist will keine Verantwortung übernehmen und faßt daher den Entschluß, in der kindlichen Phase zu verweilen und Sprechunfähigkeit vorzutäuschen. Er stellt sich also nicht der Welt, sondern zieht sich zurück und ist in seinem Sosein, zusätzlich zu seinem außergewöhnlichen Körperbau, der von den in der vorliegenden Arbeit behandelten Helden am weitesten Entfernte von Kants Auffassung, daß der Mensch den Mut haben soll, am Gemeinschaftlichen zu partizipieren und sich seines Verstandes zu bedienen. Statt einer Progression, ist Oskar vielmehr einer Regression, nämlich einem Rückzug ins embryonale Stadium zugetan, wie es textintern bekräftigt wird: "Oskars Ziel ist die Rückkehr zur Nabelschnur". (S. 206)⁵⁸⁵ Daß er sogar von sich selbst in zwei Personen spricht, liefert den Beweis für eine radikale Objektivierung. Folglich kann er für eine Beurteilung im Sinne von Kants Befindung, daß der Mensch frei und imstande ist zu einer Höherentwicklung, gar nicht in Betracht gezogen werden. Mit Oskars Gefühl der Geworfenheit ist vielmehr Kierkegaards und Heideggers Theorie der Existenzangst verwoben.

Nach Jaspers liegt die Freiheit im Entscheidungsprivileg des einzelnen und Oskar hat sich die Freiheit gegönnt, sich zu entscheiden, doch aufgrund der Konsequenzen dieses Entschlusses, gelingt es ihm nicht, sich in der Gesellschaft zu etablieren. Er bleibt nicht nur körperlich, sondern auch geistig ein Gnom, der auf seine eigene Art und Weise um das Humanistische kämpft.⁵⁸⁶ Dieser Charakter wähnt sich zwar und erscheint auch als einsichtig bzw. aufgeklärt,⁵⁸⁷ doch seine Einsichten kommen nicht der Allge-

585 Er sehnt sich nach Geborgenheit, doch diese wird ihm erst wieder in der Heil- und Pflegeanstalt zuteil. (vgl. S. 294) "[...] wenn das Gefühl der Lebensuntauglichkeit ihn überfällt, die Angst vor dem Nicht-Überleben-Können", (U. Liewerscheidt (1976), S. 33) sehnt er sich zu den vier Rücken der Großmutter zurück, die gewissermaßen als Ersatz für die verlorene embryonale Geborgenheit dienen. Oskars Wunsch, ins Embryonale zurückzukehren, interpretiert Liewerscheidt als sein Verlangen nach Unschuld. (vgl. ebd., S. 31)

586 Die Episode, in der Oskar Weluhn rettet, "crowns his conscious defence of humanity". (I. Leonard (1974), S. 25)

587 Daß Bruno nicht sieht, Oskar aber doch, wird versinnbildlicht durch ihre jeweilige Position in bezug auf das Guckloch. (vgl. S. 12)

meinheit zugute und bleiben folglich wertlos, da er sich nicht als vollwertiger Mensch an gesellschaftlichen Sozialaktivitäten beteiligt.⁵⁸⁸

An seinem dritten Geburtstag wurde ein Ganzfoto von ihm gemacht, "da entschloß ich mich [...] so zu verbleiben - und ich blieb so, hielt mich in dieser Größe, in dieser Ausstattung viele Jahre lang." (S. 63) Er wollte keinen Beruf, nicht Politiker und schon gar nicht Kolonialwarenhändler werden. Eine Möglichkeit zu einem plausiblen Grund für sein ausbleibendes Wachstum bietet sich durch die von Matzerath offen stehen gelassene Kellertür: " [...] von der neunten Stufe hinab stürzte ich mich. [...] Da hatte ich also [...] den für die Erwachsenen so wichtigen Grund des ausbleibenden Wachstums geliefert [...] und ohne es eigentlich zu wollen, den guten harmlosen Matzerath zu einem schuldigen Matzerath gemacht." (S. 66f.)⁵⁸⁹

588 Interessant ist Thomas' und van der Wills Interpretation hinsichtlich Oskars Mitteilungslosigkeit: "Nur indem er seiner Umgebung verheimlicht, was er versteht, ist er vor ihr geschützt. Seine 'dämonische Intellektualität' erlaubt ihm hohe Bewußtheit und Umweltkritik schon bei der Geburt. Aber erst als Erzähler kann er dafür sorgen, daß diese Kritik öffentlich wird. Das Bild des gesellschaftskritischen Säuglings betont gerade wegen seiner psychologischen Unwahrscheinlichkeit den verräterischen Charakter dieser Gesellschaft, der nur der von Geburt an Kritische gewachsen sein kann. Daß diese Utopie nicht zu verwirklichen ist, sagt nichts gegen die Gültigkeit ihrer Fiktionalisierung im Roman, denn der einzelne kann nur durch Utopie zu sich selbst kommen oder in der Negation des Bestehenden. [...] Entfremdung von der Erwachsenenwelt ist ihm Tatsache und Ideal." (R. Thomas und W. van der Will (1969), S. 92) Im Ausüben der Kritik wird den Forderungen Horkheimers und Adornos genüge getan.

589 Letztgenannter macht sich folglich Gewissensbisse und wird obendrein von Mama beschimpft, (vgl. S. 76) so daß er sogar manchmal weint. Dann müssen Mama und Bronski ihn trösten und sie nennen Oskar nicht nur ein Kreuz, das sie zu tragen haben, sondern auch eine Prüfung, von der sie nicht wissen, wodurch sie sie verdient haben.

Mittels seiner Trommel will Oskar Protest evozieren. Er distanziert sich gleichsam von der Erwachsenenwelt im "Kampf gegen die falschen Werte einer bürgerlichen Subkultur."⁵⁹⁰ Leonard äußert sich in diesem Zusammenhang wie folgt: "This protest, which is initially an undifferentiated rejection of the adult world, [...] is directed against three aspects of life [...]: Faith, Hope and Love."⁵⁹¹ Oskar protestiert, doch ohne Erfolg, denn "welcher Erwachsene hatte zu meiner Zeit den Blick und das Ohr für den anhaltend dreijährigen Blechtrommler Oskar?" (S. 64)

Oskars Mama stirbt nach einem Karfreitagsspaziergang an den Folgen des Fischessens. Dieses Ereignis ist die Wasserscheide im Leben des Hauptcharakters, denn nun beginnt seine Leidenszeit. (vgl. S. 195) Oskar glaubt nicht recht an Vorzeichen, doch "gab es damals Vorzeichen genug für ein Unglück, das immer größere Stiefel anzog". (S. 229) Diese Worte erinnern stark an den Aspekt des Drohenden, der bei Döblin durch die Dampftramme konkretisiert wird⁵⁹² und dadurch ergibt sich m. E. zugleich ein Bezugspunkt zu Schopenhauers Weltwillen.

Nach seiner Mama stirbt Oskars Freund Herbert Truczinski⁵⁹³ und dieser Tod macht den Trommler und seine Trommel vorübergehend stumm. Bald darauf trifft ihn ein weiterer schwerer Schlag, nämlich Markus' Tod. "Es war einmal ein Blechtrommler, der hieß Oskar. Als man ihm den Spielzeughändler nahm und des Spielzeughändlers Laden verwüstete, ahnte er, daß sich gnomhaften Blechtrommlern, wie er einer war, Notzeiten ankündigten." (S. 236) Er steht in einem sehr nahen Verhältnis zu Markus. Diese Tatsache akzentuiert auch Leonard: "Oskar's detached fairy-tale manner makes room for intense compassion whenever he abandons the third person for the first.

590 D. Droste (1969), S. 109

591 I. Leonard (1974), S. 18

592 Grass macht denn auch kein Geheimnis daraus, daß er von Döblin beeinflusst wurde. (vgl. G. Grass, "Über meinen Lehrer Döblin", *Deutsche Literaturkritik der Gegenwart 1933-1968 IV 2*, hg. H. Mayer (Frankfurt a.M. 1972), S. 481-505)

593 Herbert offenbart Mitmenschlichkeit. (vgl. S. 209f.)

[...] 'As for me, they took away my toy merchant'".⁵⁹⁴ Die Einsamkeit dieser Romangestalt findet in folgenden Worten Widerhall: "Es war einmal ein Spielzeughändler, der hieß Markus und nahm mit sich alles Spielzeug aus dieser Welt." (S. 240) Hier kommt nicht nur Oskars Empfinden der Verlassenheit zum Ausdruck, sondern es tritt auch eine Verbindung mit Heideggers Theorie der Geworfenheit in Erscheinung. Oskar nimmt in seiner Einsamkeit Zuflucht zu Jan Bronski und verursacht ungewollt auch dessen Tod. Als sie am Vorabend des 1. September '39 auf dem Wege sind, Oskars Trommel reparieren zu lassen, geraten sie in die Polnische Post und Bronski wird getötet. (vgl. S. 254ff.) Das Netz der Vereinsamung zieht sich also immer enger um die Hauptgestalt.

Oskar hat verschiedene Lehrerinnen; seine Verbundenheit mit Gretchen Scheffler ist auf Agape gegründet,⁵⁹⁵ wogegen seine Neigung zu Lina Greff durch Eros beherrscht wird.⁵⁹⁶ Doch schließlich gibt es noch einen dritten Lehrer, und ihm "blieb es überlassen, Oskar die Welt zu öffnen und ihn zu dem zu machen, was er heute ist, zu einer Person, die ich [Bruno] mangels einer besseren Bezeichnung mit dem unzulänglichen Titel Kosmopolit behänge." (S. 366) Gemeint ist Meister Bebra.

594 I. Leonard (1974), S. 23; vgl. auch G. Grass, "Rückblick auf 'Die Blechtrommel' oder Der Autor als fragwürdiger Zeuge", *Günter Grass. Ein Materialienbuch*, hg. R. Geißler (Darmstadt: Luchterhand Verlag, 1976), S. 82

595 Symbolisch für die Ambivalenz, die Oskars Wesen innewohnt, ist die Lektüre, mit der Gretchen Scheffler ihn während des Unterrichts in Berührung bringt, nämlich mit sowohl Goethe als auch Rasputin. (vgl. auch ebd., S. 82f.; vgl. auch *Die Blechtrommel*, S. 101)

596 Meiner Meinung nach wird die Eigenschaft von Herrn Greff, das Gute im Mitmenschen zu erkennen anstatt ihn aufgrund seiner Schwächen zu verurteilen, nicht genügend herausgearbeitet. Obwohl seine Frau eine Schlampe ist, verteidigt er sie Matzerath gegenüber: "Natürlich hast du vollkommen recht, Alfred. Sie ist ein wenig nachlässig, die gute Lina. Aber du und ich, sind wir denn ohne Fehl?" (S. 353) Kants These, daß einer nicht über den anderen richten darf, ist in Greffs Haltung wirksam.

