



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Lingue e letterature europee,
americane e postcoloniali

(ordinamento ex D.M. 270/2004)

Percorso: Germanistica

Tesi di Laurea

**Der Konflikt zwischen Natur und Kultur
in Freuds *Das Unbehagen in der Kultur*
und in Thomas Manns *Der Zauberberg*.**

Eine Analyse der Figuren Naphta und Settembrini
anhand von Freuds Schriften zu Gesellschaft und Kultur.

Relatore

Ch.ma Prof.ssa Andreina Lavagetto

Correlatore

Ch.ma Prof.ssa Cristina Fossaluzza

Laureanda

Federica Ronchin

Matricola 841130

Anno Accademico

2018/ 2019

Alla mia famiglia

An meine Familie

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1 Das Unbehagen in der Kultur	6
1.1 Das Unbehagen in der Kultur im historischen Kontext	6
1.2 Die Kultur	8
1.2.1 Kulturkritik am Anfang des 20. Jahrhunderts.....	8
1.2.2 Definition von Kultur.....	10
1.3 Der Mensch	13
1.3.1 Menschliche Triebe.....	13
1.3.2 Individuelles Glück.....	15
1.4 Konflikte zwischen Menschen und Kultur	17
1.4.1 Kulturelle Einschränkungen der Sexualtriebe.....	17
1.4.2 Kulturelle Einschränkungen der Todestriebe.....	18
1.4.3 Konsequenzen der kulturellen Einschränkungen im menschlichen Leben.....	19
1.5 Die Überwachungsinstanz zur Einhaltung der Regeln	21
1.5.1 Das Über-Ich.....	21
1.5.2 Die Entstehung des Über-Ich.....	23
1.5.3 Das kulturelle Über-Ich.....	24
2 Thomas Manns Rezeption der Freudschen Psychoanalyse im <i>Zauberberg</i>	26
2.1 Dr. Krokowski: Der Vertreter der Psychoanalyse	28
2.2 Přibislav Hippe: Die Wiederkehr der verdrängten homoerotischen Gefühle im Traum	32
3 Settembrinis Lehre	37
3.1 Die Literatur: Humanismus und Politik	37
3.2 Die Zivilisation: Sittlichkeit und Vernunft	41
3.3 Die Pädagogie: Todesfaszination und „Flachland“	45
3.4 Die Opposition zu Clawdia Chauchat	50
3.5 Castorps Aufnahme der Lehre Settembrinis	53
4 Naphta	57

4.1	Judentum und Krankheit	58
4.2	Die Gesellschaft Jesu und das Mittelalter	59
4.3	Der Sozialismus	62
4.4	Die Diskussionen zwischen den zwei Pädagogen	63
4.5	Kultur und Zivilisation	66
4.6	Tod und Leben.....	68
4.7	Castorps Unentschiedenheit	72
5	Der Schneetraum	76
5.1	Das Irren	76
5.2	Der Traum	78
5.3	Moralischer Inhalt des Traums	80
	Bibliographie	83

Einleitung

Zweck der vorliegenden Arbeit ist es, Thomas Manns 1924 veröffentlichten Roman *Der Zauberberg* hinsichtlich Sigmund Freuds kulturkritischer Studien zu lesen. Das erste Kapitel widmet sich Freuds *Das Unbehagen in der Kultur* (1930): Laut Freud beeinflussen Eros- und Todestribe das Leben der Menschen, die egoistisch handeln, um einen individuellen Glückszustand zu erreichen. Gegen diese Tendenz stellt sich die Gesellschaft, die für das Zusammenleben der Menschen einige Einschränkungen der individuellen Triebe erfordert. Der Mensch befindet sich inmitten des Konflikts zwischen individuellen Trieben und kulturellen Einschränkungen.

Im zweiten Kapitel wird auf das psychoanalytische Denken im *Zauberberg* eingegangen. Die Freudsche Psychoanalyse spielt eine zentrale Rolle in der Figur des Doktors Krokowski und in der Deutung von Castorps Träumen, die z.B. die Ähnlichkeit zwischen Castorps Begehren nach Madame Chauchat und dem nach Přibislav Hippe offenbaren.

Das dritte und das vierte Kapitel analysieren beziehungsweise die Figur des italienischen Zivilisationsliteraten Settembrini und die Figur des ostjüdischen Jesuiten Naphta, die im Lichte der kulturkritischen Studien Freuds beobachtet werden. Die aufgeklärte Vernunft Settembrinis setzt die Beachtung der gesellschaftlichen Regeln zum Nachteil der individuellen Triebe voraus, und plädiert für die Rationalität von Denken und Handeln. Die irrationalistische, mystische und individualistische Handlungsweise Naphtas steht dagegen für das Überschreiten der kulturellen Einschränkungen zugunsten der individuellen Triebe.

Schwerpunkt des fünften Kapitels ist Castorps Traum im Unterkapitel „Schnee“ des *Zauberbergs*, wo der moralische Inhalt von Thomas Manns Denken in Beziehung auf das Equilibrium zwischen den zwei Gegenpolen, die Settembrini und Naphta abbilden, dargelegt wird.

1 Das Unbehagen in der Kultur

Zweck der folgenden Analyse ist das Verständnis der Beziehung zwischen Menschen und Kultur anhand der Freudschen Theorien im Essay *Das Unbehagen in der Kultur*.

1.1 Das Unbehagen in der Kultur im historischen Kontext

1930 erscheint Freuds Essay *Das Unbehagen in der Kultur*, der psychoanalytische Ideen und Begriffe weiterentwickelt, die schon in den vorherigen Jahrzehnten von Freud formuliert worden waren. Insbesondere betont *Das Unbehagen in der Kultur* die Beziehung zwischen den Ergebnissen der Psychoanalyse und den kulturellen Konstrukten. *Das Unbehagen* thematisiert also sowohl die Freudschen Studien über die menschlichen Triebreizen an sich, als auch die Verwicklung der Kultur in die individuelle Verwaltung der Libido. Es geht in *Das Unbehagen* um die Sexualtriebe, um die Krankheit als Ausweg aus der kulturellen Einschränkung der Triebregungen und um den Konflikt zwischen Natur und Kultur. Unter dem Begriff „Natur“ ist hier der menschliche Impuls, den Triebreizen folgend zu handeln, zu verstehen. Die Begriffsbestimmung von „Kultur“ hat mit den Konstrukten, die die menschlichen Triebe einschränken, zu tun: Auf sie wird in dieser Arbeit ausführlich eingegangen. Ferner werden die wichtigsten Etappen zur Formulierung des Freudschen Denkens im *Unbehagen in der Kultur* erklärt, um zu zeigen, welche Ideen, die im *Unbehagen* zu finden sind, schon in den Jahrzehnten zwischen der Geburt der Psychoanalyse und der Publizierung von Thomas Manns *Der Zauberberg* (1924) zum literarischen Diskurs gehörten.

Der erste Schritt, der zur Entstehung der Psychoanalyse führen sollte, wird von Josef Breuer und Sigmund Freud schon am Ende des 19. Jahrhunderts gemacht. Die Beide beschäftigen sich mit dem Fall einer Patientin von Breuer, die an Hysterie leidet. 1895 publizieren Freud und Breuer die *Studien über Hysterie*, in denen die Ätiologie sowie die kathartischen und hypnotischen Behandlungsmethoden im Fokus sind. Dank der Zusammenarbeit mit Breuer kann Freud die Grundlagen der Psychoanalyse setzen, unter denen die Wiederkehr des Verdrängten und die sexuellen Fehlfunktionen als Ursache der Hysterie¹ besonders relevant sind.

¹Gay, Peter. „Sigmund Freud - Eine Kurzbiographie“, in: Freud, Sigmund, *Vorlesungen zur Einführung in*

In den folgenden Jahren behandelt Freud seine Patienten mit der Hypnose, die er aber bald verlässt, um sich der reinen Psychoanalyse zu widmen und die ersten Theorien in diesem Feld aufzustellen. Schon 1895 beginnt Freud eine persönliche Selbstanalyse, die sich auf den Inhalt seiner Träume basiert. Dahinter liegt die Überzeugung, dass „der Traum also die Art [ist], wie die Seele auf die im Schlafzustand einwirkenden Reize reagiert“². Ereignis dieser Studien ist *Die Traumdeutung*, die 1899 erscheint. In der *Traumdeutung* analysiert Freud den Traum und kommt zu der Schlussfolgerung, dass der Traum eine Offenbarung davon ist, was im Unbewussten verdrängt liegt. Die Träume seien Wunscherfüllungen von verdrängten Trieben, die häufig einen sexuellen Inhalt haben.

Die enge Korrelation zwischen menschlichen Trieben und deren häufig sexuellem Inhalt wird schon in den ersten Studien Freuds wahrgenommen. Zu diesem Thema schreibt Freud in ausführlicher Weise in seinem 1905 veröffentlichten Werk *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Die *Drei Abhandlungen* stellen die Beziehung zwischen Sexualtrieben und deren Einschränkung dar. Kernthemen der Studie sind die Perversionen und die Entwicklung der infantilen Sexualität bis zur Pubertät mit den entsprechenden Sexualinstinkten³. Im 1908 veröffentlichten Essay *Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität* nimmt Freud einige Hauptthemen des *Unbehagens in der Kultur* im Bereich des Konflikts zwischen menschlichen Trieben und kulturellen Ansprüchen vorweg.

In seinen Schriften zur Kultur interessiert sich Freud immer mehr für Themen, die die Psychoanalyse mit Soziologie und Anthropologie gemeinsam hat. Diesbezüglich schreibt Freud 1913 *Totem und Tabu*, ein Studium über die primitivsten sozialen Regeln. In *Totem und Tabu* untersucht Freud die prähistorischen Grundlagen von psychoanalytischen Phänomenen. In diesem Zusammenhang theorisiert Freud, dass der Ödipuskomplex und das Schuldgefühl auf den ersten Vatermord zurückzuführen sind.

1914 erscheint Freuds Studie *Zur Einführung des Narzissmus*, die ein wichtiger Wendepunkt für die Psychoanalyse darstellt. Obwohl Freud den Begriff des Narzissmus schon seit 1909 verwendet, ist es erst mit dieser Studie, dass die Ursachen und Konsequenzen des Narzissmus ausführlich dargelegt werden. *Zur Einführung des Narzissmus* thematisiert das Unterschied zwischen an sich gewandten Trieben und an

²Freud, Sigmund. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, a.a.O., S. 85.

³Gay, Peter. „Sigmund Freud - Eine Kurzbiographie“, a.a.O., S. 452.

einem Objekt gewandten Trieben. Daraus entstehen beziehungsweise die Selbstliebe und die Objektliebe⁴.

Mit dem Anfang des ersten Weltkriegs veröffentlicht Freud *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915), wo er über die menschliche Haltung zum Tode diskutiert. Freud beschäftigt sich mit dem Tod als weitere Instanz, die sich im Gegensatz zur Kultur stellt. Aber für die Einführung des Begriffs „Todestrieb“ ins psychoanalytische Feld muss man das Jahr 1920 erwarten, als Freud seine Arbeit *Jenseits des Lustprinzips* veröffentlicht. In *Jenseits des Lustprinzips* stellt Freud eine neue psychoanalytischen Theorie vor, die Theorie des Todestriebs, der sich aus der Spannung zwischen gegensätzlichen libidinösen Trieben ergebe. Damit bekommt der ewige Konflikt zwischen Eros und Tod eine psychoanalytische Erklärung. Drei Jahre später erscheint *Das Ich und das Es*, wo eine Strukturierung der Psyche in drei Instanzen, die stets in einer wechselseitigen Beziehung stehen, dargelegt wird. Somit entsteht das zweite topische Modell Freuds, wo die Psyche sich in Ich, Es und Über-Ich teilt. Die Einführung des Über-Ich ermöglicht dann die Entwicklung der Idee eines kulturellen Über-Ich. In diesem Zusammenhang verarbeitet Freud die psychoanalytischen Theorien, die später für die Fassung des *Unbehagens* zentral sein werden.

1.2 Die Kultur

Zunächst wird in Paragraf 1.1. erklärt, wie man die Kultur und insbesondere den Fortschritt bewertet. Danach wird in Paragraf 1.2. erläutert, was in der Vorstellungswelt „kulturell“ ist, um den Begriff „Kultur“ besser zu definieren.

1.2.1 Kulturkritik am Anfang des 20. Jahrhunderts

Im Essay *Das Unbehagen in der Kultur* thematisiert Freud die Beziehung zwischen Individuum und Kultur. In diesem Zusammenhangreflektiert Freud über die anthropologischen und geschichtlichen Phänomene Kultur und Fortschritt. Dabei geht es insbesondere um die Frage, ob und inwiefern Kultur für das menschliche Unglück verantwortlich ist.

Ein seit jeher positiv rezipierter, doch ab Anfang des 20. Jahrhunderts stark kritisiertes Aspekt der Kultur ist der Fortschritt, zu dem die Kultur eine Tendenz hat. Der Fortschritt wird gefeiert, wenn man an die Vorteile denkt, die er mit sich bringt, wie

⁴Dierks, Manfred. „Tiefenpsychologie und Psychoanalyse“, in: *Thomas Mann - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, hrsg. von Blödorn, Andreas und Marx, Friedhelm, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart 2015, S- 275.

beispielsweise die Medikamente und die Verkehrsmittel. Der positiven Kritik des Fortschritts entgegen stellt sich die Meinung, dass die oben genannten Leistungen oft von negativen Folgen begleitet werden. Beispiele davon sind die Verkehrsmittel, mit denen man die Heimat verlassen kann, und das Telefon, das den Menschen mit seinen Verwandten in einem anderen Land verbindet. Jedoch „hätte das Kind die Vaterstadt nie verlassen, man brauchte kein Telephon, um seine Stimme zu hören“⁵. Freud bemerkt, dass der Fortschritt und die davon herrührende menschliche Macht über die Natur dem Menschen kein Glück versichern. Trotz der Vorteile, ist der Fortschritt kein entscheidendes Element für den individuellen Glückszustand⁶.