Bebra wird schon bei der ersten Begegnung "zu Oskars Lehrmeister in dem Sinne, daß er ihm die Augen öffnet für die politische Entwicklung und damit Oskars späteres politisches Engagement, nämlich die Musikchöre der braunen Bataillone durch getrommelte Unterhaltungsmusik auf Veranstaltungen aus dem Takt zu bringen, provoziert."⁵⁹⁷ Bebra schaut also die politische Entwicklung bereits voraus. Er warnt Oskar und drei Jahre später tritt die politische Verschlechterung ein. Obgleich Bebra die Schrecken voraussieht, ringt er sich nicht zu einer Aktion durch, sondern assimiliert sich schrittweise, im Zuge immer größerer Verschuldung.⁵⁹⁸

Der Protagonist gewinnt mittlerweile genug Abstand über seine Trommelei unter den Tribünen, um alles objektiv beurteilen zu können. Er will Änderungen hervorrufen, denn es "gibt Dinge auf dieser Welt, die man - so heilig sie sein mögen - nicht auf sich beruhen lassen darf!" (S. 162) Doch er entpuppt sich nicht als Widerstandskämpfer⁵⁹⁹ und gehört auch nicht zur

597 M. Durzak (1973¹), S. 147; vgl. auch S. 148

598 vgl. ebd., S. 148

599 "Oskar Matzerath ist ein 'Mann des Unterwegs', ein Rebell, ein moderner Pikaro. Wenn er nicht bereit ist, sein Privatleben aufzugeben, um das Rebellische seines Charakters zu revolutionärer Begeisterung zu steigern und zum Mittel der gesellschaftlichen Wandlung zu machen, so ist auch das für den modernen Pikaro charakteristisch, der, während er vielleicht utopische Hoffnungen für die Welt hegt, vor der Ausübung organisierter Macht zurückschreckt. Er weigert sich deshalb auch, als 'Widerstandskämpfer' angesehen zu werden, und bittet darum, lediglich für 'einen etwas eigenbrötlerischen Menschen' gehalten zu werden, 'der ... auf einem bloßen Kinderspielzeug einigen Protest zusammentrommelte.'" (R. Thomas und W. van der Will (1969), S. 81f.) Es besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Schnier und Meister Bebra, da beide Charaktere sich bestimmten Gesellschaftsnormen widersetzen, ohne sich jedoch aktiv an Änderungsmaßnahmen zu beteiligen, wodurch sie im Sinne Kants und Jaspers' versagen.

inneren Emigration.⁶⁰⁰ Grass beabsichtigt "keine Veränderung der bestehenden Gesellschaft, sondern eine genauere analytische Fixierung der wahrgenommenen Wirklichkeitsausschnitte."⁶⁰¹ In dem Sinne liegt eine Verknüpfung mit den Theorien Adornos und Horkheimers vor, doch letztere wollen gezielt eine Änderung hervorrufen.

Dieser Romanheld will mittels seiner Trommel aufklären, doch obgleich er sich als aufgeklärt betrachtet, bleibt er ohnmächtig, sich durchzusetzen. Sein zerstörerisches Werk in Form des Glaszersingens erregt zwar Aufsehen, doch schlägt keine großen, Änderungen herbeiführenden Wellen. Später verliert diese Romanfigur denn auch das eigenartige Attribut des Glaszersingens wieder. (vgl. S. 513)

Wenn Oskar, Bebra und Roswitha sich wiedersehen, überreden letztgenannte ihn zur Mitreise nach Frankreich, bis er schließlich einwilligt: "Die gute und weise Natur rät mir, Ihren Vorschlag, verehrter Meister, anzunehmen. Sie dürfen fortan in mir ein Mitglied Ihres Fronttheaters sehen!" (S. 384) Oskar verhandelt gleichzeitig mit seinen Göttern Dionysos und Apollo. Dionysos rät, keinen Lesestoff, oder wenn überhaupt, dann nur Rasputin mitzunehmen. Apollo will ihm die Reise ganz ausreden. (vgl. S. 385) "Wenn Apollo die Harmonie, Dionysos Rausch und Chaos anstrebte, war Oskar ein kleiner, das Chaos harmonisierender, die Vernunft in Rauschzustände versetzender Halbgott, der allen seit Zeiten festgelegten Vollgöttern außer seiner Sterblichkeit eines voraus hatte: Oskar durfte lesen, was ihm Spaß machte; die Götter zensieren sich selbst." (S. 386)

600 Oskar begegnet Bebra und Roswitha kurz nach Mamas Tod, sie trinken Mokka zusammen, doch trennen sich dann aufgrund politischer Differenzen. Es fällt z.B. das Wort 'Innere Emigration'. (vgl. S. 366f.; vgl. auch R. Schneider (1981), S. 86)

601 U. Liewerscheidt (1976), S. 19. Diese Auffassung ist in Einklang mit Schnells Überzeugung: "Es handelt sich nicht so sehr um eine Umwertung, sondern um ein Infragestellen geläufiger Wertungen." (J. Schnell (1975), S. 37; vgl. auch S. 42) Die Verfasserin schließt sich Schnells Befundung an, daß es Grass' Absicht ist, "Realitätsvorstellungen außer Kraft zu setzen, um die Wahrnehmungsfähigkeit in bezug auf die historische Realität zu vergrößern und dadurch die Möglichkeit für neue, aufklärende Erfahrung und Erkenntnis von Geschichte zu eröffnen." (ebd., S. 43).

In der Ferne bekommt Oskar sogar einen neuen Namen, "Oskarnello Raguna" (vgl. S. 389) und er entbehrt nichts, doch "eine Rückkehr hatte [er] schon bei der Abfahrt beschlossen". (S. 395) Der Eiffelturm erinnert ihn an seine Großmutter und er wird still, nachdenklich⁶⁰² und "Roswitha ging mit [ihm] behutsam um, achtete [s]einen Schmerz; denn sie war von feinführender Art." (S. 395) Sie tritt humanistisch auf.

Der Hauptcharakter kehrt am 11.6.'44, einen Tag vor Kurts drittem Geburtstag zurück. (vgl. S. 414) Obgleich auch Kurts Erzeuger zweifelhaft ist, betrachtet sich Oskar als Vater. (vgl. S. 339) Kurt "soll, wenn er drei Jahre alt ist, eine Blechtrommel bekommen. Wir wollen doch einmal sehen, wer hier der Vater ist - jener Herr Matzerath oder ich, Oskar Bronski." (S. 358) Doch Oskars Sohn artet keineswegs nach ihm, so daß es Oskar nicht glückt, einen Trommler aus ihm zu machen. Im Gegenteil, Kurt zerschlägt die Trommel (vgl. S. 422) und damit sind auch Oskars Träume zerschmettert. Indem Kurt ihn auf ähnliche Weise übersieht, wie er jahrelang Matzerath übersehen hat, schlägt das Pendulum zurück.⁶⁰³

Der Protagonist vereinsamt mehr und mehr, denn alle haben ihre eigenen Beschäftigungen und keiner hat Zeit für ihn. Er kann sich nicht auf Menschen verlassen, sondern nur auf seine Trommel. Folgende Worte Bebras zeigen, wie eng Oskars Einsamkeit mit einer Wesensähnlichkeit zu Bebra verflochten ist: "Es ist nicht leicht, in unserer Größe auszuharren. Human bleiben ohne äußeres Wachstum, welch eine Aufgabe, welch ein Beruf!" (S. 197) "Wir Zwerge und Narren sollten nicht auf einem Beton tanzen, der für Riesen gestampft und hart wurde!" (S. 414) Hier wird ein Zusammenhang mit Nietzsches Auffassung, daß der Mensch sein Schicksal akzeptieren und sich zufrieden geben soll, deutlich. Roswitha, Bebras Begleiterin, mahnt Oskar

602 Oskar ist jetzt neunzehn und einsam inmitten des Großstadtgetümmels, und in seinem Empfinden von Paris werden wir an Malte erinnert. (vgl. S. 49 der vorliegenden Arbeit)

603 Da sich Oskars Versuch, eine enge Beziehung zu seinem Sohn herzustellen, negativ auswirkt, wird das Thema des Vater-Sohn-Verhältnisses dementsprechend im Interesse dieser Abhandlung nicht ausführlicher behandelt.

denn auch, sein Schicksal zu erdulden. Von ihr wird wiederum gesagt: "Roswitha [...], die alle durchschaut, erkennt, nur sich selbst nicht", (S. 198) und hier findet eine Verquickung mit der Auffassung statt, daß der Mensch sich selbst im Weg zur Erkenntnis steht.

Auf seiner Suche nach der Wahrheit, will Oskar ein kleines Wunder,⁶⁰⁴ das ihm beweisen sollte, wer von den beiden identischen Zwillingen Jesus sein würde. "Nein, [er] hatte da keinen Ehrgeiz, Oskar wollte nicht heilig gesprochen werden. Ein kleines privates Wunderchen wollte er, damit er hören und sehen konnte, damit ein für allemal feststand, ob Oskar dafür oder dagegen trommeln sollte, damit laut wurde, wer von den beiden Blau-äugigen, Eineiigen sich in Zukunft Jesus nennen durfte." (S. 165) "Oskar tries to make his 'double' drum, drum in Oskar's sense, that is, protest against inhumanity."⁶⁰⁵ Oskar ist enttäuscht, daß kein Wunder geschieht⁶⁰⁶ und fast schadenfroh, daß jener ins Grab muß, während er weitertrommeln kann. Er nimmt sich vor, nach keinem Wunder mehr zu verlangen.

Er tut, was er vor Jahren getan hatte, indem er sich die Trommel vom Bauch nimmt, um den Jesus auf die Probe zu stellen. Völlig unerwartet reagiert der Jesus aus Gips und gibt ein Zeichen von sich: " [...] da schlug er, da trommelte er!" (S. 428)⁶⁰⁷ Er gibt die Trommel ohne Widerrede zurück, wenn Oskar sie verlangt und erteilt diesen folgenden Auftrag: "Du bist Oskar, der Fels, und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen. Folge mir nach!" (S. 430)

604 So wie Kafka sich über das Dasein Gottes vergewissern wollte, so sucht auch Grass dafür Beweise. (vgl. C. Eschweiler (1989), S. 242)

605 I. Leonard (1974), S. 20

606 Wider Erwarten erzürnt sich Oskar hier nicht, wenn sein Wille nicht erfüllt wird, sondern vermag der Versuchung des Zersingens zu widerstehen, obgleich vieles aus Glas und sehr zerbrechlich ist. (vgl. S. 166)

607 Signifikant ist hier die Tatsache, daß die Resonanz erst kommt, wenn Oskar sie nicht mehr verlangt. Das Schicksal läßt sich also nicht herausfordern. Sowohl Nietzsches These, daß der Mensch sein Schicksal akzeptieren solle, als auch Schopenhauers Theorie eines Weltwillens bilden wahrscheinlich hier den Hintergrund.

Oskar wird Nachfolger Christi, obgleich er an seinen Vorgänger nicht glaubt. (vgl. S. 432) Die "berüchtigten Stäuber, von denen seit einigen Wochen die ganze Stadt sprach; eine Jugendbande, der die Kriminalpolizei und mehrere Züge des HJ-Streifendienstes hinterher waren", (S. 441f.) zu denen Oskar sich nicht nur hingezogen fühlt, sondern in deren Kreis er ein Gefühl der Geborgenheit empfindet, werden seine ersten Jünger. Auf seine Vorstellungsworte: "Ich heiße Jesus [...]. Ich bin Jesus", (S. 440) entgegen sie: "Gut Jesus. Wenn du willst, biste aufgenommen und kannst mitmachen." (S. 444) Er will ihnen mit gutem Beispiel vorangehen, doch sein vornehmender guter Einfluß vermag sich nicht außerhalb seiner Gegenwart zu erstrecken, denn er weiß, daß die Stäuber in Jesu Namen rauben.⁶⁰⁸ Die Hauptfigur wird unbewußt einem Prozeß entgegengetragen, der mit ihrem und so auch mit Jesu Freispruch endet.

Der Protagonist gesteht sich ein, daß er Matzerath durch absichtliches Öffnen der Parteiabzeichennadel getötet hat, "weil er es satt hatte, sein Leben lang einen Vater mit sich herumschleppen zu müssen." (S. 485) Sein Gefühl der Aversion Matzerath gegenüber gelangt zu einem Höhepunkt in seiner Gefühlskälte bei dessen Hinrichtung.⁶⁰⁹ An Matzeraths Beerdigung nimmt Oskar "sich das Blech vom Hals, sagte nicht mehr 'Soll ich oder soll ich nicht?' sondern 'Es muß sein!'" (S. 487) und wirft die Trommel ins offene Grab. Diese Geste symbolisiert seinen Wunsch, sich seiner Schuld und Gewissensbisse über begangene Untaten zu entledigen.⁶¹⁰ Er will gleichsam die Vergangenheit loswerden und neu beginnen. Dieser Neubeginn

608 Hier hätte m.E. ein Durchbruch zu einer Höherentwicklung erfolgen können, falls es Oskar gelungen wäre, diese Gruppe positiv zu beeinflussen.

609 vgl. W. Seifert (1973²), S. 203

610 Wenn Oskar von einer Schuld spricht, kommt dadurch nach Zimmermanns Meinung ein Schuldbewußtsein zum Ausdruck, das auf Kriegsgeschehen beruht, (vgl. H.D. Zimmermann, "Günter Grass: Die Blechtrommel", *Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Neue Interpretationen*, hg. P.M. Lützeler (Königstein/Ts. 1983), S. 328f.) doch m.E. ist diese Meinung einengend.

wird augenscheinlich, indem Oskar zu wachsen beginnt, doch bald wird ihm dieser Entschluß wieder leid: "Noch keine zwei Jahre war es her, da ich mich an Matzeraths Grab zum Wachstum entschlossen hatte, und schon war mir das Leben der Erwachsenen einerlei." (S. 523)

Der bedeutsame Akt, in dem Oskar sich von seiner Trommel trennt,⁶¹¹ kann zugleich als Zeichen dafür gesehen werden, daß dieser Charakter sich nun selber an der Wirklichkeit beteiligen will, gegen die er sich bislang aufgelehnt hat. Während ihm die Verantwortung für Maria und Kurt zufällt, will er ohne Instrument agieren; "he assures her [Maria] 'that he likes nothing better than to bear a heavy responsibility.'"⁶¹² Fest entschlossen, sich zu integrieren, will er Maria heiraten, doch sie lehnt den Heiratsantrag ab, so daß er weiterhin vereinsamt.⁶¹³ Oskar durchlebt als mißwüchsiger Krüppel zugleich die dämonischen Ängste des Außenseiters. "Insofern bezeichnet er mit seiner Existenz die Krise des neuzeitlichen Individualismus: Feind alles Unmenschlichen, leidet er an menschlicher Vereinsamung."⁶¹⁴

Oskar ist des Mordes einer Krankenschwester verdächtig geworden und wird, da man ihn nicht für zurechnungsfähig hält, zur Beobachtung in eine Heil- und Pflegeanstalt eingeliefert. Er benutzt den Verdacht als Vorwand, in der Anstalt zu verweilen. Sein Pfleger Bruno glaubt an Oskars Unschuld (vgl. S. 516) und wenngleich er auch unschuldig an obengenanntem Mord ist,

611 Erst als Musiker holt er die Trommel wieder hervor. "[...] Oskar hatte sich schon entschlossen, nicht nur seinen Beruf, das Schriftklopfen beim Steinmetz Korneff, sondern auch das Modellstehen mit der Muse Ulla aufzugeben und Schlagzeuger einer Jazz-Band zu werden." (S. 612)

612 I. Leonard (1974), S. 23

613 Humanistische Züge werden offensichtlich, wenn er Maria trotz allem weiterhin unterstützt. (vgl. ebd., S. 24f.) Er ist bereit, ihr ein Feinkostgeschäft zu kaufen, wenn sie Stenzel nicht heiratet, sondern ihn davonjagt. (vgl. S. 673)

614 D. Droste (1969), S. 114

so suchen ihn doch Schuldgefühle heim, die zwar allmählich nachlassen, (vgl. S. 306) aber nie ganz beiseite geschoben werden können.⁶¹⁵

In diesen Schuldgefühlen fußt die Angst, (vgl. z.B. S. 279, 281, 294) die konkret als Furcht vor der Gestalt der Schwarzen Köchin an die Oberfläche tritt.⁶¹⁶ In dem Motiv der Schwarzen Köchin manifestiert sich das Empfinden einer vermeintlichen allgegenwärtigen Gefahr, die Oskar vonseiten der Außenwelt droht.⁶¹⁷ Er weigert sich, dem Unbeheimatetsein bloßgestellt zu sein, und nach Liewerscheidt leidet Oskar an einem Verfolgungswahn, "dargestellt als Flucht vor der Schwarzen Köchin."⁶¹⁸

Im Schutz der Heil- und Pflegeanstalt fühlt er sich geborgen, seine Freiheit fundiert in der 'Unfreiheit' und daher fürchtet er den Freispruch. "Was ich seit Jahren befürchte [...]: man findet den wahren Schuldigen [...], spricht mich frei, entläßt mich aus der Heil- und Pflegeanstalt, nimmt mir mein süßes Bett, stellt mich auf die kalte, allen Wetterern ausge-

615 Er bekennt und akzeptiert letzten Endes doch seine Schuld. So sieht er z.B. ein, daß das Zersingen der Schaufenster, um Diebstahl zu ermöglichen, (vgl. S. 146) das Böse war (vgl. S. 150) und versucht sich zu rechtfertigen. Ohne das Böse seines Auftretens schmälern zu wollen, ist er zugleich davon überzeugt, daß er den Leuten nicht nur dazu verholfen hat, bestimmte Wünsche zu erfüllen, sondern auch dazu, sich selbst zu erkennen. Dieser psychologisch interessante Gesichtspunkt wird jedoch im Text nicht eingehender erläutert.

616 Diese kann als moderne Wiedergeburt der Erinnyen bzw. Rachegöttinnen betrachtet werden.

617 vgl. R. Thomas und W. van der Will (1969), S. 95ff.. Der Spruch: "Ist die Schwarze Köchin da? Jajaja!" (S. 375) läuft in verschiedenen Variationen wie ein roter Faden durch das gesamte Werk. (vgl. z.B. S. 458) Die ständig in Oskars Unterbewußtsein präsente Gefahr löst seine Angst aus. Schnell gibt zwar eine parodistische Auslegung hinsichtlich des Unterbewußtseins, (vgl. J. Schnell (1975), S. 39) doch m.E. wird die den Menschen beeinflussende Macht des Unterbewußtseins, wenn gleich an einem Extremfall illustriert, dadurch nicht dementiert.

618 U. Liewerscheidt (1976), S. 29

setzte Straße und zwingt einen dreißigjährigen Oskar, um sich und seine Trommel Jünger zu sammeln." (S. 699)⁶¹⁹

Grass' Romanfigur möchte Außenseiter bleiben und in der neugewonnenen Geborgenheit verharren. Ihre Einstellung der Gesellschaft gegenüber, geht aus folgenden Worten hervor: "Einmal in der Woche unterbricht ein Besuchstag meine zwischen weißen Metallstäben geflochtene Stille. Dann kommen sie, die mich retten wollen, denen es Spaß macht, mich zu lieben, die sich in mir schätzen, achten und kennenlernen möchten." (S. 10) Oskars Humanismusauffassung geht gleichsam aus dieser Ansicht hervor, denn indem er uns seine Einstellung den Besuchern gegenüber erschließt, objektiviert er sich sozusagen als Barometer, an dem diese Leute sich messen, d.h. ihre Empfindungen testen können. Somit erläutert er die Wechselwirkung zwischen seiner kleinen Privatwelt und der eindringenden Außenwelt.

"Der Erzählvorgang selbst enthüllt sich als ein Hinausschieben des panischen Erstarrens; nun bricht der lähmende Schrecken den vergeblichen Selbstbefreiungsakt ab und holt sein Opfer ein."⁶²⁰ Oskar resigniert letzten Endes und erinnert durch sein Verhalten an Kafkas Helden. Sein Gewissen, im Sinne Kants, ist zu spät erwacht.

Ein immer wiederkehrendes Motiv in diesem Werk sind die Begräbnisse und darin liegt nicht nur wiederum eine Emphasisierung von Heideggers Theorie, daß das Leben ein Dasein zum Tode hin ist,⁶²¹ sondern auch zugleich ein Anschluß an Böll. Das Kreuzmotiv ist ebenfalls bei Grass prominent, (vgl. z.B. S. 432) wodurch zum einen die Nichtigkeit des Lebens hervorgehoben wird und zum anderen die menschliche Endlichkeit der Unsterblichkeit Gottes (die z.B. durch Eier versinnbildlicht wird, vgl. S. 192) gegenübergestellt wird.

619 Sein weißlackiertes Metallbett gilt für ihn nicht nur als das vollkommenste Bett, sondern auch als Schutzhülle, als Maßstab, ja noch mehr: "[...] mein Bett ist das endlich erreichte Ziel, mein Trost ist es und könnte mein Glaube werden, wenn mir die Anstaltsleitung erlaubte, einige Änderungen vorzunehmen: das Bettgitter möchte ich erhöhen lassen, damit mir niemand mehr zu nahe tritt." (S. 9)

620 U. Liewerscheidt (1976), S. 34f.

621 Oskar "versuchte, sich in die Rolle des Todes hineinzudenken". (S. 322)

Auch in diesem Werk wird Amerika als mögliches Ausweichziel genannt. (vgl. S. 38) In der Beschreibung eines erhofften freien, doch scheinbar sinnlosen Lebens in Amerika, wird eine Verbindung mit sowohl Kafka als auch Broch vermittelt. Weitere Zusammenhänge mit Broch sind erkenntlich und zwar erstens in bezug auf Oskars Ordnungssinn, (vgl. z.B. S. 6 und 244) der Eschs kennzeichnendem Charakterzug verwandt ist. Zweitens kommt die Langeweile des Krieges auch in diesem Werk zur Sprache, denn es heißt z.B.: "So geht das seit Jahren." (S. 398) Unser Jahrhundert wird von Bebra bzw. Grass wie folgt gekennzeichnet: "MYSTISCH, BARBARISCH, GELANGWEILT." (S. 404)

4 FORSCHUNGSERGEBNISSE

Die Forschungsergebnisse werden resümiert, um mittels eines Vergleichs der behandelten Autoren eine Synthetisierung der Ergebnisse darzustellen, auf Grund derer eine Wertung der Wichtigkeit des Humanitätsgedankens im modernen deutschen Roman vorgenommen werden kann.

4.1 Ergebnisse

Kants Idee, daß alle Menschen gleich sind aufgrund ihres Menschseins bzw. in ihrer Würde als Zweck an sich, und daß einer nicht vom anderen ausgenutzt werden darf, ist besonders bei Döblin, Kafka, Broch und Böll herausgearbeitet. Auch bei Thomas Mann klingt dieses Thema an. Hans Castorp akzeptiert alle Bergbewohner kraft seiner Duldsamkeit und Freundlichkeit, ja seines wahren Humanismus. In Döblins Werk wird zur Schau gestellt, wie rücksichtslos Menschen einander gegenüber auftreten können. Mittels Kafkas Romanfiguren wird der Menschenrechtsaspekt thematisiert, indem das Herr-Knecht-Verhältnis hervorgehoben wird. Im Gegensatz zu Jaspers' Überzeugung, daß die Freiheit des Menschen durch staatliche Instanzen gesichert wird, fühlen sich diese Charaktere von den Behörden bedroht. Broch offenbart ebenfalls insgesamt die Meinung, daß einer nicht über den anderen richten darf. In der Romanfigur Huguenau wird exemplifiziert, wie weit eine sachlich ausgerichtete Haltung führen kann, wenn Menschen ausgenutzt werden. Böll geht es um die Verteidigung individueller Freiheit gegen jede Art von Machtanspruch. In seinen Charakteren illustriert er,

wie diese Freiheit mißbraucht und Menschen ausgenützt werden. Dieser Dichter stellt die Konsumgesellschaft als im Kern ungesund dar.