Unter den Intellektuellen ist die Meinung verbreitet, dass die Technik und der Fortschritt die Ursachen für die Unzufriedenheit und das Unglück der Menschen sind. Diese These entwickelt sich in vier Punkten. Der erste maßgebliche Faktor zur Unwille über den Fortschritt ist das Christentum. Die meistverbreitete Religion hat eine strenge Lehre, die das irdische Leben unterschätzt. Dem Christentum zufolge soll der Mensch diese Lehre respektieren, um sich das ewige himmlische Leben zu versichern. Folge davon ist das Unglück des Menschen während seiner Existenz auf der Erde. Ein weiterer Faktor zum menschlichen Unglück stammt aus der modernen Entdeckung von primitiven Gesellschaften, die falsch geglaubt waren, im Vergleich mit der Kultur der Zeit eine glücklichere Existenz zu führen. Diese ersten schlecht geführten Beobachtungen der Primitiven wurden dann von weiteren ausführlicheren Analysen korrigiert: Die scheinbare Einfachheit des Lebens der Primitiven hängt nicht von sozialen Regeln ab, sondern von der Natur, die Ihnen gewährt, die primären Bedürfnisse zu befriedigen. Ein dritter Faktor ist in den Neurosen zu erkennen. In dieser Hinsicht ist die Neurose der Prüfstein des menschlichen Unglücks in der Gesellschaft, da der Mensch die Neurose in dem Moment entwickelt, als seine Psyche nicht mehr fähig ist, sich an die gesellschaftlichen Regeln anzupassen. Abschließend ist die moderne Enttäuschung vor dem trotz aller positiven Fortschritte entwickelten Unglück der Menschen ein wichtiger Faktor, um die These des Fortschritts als einer der Ursachen der „tiefe[n], lang bestehende[n] Unzufriedenheit“⁷ aufzustellen. Es ist wohl die Tatsache, dass die Kultur nicht direkt den Glückszustand beeinflusst, die das Gefühl des Unbehagens in der Kultur in den Menschen erweckt. Das Unbehagen in der Kultur liegt darin, dass es keine

⁵Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2007, S. 54.

⁶Ebd., S. 55.

⁷Ebd., S. 53.

Sicherheit gibt, dass der Mensch in dem Entwicklungsprozess der Kultur glücklicher werden kann.

Das Hauptproblem mit der Tendenz, „das Elend objektiv zu erfassen“⁸, ist es, dass Glück und Unglück subjektiv sind. Daher kann man nicht behaupten, dass man in früheren Zeiten glücklicher oder unglücklicher war, weil man sich in die Lage der Menschen anderer Epochen nicht hineinversetzen kann⁹. Außerdem ist jede positive oder negative Einstellung zur Kultur vergeblich, weil man die Kultur nur in dem Maße kritisieren kann, in dem man mit dem eigenen Glückszustand zufrieden ist. Freud meint, dass „die Werturteile der Menschen unbedingt von ihren Glückwünschen geleitet werden, also ein Versuch sind, ihre Illusionen mit Argumenten zu stützen“¹⁰. Demzufolge will er keine „Wertung der menschlichen Kultur“¹¹ geben.

1.2.2 Definition von Kultur

Bisher wurde über Kulturkritik reflektiert. Wichtiger als jede Wertung der Kultur ist aber die Frage, was man unter dem Begriff „Kultur“ versteht. Diesbezüglich analysiert Freud die verschiedenen Aspekte, von denen die Kultur charakterisiert wird. Somit ist es notwendig zu definieren, welche Aktivitäten des menschlichen Handelns „kulturell“ sind¹².

Nimmt man an, dass der Mensch sich wünscht, in der Kultur nicht zu leiden und möglicherweise glücklich zu sein, was in Paragraf 2.2. ausführlicher erklärt und begründet wird, dann muss man zugestehen, dass das menschliche Handeln „kulturell“ ist, wenn es gegen jede Form des individuellen Leidens gerichtet ist. Das Leiden manifestiert sich laut Freud in drei Formen: Man leidet unter den unbarmherzigen Kräften der Natur, wegen des progressiven Verderbens des Körpers, das durch das Altern und die Krankheiten zum Tode führt, und infolge der Beziehungen, die man in der Gesellschaft verknüpft¹³. Demzufolge sind alle Aktivitäten, die zur Verbesserung der menschlichen Existenz eingesetzt werden, Teile des kulturellen Handelns. Darunter zählt man alle Leistungen der Technik, die die Lebensqualität verbessern, und dem Menschen ermöglichen, die Kräfte der Natur einzudämmen, zu kontrollieren und auszunützen, wie zum Beispiel das Feuer, aber eben auch die Geräte, mit welchen der Mensch seine

⁸Ebd., S. 55.

⁹Ebd.

¹⁰Ebd., S. 107.

¹¹Ebd.

¹²Ebd., S. 54.

¹³Ebd., S. 52.

physischen Grenzen überwinden kann, wie der Mikroskop und das Fotoapparat. Alle technischen Fortschritte der Kultur sind die Verkörperungen der überirdischen Fähigkeiten, „die er in seinen Göttern verkörperte“¹⁴. Der Mensch ist also dank der Kultur den Göttern ähnlich geworden und kann die Naturkatastrophen und das Verderben des Körpers in starkem Maße kontrollieren, verhindern und dessen Konsequenzen eingrenzen¹⁵. Nichtsdestoweniger ist der Mann damit noch nicht zufrieden weder glücklich¹⁶.

Um die dritte Form des menschlichen Leidens zu vermeiden, versucht der Mensch die kulturellen Beziehungen zu regeln¹⁷. Anders als bei den ersten zwei Formen des Leidens, die von der Natur abhängen, ist das Leiden wegen der Beziehungen eine Konsequenz der Kultur selber¹⁸, die dann versucht, ihre eigenen Nebenwirkungen einzuschränken. Laut Freud führt die Kraft der Ananke den primitiven Menschen zur Gründung der ersten sozialen Gruppen, weil der Mensch die Vorteile der Kooperation zwischen Menschen, um bei der Arbeit einen besseren Erfolg zu haben, entdeckte. Dazu wirkt auch der Eros: Der Mann handelt nach seinem sexuellen Bedürfnis nach Genitalbefriedigung und versteht dabei die Vorteilhaftigkeit, den eigenen sexuellen Objekt immer bei sich zu haben. Aus den Kräften von Ananke und Eros ergibt sich die Familie. In den ersten Familien ist der Vater die absolute Autorität, mit der Zeit verstehen die Kinder, dass eine solide Brüderschaft stärker als der Vater sein kann. Aus diesen Brüderschaften entstehen die ersten Formen von Gesellschaft, wo man mit Individuen außerhalb der Familie in Verbindung kommt¹⁹.