Für Kant und Jaspers liegt das Sinnvolle des Humanistischen in der Gesellschaft. Diese Befindung kommt im *Zauberberg* zur Geltung. Indem Thomas Mann die Not des isolierten Menschen erkennt, trachtet er nach der Überwindung der Entfremdung zwischen Geist und Natur. Das Sinnvolle des Humanistischen kann sich im *Alexanderplatz* vorerst nicht vollziehen, da Welt und Mensch zerspalten sind. Obgleich Broch die Theorie von Kant und Jaspers übermittelt, gelingt seinen Charakteren kein ständiger, vollwertiger Kontakt mit den Mitmenschen. Das gleiche gilt zunächst für Bölls Figuren. Mitmenschliches Entgegenkommen geschieht nicht in der eigenen Gruppe, sondern wird vielmehr von Charakteren, die gewissermaßen einem der Protagonisten untergeordneten Stand angehören, vermittelt. Fred Bogner erkennt letztlich, daß er sich einzugliedern hat, um sein Dasein sinnvoll gestalten zu können, doch Hans Schnier kann sich nicht zu diesem Schritt entscheiden. Oskar Matzerath ist weder in ein Sozialsystem einzuordnen, noch einer Ideologie unterzuordnen. Als Einzelgänger sondert er sich von dem Sinnvollen, das das Gesellschaftliche zu verleihen vermag, ab. Beachtenswert ist, daß in den hier behandelten Werken die Familie, die kleinste Zelle des gemeinschaftlichen Systems, zerbröckelt.

Die Charaktere üben sich in verschiedenen Rollen und zeigen folglich mehrere Gesichter. Malte Laurids Brigge ändert sich infolge der Eindrücke der Stadt, die ihn prägen. Er ist unfähig, Bekanntschaften zu schließen, doch lernt viele Gesichter kennen. Eine ganz klare Rollenverschiebung findet bei Hans Castorp und Joachim Ziemßen statt. Wie das Apollinische und das Dionysische sich im Wesen eines Menschen manifestieren, wird in Hans Castorp illustriert. Franz Biberkopf versucht sich, in seiner Absicht anständig zu sein, nicht nur in etlichen Rollen, sondern es findet eine regelrechte Wesensänderung statt. Bei Josef K. findet in dem Sinne eine Rollenverschiebung statt, daß er letzten Endes seine Identität verliert, während K. nur mit einer vermeintlichen Identität lebt. Karl Roßmann spielt mehrere, doch ihn unbefriedigende Rollen. Das Apollinische und das Dionysische offenbaren sich auch bei Kafka in ausgeprägter Weise, da sein Leben in diese zwei Sphären zerfällt. Wie leicht ein Mensch seine Rolle

seine Rolle umtauschen kann, wird bei Broch illustriert, besonders in der Begegnung zwischen Esch und Bertrand. In Bölls Werk *Und sagte kein einziges Wort* findet sozusagen eine Unterbrechung im Rollenspiel der getrennten Eheleute statt. Kraft seines Berufs ist Bölls Clown nicht nur in der Lage, sondern geradezu gezwungen, viele Rollen zu spielen. Frau Schniers Doppelleben spielt sich konkret an zwei Telefonen ab. Grass' Hauptcharakter spielt viele Rollen, denn er sucht auf verschiedene Weisen nach dem Sinn des Lebens. In diesem Prozeß wird das Apollinische und Dionysische auf markante Weise dargestellt.

Jaspers' Theorie, daß die Freiheit des einzelnen in seinem Entscheidungsprivileg liegt, ist hier relevant. Diese Theorie wird besonders eindrucksvoll in Huguenau, der sich selbst unter Kriegsumständen dieser Freiheit bemächtigt, zur Schau getragen. Ein Verbindungspunkt zwischen Kafka, Broch und Grass liegt darin, daß sie Charaktere in die Rolle des Auswanderers, die eine gewisse Freiheit verspricht, versetzen und zwar mit dem Ausreiseziel Amerika.

Auf die Tatsache, daß im Krieg andere als die allgemeingültigen Werte gelten, bzw. daß der Humanismus auf anderen Niveaus operiert und die Charaktere also in ungewohnten Rollen agieren, ist mehrfach im Verlauf der Abhandlung Bezug genommen worden. Böll deutet an, daß der Humanismusbegriff unter Kriegsumständen in eine andere Kategorie fällt. Den Hintergrund zu Brochs Romantrilogie bilden kriegsrische Ausnahmezustände und der Krieg spielt bei Grass ebenfalls eine wirkungsvolle Rolle.

Die Unzugänglichkeit des Menschen wird prominent in obengenannten Werken thematisiert. Indem sich die Charaktere verschanzen, ist ihnen die Möglichkeit, Kontakt mit einem Du aufzunehmen, versagt. Rilkes Malte findet keinen Partner und Hans Castorps Verhältnis mit einem Du scheitert. Bei Döblins Hauptcharakter kulminiert die Entfremdung aus der Gemeinschaft in Selbstentfremdung, die allerdings überwunden wird. Kafkas verkümmerte Beziehungen können dagegen nicht überwunden werden. Die Unzugänglichkeit des Menschen wird auch in Brochs Werk ausgiebig illustriert. Böll veranschaulicht das Dilemma der Entfremdung selbst zwischen Eheleuten. Innere und äußere Armut lassen die Menschen der Konsumgesellschaft abstumpfen.

Die Absenz der Kommunikation ist eine kennzeichnende Erscheinungsform der Unzugänglichkeit der Böllschen Charaktere.

Das Empfinden der Geworfenheit und Angst, das dem Einsamkeitsgefühl entspringt, hängt eng mit der Unzugänglichkeit zusammen. In Rilkes Werk kommt Kierkegaards Ansicht der Angst zum Ausdruck und dadurch findet also auch eine Fusion mit Heideggers Empfinden der Geworfenheit des Menschen statt. Während der Romanheld sich der drohenden Welt gegenüber ausgesetzt fühlt, kanalisiert sich sein Einsamkeitsgefühl inmitten der großstädtischen Menschenmenge in physische sowohl als psychische Angst. Thomas Manns Hauptcharakter muß die Geworfenheit überwinden, um den Sinn seiner Existenz erkennen zu können. Das Empfinden der Daseinsangst wird in Döblins Werk zur Schau getragen, während der Protagonist erbarmungslos der Großstadtdämonie ausgeliefert ist. Broch hebt ebenfalls die Einsamkeit und Angst hervor, die nach ihm alles Philosophieren legitimiert. In diesem Prozeß stellt er die zentralste Frage der Philosophie, nämlich die Frage nach dem Sinn des Lebens. Das Unbeheimatetsein des Menschen, insbesondere des industriellen Menschen, wird in seiner Dichtung dargestellt. Die Verein-samung des Menschen wird ebenfalls bei Böll akzentuiert. Handelt es sich in Brochs Werk um einen militaristischen Hintergrund für sein dichterisches Schaffen, so werden bei Böll die Nachkriegswirkungen dokumentiert, die den Menschen der Umwelt ausliefern. Hans Schnier wird, wie Karl Roßmann, sogar von der eigenen Familie verstoßen. Aufgrund der Geworfenheit erfährt Grass' Romanheld Existenzangst. Er fühlt sich nur in der Heil- und Pflegeanstalt geborgen, d.h. in der 'Unfreiheit' frei.

Des Menschen Unvermögen, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, wird wiederholt in den behandelten Werken aufgeworfen und akzentuiert durch die Tatsache, daß etlichen Figuren Mentoren zur Seite gestellt werden. Thomas Mann stellt Hans Castorp Mentoren zur Verfügung, die ihn unterweisen, bis er schließlich gelernt hat, selbständig zu handeln. Franz Biberkopf legt im Sinne Kants Mut an den Tag und offenbart letzten Endes die lebensbejahende Haltung, die Nietzsche propagiert. Kafkas Charaktere besitzen wenig Veranlagung, sich durchzusetzen und verspielen dadurch in kardinalen Augenblicken ihre Chancen. Ihnen werden zwar Mentoren zur Seite gestellt, doch sie ziehen keine Lehre aus guten Vorschlägen. Brochs Figuren mangelt

es entweder an Mut, sich ihres Verstandes zu bedienen, oder sie gebrauchen ihren Verstand mit unheilvollen Folgen. Sie sind außerstande, ihre vermeintlich guten Absichten der Gemeinschaft nutzbar zu machen. Bölls Figuren bedienen sich nicht ihres Verstandes, trotz Mentoren in Hans Schniers Fall, und Grass' Romanfigur, der auch ein Mentor zur Seite gestellt wird, gelingt es nicht, ihre Einsichten mit positivem Erfolg an den Mann zu bringen.

Die Auffassung, nach der Schopenhauer und Nietzsche die Welt als einem eigenen Willen bzw. dem Schicksal unterworfen verstehen, findet in sowohl Rilkes als auch Döblins Werk ihren Niederschlag. Auch Kafka sieht den Menschen als Spielball übermächtiger Kräfte, die durch ein in der Welt wirkendes Gesetz ausgelöst werden. Seine Protagonisten sind außerstande, ihr Schicksal zu meistern. Brochs Figuren fehlt das Durchsetzungsvermögen, ihr Schicksal zu akzeptieren und Bölls Romanhelden sind ebenfalls nicht in der Lage, sich abzufinden. Eigenartigerweise verneint Grass' Hauptcharakter bereits bei seiner Geburt das Leben und ist insgesamt retrogressiv anstatt progressiv orientiert. Die Ansicht, daß der Mensch sich auf der Suche nach der Erkenntnis selber im Wege steht, ist in der Abhandlung berücksichtigt und erläutert worden. Thomas Mann knüpft, wie Rilke, an Kants Theorie, daß das Ding an sich unerkennbar bleibt, an und in seiner Überzeugung, daß es ein Ziel gibt, aber keinen Weg, bleibt Kafka ein Suchender.

Das Ich wird sich der Idee Heideggers, daß das Leben ein Dasein zum Tode hin ist, bewußt, indem es die Brüchigkeit des Daseins erfährt. Bei Rilke wird der Tod nicht nur als solcher ins Leben integriert, sondern dieser Dichter unterscheidet auch zwischen einem großen und einem kleinen Tod. Heideggers Idee tritt ebenfalls stark im Zauberberg hervor, konkretisiert an den Moribunden. In Döblins Werk ist die ständige Anwesenheit des lauernden Todes spürbar. Interessanterweise sieht auch Kafka das Leben als ein Dasein zum Tode hin, doch er annulliert das Finale am Tod, indem er den Tod zwar als schmerzbringendes Ereignis, aber nicht als Ende betrachtet, sondern ihn gewissermaßen mit dem Leben nivelliert. Die Friedhöfe und Beerdigungen, auf die Böll und Grass wiederholt hinweisen, sind Beweise dafür, daß diese Dichter sich der Todesnähe inmitten des Lebens bewußt

sind. Schopenhauerscher Pessimismus spricht aus Schniers Haltung, daß es aus seiner Lage nur noch eine Rettung gibt, und das ist der Tod, den er sich schön vorstellt.

Der Aspekt der Todesnähe wird besonders in Kriegsumständen erkenntlich, wie z.B. Broch und Böll illustrieren. Erstaunlicherweise bringt der Krieg trotz Todesgefahr auch Langeweile mit sich, wie es z.B. Böll und Grass thematisieren. Böll beschreibt seinerseits nicht nur die Langeweile, die der Krieg verursacht, sondern auch die Langeweile, die der Wohlstand hervorruft. Thomas Mann geht ebenfalls auf das Thema der Langeweile ein, da das Lebensgefühl der Berghofinsassen eng mit ihrem Zeitgefühl bzw. mit dem Gefühl der Langeweile zusammenhängt.