Wenn der Mensch mit immer größeren gesellschaftlichen Gruppen in Verbindung kommt, dann kann er nicht mehr nach seinem Willen handeln, weil eine Gesellschaft, deren Regeln er respektieren muss, um ihr Mitglied zu sein, eine Disziplinierung der Individualtriebe erfordert. Die Gesellschaft ist ein Zusammenhang von kulturellen Beziehungen, unter denen der Einzelne potentiell leiden kann. Demzufolge ist jedes menschliche Handeln, das die Regulierung der Beziehungen anstrebt, kulturell und sein Produkt ist das Recht²⁰. Das Recht regelt die kulturellen Beziehungen, um alle Mitglieder der Gesellschaft vor dem Leiden zu schützen. Die

¹⁴Ebd., S. 57.

¹⁵Ebd.

¹⁶Ebd., S. 58.

¹⁷Ebd., S. 61.

¹⁸Ebd., S. 52.

¹⁹Ebd., S. 66.

²⁰Ebd., S. 61.

Kultur erfordert also, dass sich ihre Mitglieder „in ihren Befriedigungsmöglichkeiten beschränken“²¹. Folglich ist die individuelle Freiheit kein kulturelles Wert. Die ursprüngliche Freiheit der Menschen wird von der Kultur durch ihre Regeln beschränkt, und im Gegenzug erhält der Mensch eine gewisse Sicherheit²². Als der primitive Mensch frei war, hatte er keine Sicherheit, diese Freiheit behalten zu können. Mit der Kultur ist das Leben sicherer geworden, dagegen hat die menschliche Freiheit starke Einbuße erlitten, was als Konsequenz zum Wunsch nach mehr Freiheit führen kann. So entstehen Rebellionen, um die Kultur selber dahin zu verbessern, dass dem Menschen mehr Freiheitsräume eingeräumt wird. Wenn der Freiheitswunsch nicht infolge einer gesellschaftlichen Ungerechtigkeit sondern als der „Rest der ursprünglichen, von der Kultur ungebändigten Persönlichkeit“²³ entsteht, dann wird er zur „Grundlage der Kulturfeindseligkeit“²⁴. Schließlich muss die Gesellschaft immer ein Equilibrium zwischen individuellen und kollektiven Bedürfnissen finden²⁵.

Kulturell sind auch solche Aktivitäten, die keine unmittelbare, konkret auszumachende positive Auswirkung auf die Erhaltung des menschlichen Lebens haben. Es geht um das menschliche Handeln um die Pflege des Körpers: „Schönheit, Reinlichkeit und Ordnung nehmen offenbar eine besondere Stellung unter den Kulturanforderungen ein“²⁶. Zum Schluss sind die Ideen Zeichen der höchsten Kultur. Alle Aktivitäten der Psyche werden von der Kultur gefördert. Außerdem anerkennt die Kultur die führende Rolle, die die Produkte des menschlichen Intellekts im menschlichen Leben haben. Beispielsweise sind die Religionen und Weltanschauungen Produkte der menschlichen Psyche²⁷.

Zusammenfassend gehören zur Kultur Formen des menschlichen Handelns und Denkens, die keine besondere Nützlichkeit für die Verbesserung der Lebensqualität haben, sowohl Formen, die darauf abzielen, das Leben der Menschen zu verbessern und es vor dem Leiden zu schützen.

²¹Ebd.

²²Ebd.

²³Ebd., S. 62.

²⁴Ebd.

²⁵Ebd.

²⁶Ebd., S. 59.

²⁷Ebd., S. 60.

1.3 Der Mensch

Es wurde im vorherigen Paragrafen behauptet, dass sich der Mensch an die Regeln der Kultur anpassen zentral ist. In den nächsten zwei Unterparagrafen werden diese Behauptungen ausführlicher erklärt. Eine Analyse der Triebe des Menschen ist zunächst erforderlich, und findet im Unterparagrafen 2.1. statt. Darüber hinaus wird die Frage der Erreichung eines Glückzustandes im Unterparagrafen 2.2..

1.3.1 Menschliche Triebe

Die menschlichen Triebe sind konstante Kräfte, die sich im Seelischen als Bedürfnisse manifestieren, und die eine Befriedigung verlangen. Die Quelle der menschlichen Triebe ist die das Innere: Sie stammen von einem Organ oder Körperteil. Dazu ist das Bedürfnis der Triebreiz, der im Inneren entsteht und durch den der Mensch seine Triebe spürt. Das Ziel aller menschlichen Triebe ist ihre Befriedigung. Was ein Trieb von einem anderen unterscheidet ist in erster Linie das Objekt, wodurch er befriedigt wird.

In seiner ersten Trieblehre nimmt Freud an, dass der Mensch zwei Arten von Trieben erleben kann: Die Objekttriebe, auch Sexualtriebe genannt, und die Selbsterhaltungstribe, auch Ich-Triebe genannt. Die Sexualtriebe nutzen der Erhaltung der Spezies; dagegen wirken die Ich-Triebe der Selbsterhaltung des Individuums, beispielsweise ist der Hunger ein Ich-Trieb. Die Libido ist die Energie, die die Sexualtriebe für ihre Befriedigung verlangen, dagegen ist die Energie, die das Ich den Selbsterhaltungstrieben zuwendet, das Interesse²⁸. In diesem Zusammenhang kann eine erste Überlegung angestellt werden: Die Neurose ist der Sieg des Ich über die Libido, da das Ich das eigene Sexualeben beschränkt. Aus der Neurose entstehen aber Schäden auch für das siegreiche Ich. Eine weitere Überlegung zeigt, wie dieses System von einander gegenüber gestellten Trieben nicht immer klare Grenze hat. Zum Beispiel scheint der Sadismus ein Sexualtrieb zu sein, obwohl sein Ziel nicht libidinös im engeren Sinne ist und an die Ich-Triebe erinnert. Der Sadismus ist Teil des Sexualebens, wo die Grausamkeit anstelle der Zärtlichkeit eintritt²⁹.

In seiner 1914 veröffentlichten Arbeit *Zur Einführung des Narzissmus* führt Freud die Theorie des Narzissmus ein. Demzufolge ist das Ich die ursprüngliche Quelle der Libido. Daher ist letztere eine narzisstische Libido, die aus dem Ich stammt und teilweise

²⁸Freud, Sigmund. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, a.a.O., S. 395.

²⁹Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, a.a.O., S. 81.

beim Ich bleibt. Diese Libido wendet sich den Objekten zu und wird dabei zur Objektlibido. Die Objektlibido kann zum Ich zurückkehren und wieder narzisstische Libido werden. Nach der Aufstellung der narzisstischen Thesen „blieb etwas zurück wie eine noch nicht zu begründende Gewissheit“³⁰, die Hypothese nämlich, dass alle Triebe nicht von der gleichen Energie stammen können. Das Problem der Unterschiedlichkeit der Energiequellen der Triebe löst Freud durch die Einführung einer dem Eros entgegenwirkende Kraft. Diese Kraft arbeitet für die Abschaffung der immer größeren Einheiten, die vom Eros gegründet wurden. Diese destruktive Kraft ist der Todestrieb. Das Spannungsverhältnis von Eros und Todestrieb erklärt die komplizierte Natur des Lebens. Demzufolge geht es nicht mehr um die Gegenüberstellung von Ich- und Objekttrieben, sondern von Eros und Todestrieben³¹.

Da der Todestrieb die Gegenpartei des Eros ist, muss er auch so wie der Eros nach innen und nach außen gewandt sein. Es ist relativ einfach, den Todestrieb nach außen zu erkennen: Seine Offenbarungen sind alle Ergebnisse der Destruktions- und Aggressionstriebe. Schwerer ist es, die Existenz des nach innen gewandten Todestriebs zuzugestehen, weil es schwer zu glauben ist, dass der Mensch sich selber zerstören will. Außerdem ist das Todestrieb selber auf jeden Fall nicht so einfach zu beobachten, da die vom Todestrieb generierte Energie und die Libido des Eros sich oft vermischen. Beispielsweise ist der Sadismus der Produkt der beiden Kräften, die gleichzeitig wirken, um die sexuelle Lust mit dem nach außen gewandten Destruktionstrieb zu verbinden. Darüber hinaus ist der Masochismus das Zusammenkommen des nach innen gewandten Destruktionstrieb und der Sexualität³².

Zusammenfassend zählt der Mensch unter seinen Trieben Selbsterhaltungstriebe, Sexualtriebe und Aggressionstriebe. Die Vielfalt der menschlichen Triebe beeinflusst und erschwert die Beziehungen unter Menschen. Der Nächste kann für die gemeinsame Arbeit nützlich sein, dazu kann er auch wichtig fürs Sexualleben oder eben ein möglicher Objekt der individuellen Aggressionsneigung sein. Darüber hinaus sind die Ausbeutung bei der Arbeit und die Vergewaltigung üblich, sowie alle anderen Formen der Aggressionsneigung bis zum Mord. Die Aggressionsneigung ist entweder die Folge einer Provokation oder ein Mittel, um ein höheres Ziel zu erreichen. Wenn es in der Psyche eines Individuums die psychischen Kräfte fehlen, die gegen den Aggressionstrieb wirken,

³⁰Ebd., S. 82.

³¹Ebd.

³²Ebd., S. 84-85.

dann kann sich die Aggressionsneigung auch spontan offenbaren³³. Demzufolge ist die Kontrolle und die Einschränkung der menschlichen Aggressionsneigung ein weiterer Auftrag der Kultur, die versucht, Verbrechen und Kriege zu vermeiden³⁴.

1.3.2 Individuelles Glück

Vorausgesetzt, dass das menschliche Handeln von einer Vielfalt von Trieben gekennzeichnet ist, fragt sich Freud, ob das menschliche Handeln einen allgemeinen Zweck hat. Die Frage bezieht sich auf die Möglichkeit, dem Leben einen Sinn zu geben. In Hinblick darauf theorisiert Freud, dass der allgemeine Sinn des Lebens nur von den Religionen postuliert wird. Dagegen kann der Psychoanalytiker durch die Analyse des menschlichen Handelns auf keinen tiefen Sinn des Lebens hinweisen, obwohl es möglich ist, eine individuelle Tendenz zum Erreichen und Erhalten der Glückseligkeit zu beobachten³⁵. Der Glückszustand ist also das selbsterfundene Zweck des Lebens der Menschen. Die Triebe der Menschen und folglich auch ihr Handeln sind auf die Vermeidung von Unlust und Leiden und auf die Empfindung der Lust gerichtet. Im engeren Sinne reguliert das Lustprinzip die menschlichen Triebe, deren Erfüllung Glückseligkeit gewährt. Es entstehen aber zwei Probleme. Erstens ist die Erfüllung aller Bedürfnisse nur selten und nur episodisch möglich, zweitens kann der Mensch Lust nur im Kontrast mit Unlust empfinden³⁶. Daher ist ein fortwährender Glückszustand unerreichbar und der Mensch kann sich nur in jenen Momenten glücklich heißen, wenn er dem Leiden entflieht. Das Lustprinzip muss sich also mit der Realität auseinandersetzen, so dass sich das Lustprinzip „unter dem Einfluß der Außenwelt zum bescheideneren Realitätsprinzip“ umbildet³⁷, wonach man einen vorübergehenden Glückszustand mit Rücksicht auf die Realität zu erreichen versucht³⁸.

Als Quellen des Leidens wurden vorher in Paragraf 1.2. die unbarmherzigen Kräfte der Natur, das progressive Verderben des Körpers und die gesellschaftlichen Beziehungen mit anderen Menschen genannt. Um das Leiden zu verhüten, wendet der Mensch verschiedene Methoden an. Darunter zählt man diejenigen, die auf den eigenen Organismus einen Einfluss ausüben. Beispiele davon sind die Intoxikation durch Alkohol

³³Ebd., S. 76.

³⁴Ebd., S. 77.

³⁵Ebd., S. 42.

³⁶Ebd., S. 43.

³⁷Ebd.

³⁸Freud, Sigmund. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, a.a.O., S. 340-341.

oder Drogen³⁹, die Beherrschung der internen Quellen der Bedürfnisse durch das Yoga und andere Entspannungsübungen⁴⁰, und die Sublimierung der Triebe⁴¹. Letztere besteht darin, das Objekt eines Triebes zugunsten einer intellektuellen Aktivität zu verändern. Beispielsweise kann man die von den Trieben hervorgehende Energie auf die Arbeit konzentrieren, da die Arbeit befriedigend sein und zu einem Glückszustand führen kann, wenn man die eigene Arbeit liebt⁴². Eine weitere Methode zur Leidverhütung ist die Phantasie. Eine Ausgestaltung der Phantasie ist die Bewunderung der Kunst, die zur Glückseligkeit leitet⁴³. Außerdem ist die Verneinung der Realität eine Schutzmethode gegen das Leiden. Die Verneinung kann durch die Flucht von der Realität erfolgen wie im Fall der Eremiten, oder durch den Willen, die Realität zu verbessern⁴⁴. Auch die Ästhetik kann den Menschen vor dem Leiden schützen⁴⁵. Letztendlich ist die Liebe eine der bekanntesten Methoden zur Leidverhütung. Ob die Liebe am wirkungsvollsten ist, ist bestreitbar. Auf der einen Seite garantiert sie nicht nur starke Gefühle der Zärtlichkeit, sondern auch die sexuelle Befriedigung, somit zwei Formen der Wunscherfüllung, die den Menschen glücklich machen. Auf der anderen Seite kann aber die Liebe zum tiefsten Leiden führen, da je mehr man dank der Liebe glücklich werden kann, desto mehr leidet man, wenn man von der Liebe verletzt wird⁴⁶.