Einerseits will Kant den Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit erlöst sehen, und andererseits besteht die Auffassung, daß der Mensch sich selber im Wege zur Erkenntnis steht. Inmitten der Großstadt lernt Malte sehen, so daß er sich und die Umwelt besser versteht, aber die gewonnenen Einsichten bezieht er lediglich auf sich selbst und sie nützen folglich der Gemeinschaft nichts. Wie Malte lernt auch Hans Castorp sehen. Beide Charaktere kommen zur Einsicht und kehren als aufgeklärte Menschen in die altgewohnte Umgebung zurück, aber sind außerstande, die neugewonnene Kenntnis der Umwelt zugute kommen zu lassen. Auch Biberkopf lernt sehen. Im Angesicht des Todes sind ihm die Augen aufgegangen. Eine gewisse Höherentwicklung hat mit seinem Gewinn der Selbsterkenntnis stattgefunden, so daß er sich sozial einzufügen vermag. Als neuer Mensch verkörpert er einen neuen Humanismus. Kafka will die Gesellschaft sowohl aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit befreit sehen, als auch die Scheinwerte im Sinne Nietzsches entlarven. Seinen Charakteren gelingt es jedoch nicht, diesen Idealen gerecht zu werden, denn sie stagnieren in ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit.

Schopenhauers Idee, daß die Welt für mich Vorstellung ist, ist mit Brochs Ansicht zu vereinbaren, daß Scheinwerte im Wege einer Höherentwicklung stehen. Broch will wachrütteln, aufklären, doch seine Schlafwandler schrecken vor der Erkenntnis zurück. Böll will ebenfalls aufklären, indem er die Augen für das Alltägliche zu öffnen versucht, während Grass' Haupt-

protagonist, der sich aufgeklärt wähnt, auf seine Art um das Humanistische kämpft, doch ohne Erfolg. Grass will wie Böll kritisch beurteilen und tritt somit im Sinne Horkheimers und Adornos auf. Oskar steht der unmoralischen Gesellschaft seines Milieus abschätzig gegenüber.

Die Frage liegt nahe, ob das Leben den Charakteren etwas genützt hat, bzw. ob sie ihre Wesensidentität mit dem Absoluten erkannt haben, worin nach Hegel Freiheit liegt. Meiner Meinung nach profitieren nur Franz Biberkopf und Hans Castorp aus ihren Erfahrungen, aus denen sie eine Lehre ziehen, aufgrund derer sie sich in die Gemeinschaft einzugliedern vermögen. Die Verbundenheit des Menschen mit der Natur kommt häufig in den behandelten Werken zur Sprache, wodurch eine Verquickung mit Feuerbachs Theorien zustande kommt. Auch Horkheimer und Adorno plädieren für eine Versöhnung zwischen Mensch und Natur.

In Anschluß an Schopenhauers Wertsetzung der Musik, muß erwähnt werden, daß Thomas Mann die Rolle der Musik miteinbezieht, und daß auch Broch dieses Thema anschneidet.

Bei den Dichtern Rilke und Thomas Mann kommt die Theorie der ewigen Wiederholung mit ins Spiel, wodurch der Zusammenhang dieser Autoren mit Hegel und Nietzsche hergestellt wird. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr liegt den Geschehnissen des Schneekapitels im *Zauberberg* zugrunde. Nietzsches Doktrin der ewigen Wiederkehr ist auch in Kafkas Dichtkunst relevant und Broch, Böll sowie Grass gehen ebenfalls von dem Standpunkt aus, daß die Geschichte ein sich ständig wiederholender Prozeß ist.

4.2 Synthetisieren

Die Forschungsergebnisse wurden unter folgenden Punkten angeführt:

Alle Menschen sind gleich aufgrund ihres Menschseins und einer darf nicht von dem anderen ausgenützt werden.

Das Sinnvolle des Humanistischen liegt in der Gesellschaft.

Rollenspiel. Das Apollinische und das Dionysische. Im Krieg gelten andere Werte als die konventionellen.

Die Unzugänglichkeit des Menschen, wobei Aspekte der Psychologie und der Psychoanalyse berücksichtigt wurden.

Geworfenheit, Angst, Einsamkeit.

Unvermögen, sich des eigenen Verstandes zu bedienen.

Das Leben als ein Dasein zum Tode hin. Langeweile.

Sehen lernen, aufgeklärt sein.

Hat das Leben den Charakteren etwas genützt?

Natur. Musik.

Ewige Wiederkehr.

Aus vorliegendem Studium geht also hervor, daß die Kunstfiguren zu leicht resignieren, um sich passiv dem Selbstbewußtwerdungsprozeß des Weltgeistes im Sinne Hegels zu unterwerfen bzw. um sich vom Weltwillen, wie Schopenhauer ihn verkündigt, mitreißen zu lassen. Sie akzeptieren weder ihr Schicksal im Sinne Nietzsches, noch bedienen sie sich ihres eigenen Verstandes, wie Kant es propagiert. Dieses Phänomen wird durch die Einführung der Mentoren veranschaulicht.

Kant sieht den Menschen als Gruppenkomponente und daher vertritt er, wie später auch Jaspers, die Meinung, daß das Sinnvolle des Humanistischen in der Gesellschaft liegt. Es entspricht jedoch vielmehr der Art der Romancharaktere, sich im großen und ganzen von dem Gemeinschaftlichen zu distanzieren. Nach Hegel spiegelt sich in der Wirklichkeit die eigene Vernunft des Menschen und ein Rückzug aus dem Vorfindlichen bedeutet folglich Verrat an dem selber Verursachten und offenbart mangelhaftes Verantwortungsgefühl.

Schopenhauers Theorie, daß die Welt für mich Vorstellung ist und somit für jeden einzelnen eine andere Bedeutung beinhaltet, kann meiner Meinung nach am deutlichsten in Kafkas Werk erkannt werden, indem dieser Dichter uns seine Vorstellung skizziert. Kafka will gewissermaßen eine unvorstellbare Wirklichkeit schaffen, die in Anschluß an Kant einer Höchstentwicklung und im Sinne Nietzsches einer Umwertung aller bisher gültigen Werte entspricht. Es wird sogar der Entwurf einer humanistischen Alternative zur vorfindlichen Welt konstruiert.

Indem Kafka ein Umdenken veranlassen will, konvergieren seine Ideen mit Nietzsche, der einer Neubewertung aller bisher gültigen Werte Vorschub leistet. Vielleicht ist ein Umdenken, eine kopernikanische Umwälzung vonnöten, um der Menschheit die richtige Spur zum wahren Humanismus zu zeigen. Vorläufig muß jedoch letztendlich mit Kant eingesehen werden, daß sich das 'Ding an sich' der menschlichen Erkenntnis entzieht, bzw. der Mensch sich selber im Wege der Erkenntnis steht. Broch konstatiert, daß Erfüllung nur im Traum möglich ist und bei Grass heißt es: "Glück gibt es vielleicht nur ersatzweise, Glück immer Ersatz fürs Glück". (S. 531)

Es wäre vielleicht ratsam, mehr Genügsamkeit an den Tag zu legen, d.h. sich abzufinden und zu bedenken, "was für ein Gnadengeschenk es ist, zu leben, einfach zu leben". (H/S. 242) Dadurch kann dem Ringen nach Unerreichbarem bzw. Unwisbarem der Stachel entfernt werden und folgende Worte sind diesbezüglich aufschlußreich: "Die Subsumtion des Tatsächlichen, sei es unter die sagenhafte Vorgeschichte, sei es unter den mathematischen Formalismus, die symbolische Beziehung des Gegenwärtigen auf den mythischen Vorgang im Ritus oder auf die abstrakte Kategorie in der Wissenschaft läßt das Neue als Vorbestimmtes erscheinen, das somit in Wahrheit das Alte ist."⁶²²

Das philosophische Gedankengut, dem der Begriff der ewigen Wiederholung zugrunde liegt, klingt hier an. Nach Nietzsche vollzieht sich die Höherentwicklung der Menschheit durch ständige Wiederholung. In Kürze könnte also gesagt werden, daß es sich bei Kant um ein fortwährendes Werden zum

622 M. Horkheimer und T. Adorno (1972), S. 34

Sein handelt, bei Hegel um ein sich wiederholendes Sein und bei Nietzsche um ein sich *ad infinitum* wiederholendes Werden: "Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis."⁶²³ Nach Ansicht der Verfasserin geschieht die Entwicklung der Menschheit aufgrund einer Kombination dieser drei Lehren, d.h. daß es sich bei der Entwicklung zu einem höchsten Ziel oder Zweck wohl um Wiederholungen handelt, aber mit Inbegriff des Fortschritts - man denke z.B. an die Technik und die Medizin.

In ihrem Plädoyer für Mitmenschlichkeit und ihrem Bemühen, vermeintliche Mißstände ihrer Zeit aufzudecken, verhalten die Dichter sich im Sinne Horkheimers und Adornos kritisch der Gesellschaft gegenüber. Den Romanfiguren gelingt es aber nicht, weitgreifende Veränderungen herbeizuführen.

4.3 Wertung

Aus obengenannten Resultaten läßt sich unzweideutig erschließen, daß die Dichter in ihrem Streben, ihren Auffassungen in Bezug auf den Humanismusgedanken Ausdruck zu verleihen, auf philosophische Diskurse zurückgreifen und folglich auch heute noch eine große Wirkung von den Philosophen auf die Dichtkunst ausgeht. Obgleich die Gestaltungen der Autoren nicht immer einen gedanklichen Konnex der Philosophen explizit ausmalen, läßt sich konstatieren, daß auch bei Implikation philosophische Einflüsse eine Rolle gespielt haben. Somit hat sich der Humanismusgedanke nicht nur als prägnante Komponente im Literaturarsenal manifestiert, sondern hat sich auch dessen Tragkräftigkeit bis in die Moderne hinein bewährt.

5 SCHLUß

5.1 Zusammenfassung

Indem Oelmüllers Gedanke der unbefriedigten Aufklärung noch einmal aufgegriffen wird, möchte ich auf von Wilperts Befindung, die "Frage des

623 F. Nietzsche, "Also sprach Zarathustra", *Werke in zwei Bänden*, hg. I. Frenzel (München 1967), S. 652

Humanismus nach dem Bildungswert antiken Geistes für ein neues Menschentum bleibt bis in die Gegenwart⁶²⁴ relevant, sowie auf Schischkoffs Konstatierung, daß wir im Philosophieren kaum einen Fortschritt seit Platon gemacht haben,⁶²⁵ hinweisen.⁶²⁶

In diesem Angriff auf die Philosophie darf m.E. jedoch nicht jegliches Bemühen vonseiten der Philosophen über Bord geworfen werden, denn wie dem auch sei, ist die Philosophie seit eh und je als kommunikatives Vehikel in die Literatur integriert worden, da philosophische Entschlüsselungen Klarheit und Richtung gewähren, derer der Mensch bedarf.⁶²⁷ Diese Tatsache geht auch unwiderlegbar aus der vorliegenden Arbeit hervor.

Wenngleich der heutige Stand der Forschung in bezug auf die Philosophie außerstande ist, gewisse Fragen unumstößlich zu beantworten, darf aufgrund dessen der Wert des philosophischen Gedankenguts, und in der vorliegenden Abhandlung insbesondere der des Humanitätsgedankens, wie er seinen Niederschlag im Roman findet, nicht unterschätzt werden. Die Negierung philosophischer Grundzüge würde eine Implosion literarischer Aufrisse bedeuten.