Die durch mehrere Methoden stets verfolgte Erreichung eines Glückszustandes ist also ein Problem der Libido-Ökonomie. Jeder Mensch muss sich den eigenen Weg zur Glückseligkeit schaffen und seine Libido entsprechend verwalten. Beim Wählen der Methoden zur Glückseligkeit ist es wichtig, sich zu erinnern, dass jeder Extremismus zu einer Selbstbestrafung führt, da das Individuum für Extreme nicht geeignet ist. In diesem Zusammenhang ist die Stärke der individuellen Psyche entscheidend, da man nicht mit Sicherheit wissen kann, ob die eigene Ökonomie der Libido zum Glückszustand oder zur Neurose führt⁴⁷.

³⁹Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, a.a.O., S. 44.

⁴⁰Ebd., S. 45.

⁴¹Ebd., S. 46.

⁴²Ebd.

⁴³Ebd., S. 47.

⁴⁴Ebd., S. 47.

⁴⁵Ebd., S. 49.

⁴⁶Ebd., S. 48-49.

⁴⁷Ebd., S. 50-51.

1.4 Konflikte zwischen Menschen und Kultur

Da der Mensch und die Kultur unterschiedliche Zielsetzungen haben, treten sie oft miteinander in Konflikt. In diesem Paragraphen wird es erklärt, wie die Kultur die menschlichen Triebe einschränkt, um ihre Ziele vor ihnen zu schützen. Insbesondere beschäftigen sich die Unterparagraphen 3.1. und 3.2. je mit den Sexualtrieben und den Todestrieben. Die Konsequenzen der Einschränkungen der menschlichen Triebe seitens der Kultur werden in Unterparagraf 3.3. erläutert.

1.4.1 Kulturelle Einschränkungen der Sexualtriebe

Die primäre Einschränkung des Sexuallebens ist die Verneinung der inzestuösen Objektwahl⁴⁸. Die Verneinung der Blutschande, sowie alle weitere Einschränkungen in dem Sexualleben, sind ein Weg der Kultur, die Grenzen zwischen Sexualliebe und Zärtlichkeit deutlicher zu machen. Es geht um die Doppelbedeutung des Wortes „Liebe“: Die Liebe ist beides, das Gefühl zwischen zwei Menschen, die einander als Sexualpartner wählen, und das Gefühl unter Freunden und Familienmitgliedern, wie beispielsweise die Liebe zwischen Bruder und Schwester. Dieser zweite Typ von Liebe ist der Zärtlichkeit sehr ähnlich und wird von Freud „zielgehemmte Liebe“ genannt. Auf der zielgehemmten Liebe basieren die freundschaftlichen Beziehungen, die die Kultur für die Bildung einer wirkungsvollen Gesellschaft verlangt. Zwischen Kultur und Liebe entsteht also eine Korrelation, die aber nicht eindeutig ist, da die Liebe auch mit den Sexualtrieben der Menschen in wechselseitiger Beziehung steht. Die Kultur braucht die Einschränkung der Sexualtriebe, um die zielgehemmte Liebe vor den Sexualtrieben zu schützen. Folglich erfährt die Freundschaft weniger Einschränkungen als die Genitalliebe, zum Beispiel betrifft die Einschränkung der Exklusivität nur das Sexualleben und nicht die Freundschaftsbeziehungen⁴⁹.

Die bedeutsamste Folge der Einschränkungen des Sexuallebens ist die Umverteilung der psychischen Energie in anderen Lebensbereichen nach einer neuen Libido-Ökonomie. In diesem Prozess gibt das Individuum Teil seiner Freiheit auf und wird von der neuen Libido-Ökonomie herausgefordert. Daher fürchtet sich die Kultur vor den möglichen individuellen Rebellionen infolge der Einschränkungen in dem Sexualleben. Um das Problem der Rebellionen zu lösen, ist die Kultur genötigt, immer

⁴⁸Ebd., S. 69.

⁴⁹Ebd., S. 68.

mehr Einschränkungen aufzuerlegen⁵⁰. Beispiel davon ist die europäische Kultur zu Freuds Zeiten, die verlangt, dass die Kinder kein Sexualleben haben, damit sie dem Sexualleben der Erwachsenen eine klare perversionsfreie Direktion vom Anfang an geben kann⁵¹. Dazu definiert die moderne europäische Kultur alle Sexualbefriedigungen, die nicht von der Genitalliebe zwischen Mann und Frau herrühren, als pervers und daher verboten⁵². Auch die heterosexuelle Genitalliebe hat ihre eigene Einschränkungen: Sie muss legitimiert und monogam sein⁵³. Zusammenfassend kann man sagen, dass die Gesellschaft die Sexualität nicht als selbstbedienende Lust akzeptiert. Trotz der strengen Regeln des Sexuallebens werden viele Zuwiderhandlungen unbestraft gelassen, da es der Gesellschaft unmöglich ist, alle Perversionen zu bestrafen. Am Ende des Prozesses der Einschränkung der Triebe ist das Sexualleben des kulturellen Menschen geschädigt und entwertet. Demzufolge kann das Sexualleben keinen Fortschritt machen, der Mensch verliert eher immer mehr Organfunktionen, die fürs Sexualleben gedacht waren. Darüber hinaus ist die Wichtigkeit des Sexuallebens in der Erreichung eines Glückzustandes schwer gemindert⁵⁴.

1.4.2 Kulturelle Einschränkungen der Todestribe

Das kulturelle Programm, unter den Mitgliedern der Gesellschaft libidinöse Beziehungen in der Form von Freundschaften zu verknüpfen, stellt sich sowohl gegen den Eros, der aus der Union von zwei Menschen einen Einzelnen schaffen will⁵⁵, als auch gegen den Todestrieb. Neben dem Sexualleben reguliert die Kultur durch Einschränkungen also auch die menschlichen Aggressionstribe, um eine größere Menge von Libido zur Verfügung zu haben. Dazu benutzt die Kultur universal bekannte Ansprüche wie beispielsweise das Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“. Solch ein Gebot scheint aber undurchführbar zu sein: Der Nächste sollte kein Fremder sein, um ihn lieben zu können⁵⁶. Wenn jemand fähig ist, einen Unbekannten zu lieben, dann tut er „ein Unrecht an [den Seinen]“⁵⁷, weil er „den Fremden ihnen gleichstell[t]“⁵⁸. Außerdem ist

⁵⁰Ebd., S. 69.

⁵¹Ebd.

⁵²Ebd.

⁵³Ebd., S. 70.

⁵⁴Ebd.

⁵⁵Ebd., S. 72.

⁵⁶Ebd., S. 74.

⁵⁷Ebd.

⁵⁸Ebd.

der Nächste oft nicht liebeswürdig und kann ein Feind sein⁵⁹. Laut Freud ist das Gebot „Liebe deine Feinde“ eine Umformulierung des vorhergenannten Gebots, weil der Nächste normalerweise skrupellos handelt, um sich Vorteile zu verschern, oder einfach seiner Aggressionstrieben zufolge⁶⁰. Mit diesen Geboten und weiteren Gesetzen schränkt die Kultur die menschlichen Aggressionstrieb ein, die den Freundschaftsbeziehungen entgegen wirken. Zu diesem Zweck behält die Gesellschaft für sich selbst das Recht, Gewalt als Strafe gegen die Gewalt anzuwenden⁶¹. Wie im Fall der Perversion kann aber das Recht nicht alle Gewalttaten bestrafen.

Die Kultur ist ein Werk des Eros mit dem Ziel, erstmal Individuen, dann Familien und immer größere Gesellschaftsformen durch libidinöse Beziehungen untereinander zu verknüpfen. Dagegen wirkt die Aggressionsneigung der Menschen gegen den Nächsten. In dem Kampf zwischen Eros und Tod, zwischen Lebens- und Todestrieb, kämpft also die Kultur für das Leben der Menschheit. Darüber hinaus meint Freud, dass die Analysen der Kultur sich nicht auf die positiven oder negativen Bewertungen der Kultur fokussieren sollen: Grundlegend ist die Frage, ob und wie die Fortschritte der Kultur die Aggressionsneigung der Menschen stets dominieren können. Die Menschen haben jetzt so viel Macht über die Natur, dass es Ihnen leicht wäre, ihrer Aggressionsneigung zu folgen und sich alle gegenseitig zu töten. Diese Besorgnis wirkt bei dem Unglück der Menschen mit. Freud wünscht sich also, dass die Kultur gegen die menschliche Aggressionsneigung immer Erfolg haben kann, um den Sieg des Eros über den Tod zu verschern⁶².

1.4.3 Konsequenzen der kulturellen Einschränkungen im menschlichen Leben

Schon in ihren primitivsten Formen tritt die Kultur mit den Menschen in Konflikt. Der erste Konflikt ist der zwischen Kultur und Familie. Die Kultur basiert auf der Gesellschaft, in der die Menschen sich verbinden, um alle zusammen zu kooperieren. Gegen die Kooperation von Menschen stellt sich die Familie, die eine geschlossene Gruppe ist und die Tendenz hat, ihre Mitglieder bei sich zu behalten⁶³. In Bezug auf die Familie entsteht ein weiterer Konflikt, der insbesondere die Rolle der Frauen in der Gesellschaft und in der Familie betrifft. Einerseits beschäftigen sich die Frauen nur mit

⁵⁹Ebd.

⁶⁰Ebd., S. 75.

⁶¹Ebd., S. 77.

⁶²Ebd., S. 108.

⁶³Ebd., S. 68.

den Interessen der Familien und mit dem Sexualleben, andererseits teilen die Männer ihre Libido-Ökonomie zwischen Familie und Kultur. Folglich investiert der Mann für seine Rolle als Vater und Ehemann nicht so viel Energie wie die Frau. Hier hat der Konflikt zwischen Frauen und Kultur seine Wurzeln⁶⁴.

Der allgemeinste Konflikt zwischen Menschen und Kultur hat seinen Ursprung in den unterschiedlichen Zielen der evolutiven Prozesse des Menschen und der Kultur. Das Endziel der Kultur, die Gründung einer kooperativen libidinösen Gesellschaft, scheint dem Ziel des menschlichen Lebens nah zu sein, da der Mensch versucht, in eine Gesellschaft einzutreten und sich an die dort herrschenden Regeln anzupassen⁶⁵. Das Endziel des evolutiven Prozesses des Menschen ist aber nicht die kulturelle Teilnahme an einer Gesellschaft sondern die Erreichung eines Glückzustandes. Zu diesem Zweck ist das Eintreten in die Gesellschaft nur eine nötige Voraussetzung. Darüber hinaus ist das Glück im individuellen evolutiven Prozess im Vordergrund, während das Glück in der Fortentwicklung der Kultur nur eine marginale Rolle hat. Andersrum ist das Zusammensein der Menschen der Fokus der Kultur, während es in der egoistischen Erreichung des Glückzustandes nur ein Mittel ist⁶⁶. So treten die zwei Tendenzen nach Glück und nach der Gesellschaft in dem Individuum in Konflikt und die zwei entsprechenden Prozesse, der individuelle und der kulturelle, kämpfen um die zentrale Lage im Leben des Menschengeschehens. Dieser Kampf zwischen Individuum und Gesellschaft ist kein Produkt des Kampfes zwischen Eros und Krieg, sondern ein Ergebnis der Diskrepanz in der internen Libido-Ökonomie⁶⁷.

Freud zufolge hatte der primitive Mensch mehr Freiheit, da er keine Einschränkung des Sexual- und des Aggressionstriebes hatte, obwohl seine Freiheit kurzfristig und nicht gesichert war. Der Kulturmensch hat seine Triebe beschränkt, um sich vor den Kräften der Natur, vor dem Verderben des Körpers und vor der Aggressionsneigung anderer Menschen zu schützen. Folglich ist der Mensch gezwungen, die eigene Libido-Ökonomie durch Sublimierung, Unterdrückung und Verdrängung der Triebe umzuorganisieren. Dieser Prozess führt zur Formung des individuellen Charakters. Den Individuen, die es nicht schaffen, ihre Libido-Ökonomie umzuorganisieren, bleiben nur noch Ersatzbefriedigungen in der Form von Neurosen⁶⁸. Obwohl die Neurosen für

⁶⁴Ebd., S. 68-69.

⁶⁵Ebd., S. 102.

⁶⁶Ebd., S. 102-103.

⁶⁷Ebd., S. 103.

⁶⁸Ebd., S. 50-51.

den Menschen befriedigend sind, sind sie zugleich für den Menschen selber und für die ganze Kultur schädigend.

1.5 Die Überwachungsinstanz zur Einhaltung der Regeln

Schon im vorherigen Paragrafen hat sich das Problem gestellt, dass Perversionen und Gewalttaten oft unbestraft bleiben. So stellt sich die Frage, mit welchen Mitteln die Kultur die Einschränkungen der menschlichen Triebe ausführen kann. Laut Freud überwacht das Über-Ich die Einhaltung der Regeln vonseiten der Menschen. Das Über-Ich stellt sich neben dem Ich und dem Es unter die Instanzen der menschlichen Persönlichkeit. Im Unterparagrafen 4.1. wird die Rolle des Über-Ich im Leben der Menschen erläutert. Wie das Über-Ich historisch entstanden ist, wird im Unterparagrafen 4.2. erklärt. Schließlich ist der Unterparagraf 4.3. dem kulturellen Über-Ich gewidmet.