Aus vorliegender Arbeit wird ersichtlich, daß der Humanismusbegriff, wie er zur Zeit Ciceros verstanden wurde, auch heute noch standhält. Nach wie vor wird dem Mitmenschlichen eine hohe Wertstellung beigemessen, so daß Kants Ansichten bis in die Moderne hinein eine kardinale Rolle spielen. Die Verfasserin möchte mit Braunroth befürworten, daß wir Kant - ja, die Philosophen - auch heute noch brauchen. "Seit Kant wissen wir es wieder, daß die Grenzen der Humanität zugleich ihre Begründung sind."⁶²⁸ Eine Antwort auf die Frage, ob die Menschheit als Gesamtheit der Höchstentfaltung nähergekommen ist, ist jedem einzelnen selbst überantwortet.

624 G. von Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur* (Stuttgart 1969), S. 338

625 vgl. G. Schischkoff (1982), S. 531f.

626 vgl. auch M. Horkheimer und T. Adorno (1972), S. 3, bei denen sich diesbezüglich eine gewisse Ungeduld bemerkbar macht.

627 vgl. auch F.A. Brockhaus. Achter Band (1969), S. 413

628 E. Brunner (1922), S. 1

Das Fazit, das Brunner vor einigen Jahrzehnten gezogen hat: "Die Bewachung der Grenzen der Humanität ist eine furchtbare Notwendigkeit geworden",⁶²⁹ gilt bis in die Gegenwart. Wenn man die heutige Weltlage in Augenschein nimmt, muß man sich schlüssig werden, daß die Grenzen augenscheinlich weit überschritten worden sind und man fragt sich, wie weit die Grenzen gedehnt werden können, um den gewaltigen Anspannungen standzuhalten. Was wird der sprichwörtliche letzte Tropfen im Eimer sein, der diesen zum Überlaufen bringt bzw. die totale Vernichtung der Erdbewohner veranlaßt?

Der in dem Entwicklungsprozeß des technischen Fortschritts engagierte Mensch sollte nicht die warnenden Stimmen ignorieren, denn der "Fluch des unaufhaltsamen Fortschritts ist die unaufhaltsame Regression."⁶³⁰ Simultan mit der Vermassung findet die Vereinsamung und Entfremdung des Menschen statt. Die Schriftsteller versuchen, den Menschen Botschaften zu übermitteln und Warnzeichen auszustrahlen, doch inwiefern sich die Theoretiker konkret im alltäglichen Leben durchzusetzen vermögen, ist schwierig, wenn überhaupt festzustellen. Es bleibt allein die Hoffnung, daß Kants Befindung, nach der der Mensch kraft seiner Eigenschaften imstande ist zur Höchstentwicklung, nicht vom Menschen selbst konterkariert wird. Die Ergebnisse unseres Tuns sind im Tun selbst angelegt.

Nötig ist nach wie vor "ein militanter Humanismus, welcher gelernt hat, daß das Prinzip der Freiheit und Duldsamkeit sich nicht von einem schamlosen Fanatismus ausbeuten lassen darf; daß der Mensch das Recht und die Pflicht hat, sich zu wehren. Europa ist ein mit der humanistischen Idee eng verbundener Gedanke. Aber Europa wird nur sein, wenn der Humanismus seine Männlichkeit entdeckt, wenn er lernt, im Harnisch zu gehen und nach der Erkenntnis handelt, daß die Freiheit kein Freibrief sein darf für diejenigen, die nach ihrer Vernichtung trachten."⁶³¹

Ich möchte anschließend daran zusammenfassen mit einem für Empathie pläädierenden Zitat: "Ausbildung des Empfindungsvermögens ist also das

629 ebd., Vorwort

630 M. Horkheimer und T. Adorno (1972), S. 42; vgl. auch S. 43, 45, 48

631 T. Mann (1961), S. 353

dringendere Bedürfnis der Zeit, nicht bloß weil sie ein Mittel wird, die verbesserte Einsicht für das Leben wirksam zu machen, sondern selbst darum, weil sie zu Verbesserung der Einsicht erweckt."⁶³² Mit diesem Ziel vor Augen kann folgendem Unding, das als Erscheinungsform des modernen Menschen um sich greift, entgegengewirkt werden: "Die Verkümmerng des Gefühlslebens [...] wird [...] zu einem Erkennungszeichen der Wohlstandsgesellschaft."⁶³³

Das Noumenon Humanismus wird zu Recht oder zu Unrecht gewissermaßen aus dem Täglichen verbannt: zu Recht, weil es einfach ohne mehr zur Summe der menschlichen Infrastruktur addiert werden sollte und zu Unrecht, weil dieser Begriff irgendwie fern zu liegen scheint.

5.2 Schlußwort

In dieser Arbeit wurde der Versuch unternommen, zwischenmenschliche Beziehungen zu veranschaulichen. Der Mensch, wie er sich als in der Gemeinschaft bzw. Gesellschaft befindlich, betrachtet sowie die wechselseitigen Einflüsse wurden geschildert. Aus dem Studium geht hervor, daß der moderne Autor aus verschiedentlichen Gründen außerstande ist, den wahren Humanismus darzustellen. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß in dieser Abhandlung sämtliche diesbezügliche Phänomene ausreichend ergründet worden sind. Etwaige Unzulänglichkeiten könnten in einer möglichen weiteren Studie aufgearbeitet werden.

Wenn es der Verfasserin jedoch gelungen sein sollte, mit dieser Abhandlung Anregungen zu weiteren Untersuchungen in bezug auf den Humanismusgedanken im modernen deutschen Roman erzeugt zu haben, sind damit sowohl ein Zweck als auch ein Wunsch erfüllt.

632 F. Schiller (1976), S. 55

633 U. Liewerscheidt (1976), S. 51

6 ANHANG

6.1 Sigeln

A ¹	:	Amerika
A ²	:	Ansichten eines Clowns
DU	:	Der Deutschunterricht
DVjs	:	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
E	:	Esch oder die Anarchie
H	:	Huguenau oder die Sachlichkeit
P ¹	:	Der Prozeß
P ²	:	Pasenow oder die Romantik
S	:	Das Schloß
U	:	Und sagte kein einziges Wort
WW	:	Wirkendes Wort

6.2 Literaturverzeichnis

6.2.1 Primärliteratur

Böll, Heinrich. *Und sagte kein einziges Wort*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1953

Böll, Heinrich. *Ansichten eines Clowns*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1963

Broch, Hermann. *Pasenow oder die Romantik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969(¹1931)

Broch, Hermann. *Esch oder die Anarchie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1978(¹1931)

Broch, Hermann. *Huguenau oder die Sachlichkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1973(¹1931)

Döblin, Alfred. *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf*. Olten im Breisgau: Walter-Verlag, 1961(¹1924)

Grass, Günter. *Die Blechtrommel*. Neuwied: Luchterhand Verlag, 1966(¹1959)

Kafka, Franz. *Der Prozeß*. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag (im Bertelsmann Lesering), 1960(¹1925)

Kafka, Franz. *Das Schloß*. Gütersloh: S. Fischer Verlag, 1967(¹1926)

Kafka, Franz. *Amerika*. Frankfurt a.M.: Fischer Bücherei, 1956(¹1927)

Mann, Thomas. *Der Zauberberg*. Berlin: S. Fischer Verlag, 1926(¹1924)

Rilke, Rainer Maria. *Sämtliche Werke, Sechster Band. Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1966(¹1910)

6.2.2 Sekundärliteratur

Adorno, Theodor W.. *Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften 7*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1972

Adorno, Theodor W.. *Kleine Schriften zur Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1973

Anders, Günther. *Kafka pro und contra*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1972

Arato, Andrew & Gebhardt, Eike. *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Urizen Books, 1978

Bayerdörfer, Hans-Peter. "Der Wissende und die Gewalt. Alfred Döblins Theorie des epischen Werkes und der Schluß von 'Berlin Alexanderplatz'". *Materialien zu Alfred Döblin 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M. Prangel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag (1981), S. 150-185

- Bayerdörfer, Hans-Peter. "Alfred Döblin. Berlin Alexanderplatz (1929)".
Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Neue Interpretationen, hg. P.M.
 Lützeler. Königstein/Ts.: Athenäum Verlag (1983), S. 148-166
- Bienek, Horst. *Werkstattgespräche mit Schriftstellern*. München: Deutscher
 Taschenbuchverlag, 1965
- Braunroth, Manfred. "Sprachgeschichte als Sozialgeschichte". *DU*, Jg.
 38/Heft 4 (1986), S. 86-99
- Bridgwater, Patrick. *Kafka and Nietzsche*. Bonn: Bouvier Verlag, 1974
- Brockhaus, F.A.. *Brockhaus Enzyklopädie. Achter Band. H-IK*. Wiesbaden,
 1969
- Brod, Max. *Über Franz Kafka*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1976
- Brunner, Heinrich Emil. *Die Grenzen der Humanität*. Tübingen: J.C.B. Mohr
 Verlag, 1922
- Droste, Dietrich. "Gruppenarbeit als Mittel der Erschließung umfangreicher
 Romane: Grimmelshausens 'Abenteuerlicher Simplicius Simplicissimus'
 und Grass' 'Die Blechtrommel'". *DU*, Band 21/Heft 6 (1969), S. 101-115
- Durzak, Manfred. *Der deutsche Roman der Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer
 Verlag, 1973¹
- Eggebrecht, Axel. "Alfred Döblins neuer Roman". *Materialien zu Alfred
 Döblin 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M. Prangel. Frankfurt a.M.:
 Suhrkamp Taschenbuch Verlag (1981), S. 62-66
- Emrich, Wilhelm. *Franz Kafka*. Frankfurt a.M.: Athenäum Verlag, 1964
- Emrich, Wilhelm. "Franz Kafka". *Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Band
 II: Gestalten*, hg. O. Mann und W. Rothe. Bern: Francke Verlag (1967),
 S. 182-201

- Erhard, Johann Benjamin. "Über das Recht des Volks zu einer Revolution".
Was ist Aufklärung?, hg. E. Bahr. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
 (1976), S. 44-52
- Eschweiler, Christian. "Zur Kapitelfolge in Franz Kafkas Roman-Fragment
 'Der Prozeß'". *NW*, Jg. 39/Heft 2 (1989), S. 239-251
- Falk, Walter. *Leid und Verwandlung*. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1961
- Fest, Joachim C.. "Betrachtung über einen Unpolitischen. Thomas Mann
 und die Politik". *Merkur*, Jg. 35/Jan.-Juni (1981), S. 804-821
- Fischer, E. Kurt. "Berlin Alexanderplatz". *Materialien zu Alfred Döblin
 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M. Prangel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
 Taschenbuch Verlag (1981), S. 67-69
- Frisch, Efraim. "'Berlin Alexanderplatz'". *Materialien zu Alfred Döblin
 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M. Prangel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
 Taschenbuch Verlag (1981), S. 74-77
- Frizen, Werner. "Die 'bräunliche Schöne'. Über Zigarren und Verwandtes in
 Thomas Manns Zauberberg". *DVjs*, Band 55/Heft 1 (1981), S. 107-119
- Gleissner, Roman. *Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee in
 Deutschland*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988
- Götze, Karl-Heinz. *Heinrich Böll 'Ansichten eines Clowns'*. München:
 Wilhelm Fink Verlag, 1985
- Grabert, Willy; Mulot, Arno und Nürnberger, Helmuth. *Geschichte der
 deutschen Literatur*. München: Bayerischer Schulbuch-Verlag, 1985
- Grass, Günter. "Über meinen Lehrer Döblin". *Deutsche Literaturkritik der
 Gegenwart 1933-1968 IV 2*, hg. H. Mayer. Frankfurt a.M.: Goverts Krüger
 Stahlberg Verlag (1972), S. 481-505

- Grass, Günter. "Rückblick auf 'Die Blechtrommel' oder Der Autor als fragwürdiger Zeuge". *Günter Grass. Ein Materialienbuch*, hg. R. Geißler. Darmstadt: Luchterhand Verlag (1976), S. 80-85
- Haas, Willy. "Bemerkungen zu Alfred Döblins Roman 'Berlin Alexanderplatz'". *Materialien zu Alfred Döblin 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M. Prangel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag (1981), S. 78-86
- Hahn, Karl Josef. *Rainer Maria Rilke. Eine Studie*. Regensburg: Josef Habbel Verlag, 1949
- Heidegger, Martin. *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*. Bern: Francke Verlag, 1947
- Heller, Erich. "Thomas Mann: Buddenbrooks". *Deutsche Romane von Grimmelshausen bis Musil. Interpretationen 3*, hg. J. Schillemeit. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag (1976), S. 230-268
- Herder, Johann Gottfried. "Wort und Begriff der Humanität". *Was ist Aufklärung?*, hg. E. Bahr. Stuttgart: Philipp Reclam jun. (1976), S. 36-42
- Hochkeppel, Willy. "Posthumer Dialog, Adorno und Heidegger: von Hermann Mörchen zusammengedacht". *Merkur*, Jg. 36/Jan.-Juni (1982), S. 407-412
- Hof, Walter. "Ironie und Humanität bei Thomas Mann". *WW*, Jg. 13/ohne Heftangabe (1963), S. 147-155
- Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W.. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1972
- Jakob, Dieter. "Englische Leser Kafkas. Werk und Übersetzung: Ästhetische Erwartungen und Erfahrungen im Kontext der fremden Sprache". *Euphorion*, Band 82/Heft 1 (1988), S. 89-103

- Jens, Walter. *Statt einer Literaturgeschichte*. Pfullingen: Neske Verlag, 1962
- Jens, Walter. "Der Rhetor Thomas Mann". *Deutsche Literaturkritik der Gegenwart 1933-1968 IV 2*, hg. H. Mayer. Frankfurt a.M.: Goverts Krüger Stahlberg Verlag (1972), S. 268-285
- Kant, Immanuel. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?". *Was ist Aufklärung?*, hg. E. Bahr. Stuttgart: Philipp Reclam jun. (1976), S. 8-17
- Karthauss, Ulrich. "'Der Zauberberg' - ein Zeitroman (Zeit, Geschichte, Mythos)". *DVjs*, Jg. 44/Heft 2 (1970), S. 269-305
- Karthauss, Ulrich. "Der Zauberberg - Thomas Mann". *Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Neue Interpretationen*, hg. P.M. Lützel. Königstein/Ts.: Athenäum Verlag (1983), S. 95-109
- [Kasalck, [Hermann]. "Mosaik. Briefe zu Döblins 'Alexanderplatz'". *Materialien zu Alfred Döblin 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M. Prangel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag (1981), S. 60-61
- Kelsch, Wolfgang. "Döblins Roman 'Berlin Alexanderplatz' auf der Oberstufe". *DU*, Jg. 20/Heft 1 (1968), S. 24-41
- Kesser, Armin. "Ein Berliner Roman". *Materialien zu Alfred Döblin 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M. Prangel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag (1981), S. 53-56
- Klapwijk, Jacob. *Dialektiek der verlichting*. Assen/Amsterdam: Van Gorcum & Comp. B. V., 1976
- Klingmann, Ulrich. "Die Faßbarkeit des Unfaßbaren. Zur Frage der religiösen Dimension in Kafkas 'Der Prozeß'". *Acta Germanica*, Band 19 (1988), S. 79-95

Kluge, Manfred und Radler, Rudolf. *Hauptwerke der deutschen Literatur. Einzeldarstellungen und Interpretationen*. München: Kindler Verlag, 1974

Kolakowski, Leszek. "Warum brauchen wir Kant?". *Merkur*, Jg. 35/Juli-Dez. (1981), S. 915-924

Königs Erläuterungen. Günter Grass. *Die Blechtrommel*. Hollfeld/Obfr.: C. Bange Verlag, o.J.

Königs Erläuterungen. *Kafka Erzählungen*. Hollfeld/Obfr.: C. Bange Verlag, o.J.

Koopmann, Helmut. *Thomas Mann: Konstanten seines literarischen Werks*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975

Kunz, Joseph. "Thomas Mann". *Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Strukturen und Gestalten. Band II: Gestalten*, hg. O. Mann und W. Rothe. Bern: Francke Verlag (1967), S. 87-108

Lange, Wolfgang. "Über Kafkas Kierkegaard-Lektüre und einige damit zusammenhängende Gegenstände". *DVjs*, Jg. 60/Heft 2 (1986), S. 286-308

Langenfeld, Ludwin. "Rainer Maria Rilke". *Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Strukturen und Gestalten. Band II: Gestalten*, hg. O. Mann und W. Rothe. Bern: Francke Verlag (1967), S. 34-56

Lehnert, Herbert. *Geschichte der deutschen Literatur*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1978

Leiser, Peter. *Das Brot der frühen Jahre. Ansichten eines Clowns. Biographie und Interpretation*. Hollfeld/Ofr.: R. Joachim Beyer Verlag, 1974

Leonard, Irène. Günter Grass. London: Cox & Wyman Ltd., 1974

- Liewerscheidt, Ute. *Günter Grass: Die Blechtrommel. Interpretation und didaktische Analyse*. Hollfeld/Ofr.: Joachim Beyer Verlag, 1976
- Lützeler, Paul Michael. *Hermann Broch - Ethik und Politik. Studien zum Frühwerk und zur Romantrilogie 'Die Schlafwandler'*. München: Winkler Verlag, 1973
- Lützeler, Paul Michael (Hrsg.). *Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Neue Interpretationen*. Königstein/Ts.: Athenäum Verlag, 1983
- Lützeler, Paul Michael. "Hermann Broch. Die Schlafwandler". *Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Neue Interpretationen*. hg. P.M. Lützeler. Königstein/Ts.: Athenäum Verlag, (1983), S. 200-217
- Mann, Thomas. *Altes und Neues*. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1961
- Mayer, Hans. *Deutsche Literatur seit Thomas Mann*. Hamburg: Rowohlt Verlag, 1968
- Mendelssohn, Moses. "Über die Frage: was heißt aufklären?". *Was ist Aufklärung?*, hg. E. Bahr. Stuttgart: Philipp Reclam jun. (1976), S. 3-8
- Meyer-Wendt, H. Jürgen. "Kafka - Der Dichter des unglücklichen Bewußtseins". *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, Band 106/Heft 4 (1987), S. 535-558
- Minder, Robert. "Alfred Döblin". *Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Band II: Gestalten*, hg. O. Mann und W. Rothe. Bern: Francke Verlag (1967), S. 126-150
- Müller, Rolf. "Heinrich Böll. Ansichten eines Clowns". *Königs Erläuterungen* Band 301. Hollfeld: C. Bange Verlag, o.J.
- Nägele, Rainer. *Heinrich Böll. Einführung in das Werk und in die Forschung*. Frankfurt a.M.: Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag, 1976

- New Catholic Encyclopaedia*. Washington: The Catholic University of America, 1974
- Nibbrig, Christiaan L. Hart. "Die verschwiegene Botschaft oder: Bestimmte Interpretierbarkeit als Wirkungsbedingung von Kafkas Rätseltexten". *DVjs*, Jg. 51/Heft 3 (1977), S. 459-475
- Nietzsche, Friedrich. Werke in zwei Bänden. *Also sprach Zarathustra*, hg. I. Frenzel. München: Carl Hanser Verlag, 1967
- Oelmüller, Willi. *Die unbefriedigte Aufklärung?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969
- Oelmüller, Willi. *Was ist heute Aufklärung?* Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1972
- Panthei, H.W.. "R.M. Rilke und Lou Andreas-Salomé: Zum Ursprung seiner 'Liebeslehre'. (Zu dem Thema: Rilkes Verhältnis einem Du gegenüber)". *Neophilologus*, Vol. LXXII/No. 1 (1988), S. 155-156
- Pikulik, Lothar. "Langeweile oder die Krankheit zum Kriege". *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, Band 105/Heft 4 (1986), S. 593-618
- Prangel, Matthias. *Materialien zu Alfred Döblin 'Berlin Alexanderplatz'*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1981
- Rehm, Walter. *Der Dichter und die neue Einsamkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969
- Ribbat, Ernst. "Heinrich Böll: 'Und sagte kein einziges Wort'. Ein Rettungsversuch mit Vorbehalten". *DU*, Band 33/Heft 3 (1981), S. 51-61
- Ritter, Joachim (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie III*. Basel: Schwabe Verlag, 1974

- Ryan, Judith. "R.M.R. Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge". *Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Neue Interpretationen*, hg. P.M. Lützeler. Königstein/Ts.: Athenäum Verlag (1983), S. 63-77
- Saalmann, Dieter. "Rilkes 'Malte'. Subjektivität und gesellschaftliches Engagement. Rainer Maria Rilkes *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* und Peter Handkes *Die Stunde der wahren Empfindung*". *DVjs*, Band 57/Heft 3 (1983), S. 499-520
- Schiller, Friedrich. "Über die Grenzen der Vernunft". *Was ist Aufklärung?*, hg. E. Bahr. Stuttgart: Philipp Reclam jun. (1976), S. 52-55
- Schischkoff, Georgi (Hrsg.). *Philosophisches Wörterbuch*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1982
- Schlant, Ernestine. *Die Philosophie Hermann Brochs*. Bern: A. Francke AG Verlag, 1971
- Schmidt, Alfred. "Humanismus als Naturbeherrschung". *Merkur*, Jg. 33/Juli-Dez. (1979), S. 827-832
- Schmidt, Christoph. "'... das Urtier, die Gastrula ... Grundform der fleischgetragenen Schönheit'. Eine unbekannte Quelle zu Thomas Manns Roman 'Der Zauberberg'". *WW*, 37/Heft 6 (1987), S. 357-359
- Schmidt, Christoph. "'Gejagte Vorgänge voll Pracht und Nacktheit'. Eine unbekannte kinematographische Quelle zu Thomas Manns Roman 'Der Zauberberg'". *WW*, Jg. 38/Heft 1 (1988), S. 1-5
- Schneider, Ronald. "Ästhetische Opposition gegen die 'Restaurationsgesellschaft'. Günter Grass' 'Die Blechtrommel' und Martin Walsers 'Halbzeit' als Paradigmen westdeutscher Nachkriegsliteratur". *DU*, Band 33/Heft 3 (1981), S. 82-95

- Schnell, Josef. "Irritation der Wirklichkeitserfahrung. Die Funktion des Erzählens in Günter Grass 'Die Blechtrommel'". *DU*, Band 27/Heft 3 (1975), S. 33-43
- Schwimmer, Helmut. *Alfred Döblin - Berlin Alexanderplatz - Interpretation*. München: R. Oldenbourg Verlag, 1973
- Seifert, Walter. "Die pikareske Tradition im deutschen Roman der Gegenwart". *Die deutsche Literatur der Gegenwart. Aspekte und Tendenzen*, hg. M. Durzak. Stuttgart: Philipp Reclam jun. (1973²), S. 192-210
- Seiler, Bernd W.. "Ironischer Stil und realistischer Eindruck. Zu einem scheinbaren Widerspruch in der Erzählkunst Thomas Manns". *DVjs*, Jg. 60/Heft 2 (1986), S. 459-483
- Sochaczewer, Hans. "Der neue Döblin". *Materialien zu Alfred Döblin 'Berlin Alexanderplatz'*, hg. M. Prangel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag (1981), S. 56-60
- Sokel, Walter H.. "Franz Kafka: Der Prozeß". *Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Neue Interpretationen*, hg. P.M. Lützeler. Königstein/Ts.: Athenäum Verlag (1983), S. 110-127
- Solbach, Andreas. "Herr und Knecht bei Kafka, Walser und Hegel". *Zeitschrift für deutsche Philologie*, Band 106/Heft 2 (1987), S. 218-236
- Steinecke, Hartmut. "Hermann Broch". *Deutsche Dichter der Moderne. Ihr Leben und Werk*, hg. B. von Wiese. Berlin: Erich Schmidt Verlag (1975), S. 511-537
- Stössinger, Felix. "Hermann Broch". *Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Strukturen und Gestalten. Band II: Gestalten*, hg. O. Mann und W. Rothe. Bern: Francke Verlag (1967), S. 202-218

- Swander, Homer. "Zu Kafkas 'Schloß'". *Deutsche Romane von Grimmelshausen bis Musil. Interpretationen 3*, hg. J. Schillemeit. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag (1976), S. 269-289
- Thomas, Richard Hinton und van der Will, Wilfried. *Der deutsche Roman und die Wohlstandsgesellschaft*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1969
- Thorlby, Anthony. *A Student's Guide to Kafka*. London: Heinemann Educational Books Ltd., 1972
- Wenzel, Renate Emma Frieda. *Die Valentin-Gestalt im frühen und mittleren Werk Thomas Manns*. Randse Afrikaanse Universiteit, 1972
- Wieland, Christoph Martin. "Sechs Fragen zur Aufklärung". *Was ist Aufklärung?*, hg. E. Bahr. Stuttgart: Philipp Reclam jun. (1976), S. 22-28
- Wilpert, Gero von. *Deutsches Dichterlexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1963
- Wilpert, Gero von. *Sachwörterbuch der Literatur*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1969
- Zimmermann, Hans Dieter. "Günter Grass: Die Blechtrommel". *Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Neue Interpretationen*, hg. P.M. Lützeler. Königstein/Ts.: Athenäum Verlag (1983), S. 324-339
- Ziolkowski, Theodore. *Hermann Broch*. New York: Columbia University Press, 1964

Die humaniteitsgedagte in die moderne Duitse roman

'n Histories-analitiese ondersoek

Die humaniteitsgedagte, wat sy inspirasie in die antieke skoonheidskultus gevind het en wat die harmonieuse ontwikkeling van die mens en sy vryheid vooropstel, toon in wese reeds 'n gewisse dialektiek van gees en lewe. Hierdie dialektiek van die Apolliniese teenoor die Dionisiese vind besondere neerslag in die twintigste eeuse Duitse roman.

Aangesien die humaniteitsgedagte sy oorsprong in ver terugreikende filosofiese diskoerse het, kan daar nie voldoende op hierdie tema ingegaan word sonder inagneming van sy geskiedkundige agtergrond nie. Na 'n kort oorsig oor die begripshistoriese ontwikkeling is die teorieë van Kant, Hegel, Schopenhauer, Feuerbach, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Horkheimer en Adorno meer volledig bespreek.

Op grond van die paralleliteit tussen filosofie en literatuur, is hierdie studie gebaseer op die mate waarin die outeurs in hulle interpretasie van die samelewingsproses deur filosofiese denkrigtings beïnvloed is. In die romans wat ontleed is, om vas te stel in hoeverre die digterlike vergestaltung en die teoretiese konsepte korreleer, val die fokus dus op die ontplooiing van die mens in die gemeenskap.

Hierdie uiters aktuele tema is met inagneming van die volgende hipotetiese uitgangspunte ondersoek:

"*Verdinglichung*" van mens en wêreld by Rainer Maria Rilke: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910);

Dialektiese omkering van skoonheid en verval by Thomas Mann: *Der Zauberberg* (1924);

Die "*Menschheitsdämmerung*", soos dit voor die Eerste Wêreldoorlog verkondig is in Alfred Döblin se *Berlin Alexanderplatz* (1924);

Die labirintiese gang van die mens deur 'n verontmenslikte wêreld by Franz Kafka: *Der Prozeß* (1925)
Das Schloß (1926)
en *Amerika* (1927);

Hermann Broch as betekenisvolle skepper van 'n eindtydperk: *Die Schlafwandler* (1931);

Die gebrek aan medemenslikheid in die moderne welvaartsamelewing by Heinrich Böll: *Und sagte kein einziges Wort* (1953)
en *Ansichten eines Clowns* (1963);

Die objektiewe sosio-kulturele struktuur van die moderne samelewing in die bewussyn van die pikareske held by Günter Grass: *Die Blechtrommel* (1959).

Deur middel van 'n analitiese ondersoek van die humaniteitsbegrip, soos dit in die tersaaklike romans geïdentifiseer word, is daar gepoog om sowel 'n sintese tussen 'n betrokke romancier enersyds en verskillende romanciers andersyds daar te stel asook om 'n postulaat te definieer wat in staat mag wees om die filosofies-praktiese verbintenisse met betrekking tot die humaniteitsgedagte bloot te lê. Die gevolgtrekking, dat die humaniteitsgedagte pertinent in die moderne Duitse roman te voorskyn tree, berus op die volgende bevindings:

Alle mense is eenders op grond van hulle blote menswees en een mens mag nie deur 'n ander een uitgebuit word nie. Gedurende sy lewensloop stel die mens verskillende rolle op die proef en in sy ontoeganklikheid kom aspekte van die psigologie en die psigoanaliese ter sprake. Aansluitend daarby word die mens se blootstelling sowel as sy angste en eensaamheid aan die dag gelê.

Die opvatting, dat die lewe nie net 'n bestaan is wat op die dood gerig is nie, maar dat die lewe ook 'n mate van verveeldheid behels, word bevestig.

Hegel en Nietzsche se teorie, waarvolgens die wêreldgeskiedenis as 'n ewige wederkeer beskou word, is hier relevant.

Die karakters gee die stryd om hulle aardse bestaan te maklik gewonne, deur hulle aan die selfbewuswordingsproses van die wêreldgees, soos Hegel dit verkondig, of aan Schopenhauer se wêreldwil te onderwerp. Dat hulle nóg hulle noodlot aanvaar, nóg gebruik maak van hulle eie verstand, word deur die aanwesigheid van mentore bevestig.

Kant en Jaspers beskou die gemeenskaplikheid van die mens as sinvolle bestaan, maar die romankarakters neig daartoe om hulle uit die gemeenskap te onttrek. Sodoende verraaï hulle, in die lig van Hegel se teorie dat die werklikheid die mens se vernuf weerspieël, hulle eie wese en openbaar 'n gebrek aan verantwoordelikeheidsgevoel. Die romanfigure se oë gaan wel deur middel van hulle ondervindinge oop, maar die lewe as sodanig is vir hulle van min waarde, want hulle is nie by magte om ander mense deur hulle lewenslesse baat te laat vind nie.

Schopenhauer se idee, dat elke mens 'n eie voorstelling van die wêreld het, word baie duidelik deur Kafka uitgebeeld, deurdat hy sy unieke voorstelling bekendstel. Hy wil as't ware 'n onvoorstelbare werklikheid skep, wat aansluit by Kant se hoërontwikkeling en Nietzsche se ommekeer van alle tot dusver geldige waardes. Ofskoon Kafka selfs 'n konsep van 'n humanistiese alternatief tot die huidige wêreld aanbied, moet die mens tot tyd en wyl daarin berus dat die "*Ding an sich*" die menslike bewussyn ontwyk, oftewel dat die mens self in die pad van herkenning staan. Broch konstateer, dat vervulling slegs in die droom bereik kan word.

In hulle pleidooi vir medemenslikheid en in hulle bemoeienis, om wanverhoudings van hulle tyd bloot te lê, staan die digters, in ooreenstemming met Horkheimer en Adorno se opvattinge, krities teenoor die samelewing. Alhoewel hulle romanfigure nie in staat is om verreikende veranderinge teweeg te bring nie, word dit egter uit hierdie navorsing duidelik dat daar steeds 'n hoë premie op medemenslike optrede geplaas word.

8 SUMMARY

The concept of humanism in the modern german novel

A historical-analytical review

The concept of humanism, which found its inspiration in the antique cult of beauty and which considers the harmonic development of man as well as his freedom as the highest priority, inherently already bears signs of the dialectic between reason and life itself. This dialectic of the Apollinic as opposed to the Dionysiac is manifested in the 20th century german novel.

The concept of humanism has its origin in ancient philosophical discourses and can therefore not be adequately dealt with unless the historical background is taken into consideration. After a brief overview of the concept's historical development, the theories of Kant, Hegel, Schopenhauer, Feuerbach, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Horkheimer and Adorno are discussed in more detail.

Because of the parallelism between philosophy and literature, this study is based on the extent to which the authors have been influenced by the philosophical discourse in their interpretation of the community process. In the novels which are discussed in order to determine the correlation between practice and theoretical concepts, the focus is therefore on the deployment of man in the community.

The investigation of this theme bears the following hypothetical points of departure in mind :

Reification of man and the world by Rainer Maria Rilke: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910);

Dialectic reverse of beauty and decadence by Thomas Mann: *Der Zauberberg* (1924);

The eclipse of mankind ("Menschheitsdämmerung"), as preached before the First World War in Alfred Döblin's *Berlin Alexanderplatz* (1924);

The labyrinthine course through a dehumanised world by Franz Kafka:

Der Prozeß (1925)

Das Schloß (1926)

and *Amerika* (1927);

Hermann Broch as significant creator of an eschaton: *Die Schlafwandler* (1931);

The lack of compassion in the modern welfare society by Heirich Böll:

Und sagte kein einziges Wort (1953)

and *Ansichten eines Clowns* (1963);

The objective socio-cultural structure of the modern community in the consciousness of the picaresque hero by Günter Grass: *Die Blechtrommel* (1959).

By means of an analytical investigation of the concept of humanism, as problematised in the relevant novels, the aim was to formulate a synthesis between a particular novelist on the one hand and various novelists on the other hand, as well as defining a postulate which may be able to reveal the philosophical-practical connections concerning the concept of humanism. The conclusion that the concept of humanism plays a pertinent role in the modern German novel, is based on the following:

All men are equal on the basis of them being human and one human being may not be exploited by another one. The individual tests different roles and in his inaccessibility psychological and psycho-analytical aspects are involved. Simultaneously the exposure of man as well as his fear and loneliness is revealed.

The view, that life is not only an existence, which is directed towards death, but that it also contains a certain amount of boredom, has been

confirmed. In this context the theories of Hegel and Nietzsche, which see world history as a process of perpetual repetition, are relevant.

The characters resign from their existence too easily, while submitting themselves to the process of becoming self-conscious of the world spirit as Hegel sees it, or to Schopenhauer's world will. The fact that they neither accept their fate, nor use their own reason, is confirmed by the presence of mentors.

The community of man implies a meaningful existence to Kant and Jaspers, but the characters of the novels tend to withdraw themselves from the community. In this way they reveal not only a lack of responsibility, but also betray their own essence, if one sees them against the background of Hegel's theory, which holds that reality reflects man's ingenuity. Although their eyes are opened by their experiences, life as such is of little value to them, because they remain incapable of letting other people profit from their encounters.

Schopenhauer's idea, that every human being has its own representation of the world, is very clearly portrayed by Kafka's very unique exposition. He strives to create an unimaginable reality, which meets the demands of Kant's elevation and Nietzsche's inversion of all the hitherto accepted values. Although Kafka himself offers a concept of a humane alternative to the contemporary world, man has to concede for the time being, that the "Ding an sich" evades the human consciousness in as much as man himself stands in his own way of recognition. Broch constitutes, that fulfilment can only be accomplished in the dream.

In their appeal for compassion and in their endeavour to disclose the disproportions of their time, the authors are, in accordance with the views of Horkheimer and Adorno, critical towards the community. Although the characters of the novels are incapable of bringing about significant changes, this research reveals clearly the high priority of humane behaviour.