1.5.1 Das Über-Ich

Der Mensch hat ein Verständnis von Gut und Böse, das ihm zu erkennen ermöglicht, ob er richtig handelt oder nicht. Freud fragt sich, woher das menschliche Verständnis von Gut und Böse kommt. Das Böse ist kein originärer Begriff und zeigt eine Ambivalenz auf: Das Böse ist das, was den Menschen verletzt, aber auch das, nach dem sich der Mensch sehnt. Laut einer ersten Freudschen Definition des Bösen ist das Böse alles, was zur Angst vor Liebesverlust führt⁶⁹. Wenn der Mensch ein Verbrechen begeht, dann könnte er potenziell die Liebe seiner Nächsten und die von der Kultur gewährte Sicherheit verlieren. Im diesem Fall stimmt das Schuldgefühl mit der sozialen Angst vor Liebesverlust überein. Das Schuldgefühl wird von Menschen gespürt, wenn sie etwas Böses gemacht haben und fürchten, dass die Gesellschaft es herausfinden kann. Dazu ist es nicht relevant, ob man etwas Böses gemacht oder nur die Absicht dazu gehabt hat: Die Gefahr entsteht in dem Moment, wenn die Gesellschaft es herausfindet. Im Fall von Angst vor Liebesverlust gestattet sich der Mensch häufig, das Böse auszuführen, da es die Möglichkeit besteht, dass die Gesellschaft von seinem Handeln nicht erfährt⁷⁰.

Die Kultur braucht also eine strengere und weiterreichende Kontrolle über das Handeln des Menschen und das geschieht durch das Über-Ich. Das Über-Ich ist eine Instanz, die im Ich entsteht, als die nach außen gewandten Aggressionstribe verinnerlicht und zurück zum Ich geleitet werden. So führt die Einschränkung des Aggressionstribs

⁶⁹Ebd., S. 88.

⁷⁰Ebd.

zur Verinnerlichung der Aggressionsneigung. Daraus stammt das Über-Ich, das unter seinen Funktionen das Gewissen zählt, und das gegen das Ich die gleiche Aggressivität ausübt, die das Ich gegen das Nächste hätte ausüben wollen⁷¹. Das Gewissen überwacht und beurteilt das menschliche Benehmen, dabei wird das Handeln des Ichzensuriert. Das Schuldgefühl ist die Strenge des Gewissens und entspricht dem Gefühl des Ich, vom Über-Ich beurteilt zu werden. Darunter liegt eine tiefe Angst vor der kritischen Instanz des Über-Ich, die sich als Strafbedürfnis des Ich offenbart⁷². Eine Art Strafe, die vom Schuldgefühl kommt, ist die Reue, die wiederum Schuldgefühl und Strafbedürfnis produziert. In den Fällen, wo man Reue spürt, kann das Bewusstsein das Schuldgefühl relativ klar erkennen. Andernfalls ist man nicht des Schuldgefühls bewusst⁷³.

Eine Konsequenz der Entstehung des Über-Ich ist es, dass das Schuldgefühl eine neue Bedeutung annimmt. Der Unterschied zwischen böser Tat und Absicht ist nicht mehr relevant und die Angst, durchschaut zu werden, kann nicht mehr bestehen. Das Über-Ich ist eine allwissende Instanz, die von beiden Tat und Absicht vom Anfang an Kenntnis hat, und die beide bestraft⁷⁴. Es gibt zwei Stufen der Entwicklung des Schuldgefühls. Ist das Schuldgefühl Angst vor der Bestrafung, dann muss der Mensch auf die Befriedigung des Aggressionstrieb verzichten. Wird das Schuldgefühl dann zum Ergebnis der Spannung zwischen Ich und Über-Ich, so müssen die Aggressionstrieb nicht nur unbefriedigt bleiben, sondern der Aggressionswunsch wird vom Über-Ich bestraft⁷⁵. Die Tatsache, dass das Schuldgefühl trotz des Verzichts auf die Befriedigung noch anwesend ist und zum Strafbedürfnis führt, ist ein großer Nachteil für die Libido-Ökonomie.

Weitere Nachteile zeigen sich infolge des Mechanismus, der das Gewissen regelt. Die Macht des Über-Ich wird in dem Maße stärker, als man sich besserbenimmt. Ein fleißiges Gewissen ist ein Merkmal des tugendhaften Menschen, da je mehr man auf die Versuchungen verzichtet, desto mehr wird man in Versuchung geführt. Das Gewissen ist also notwendig, um auf die Versuchungen verzichten zu können, aber jedes Verzichten macht das Gewissen trotzdem strenger und unduldsamer⁷⁶. Wegen dieses Prozesses hat der Mensch immer weniger Möglichkeiten, einen Glückzustand zu erreichen. Folglich ist

⁷¹Ebd., S. 99.

⁷²Ebd.

⁷³Ebd.

⁷⁴Ebd., S. 88.

⁷⁵Ebd., S. 90.

⁷⁶Ebd., S. 89.

das Schuldgefühl das größte Problem der Kultur, weil der kulturelle Fortschritt einen Preis hat, der als Verlust des Glückes zu berechnen ist⁷⁷.

Zusammenfassend überlässt die Kultur dem Über-Ich ihre Überwachungsfunktion, damit die Gefahren des Aggressionstrieb von innen her gesteuert werden und keine Konsequenzen nach außen haben. Dank der kulturellen Fortschritte hat sich also die Autorität verinnerlicht und zum Über-Ich geworden. Dabei ist es wichtig, daran zu erinnern, dass das Schuldgefühl die Folge des Aggressionstrieb ist, der unterdrückt und dem Über-Ich zugeschoben wird. Es wäre falsch, andere unterdrückte Triebe unter den Ursachen des Schuldgefühls zu zählen, da die Einschränkung dieser Triebe zur Aggressivität führt, die wiederum zum Schuldgefühl leitet. Mit anderen Worten benutzt das Ich ein Teil des Aggressionstrieb gegen sich selber, um eine sadistische erotische Beziehung mit dem Über-Ich herzustellen⁷⁸.

1.5.2 Die Entstehung des Über-Ich

Wenn das Kind gegen die Autorität der Eltern, die die Befriedigung seiner Wünsche verweigern, nicht reagieren kann, entwickelt es eine wachsende Aggressionsneigung, die dann von ihm verinnerlicht wird. Aus dieser verinnerlichten Aggressionsneigung entsteht das Über-Ich. Das Über-Ich verfügt über die Aggressivität, die das Kind gegen die eigenen Eltern ausüben möchte und richtet sie gegen das eigene Ich. Außerdem vertritt das Über-Ich die Autorität der Eltern, was für das Individuum ungünstig ist, da die Aggression verinnerlicht wird⁷⁹.

Laut Freud ist die historische Quelle des Schuldgefühls der Menschheit der Ödipuskomplex, der zur Tötung des Vaters durch da Kind führt. Im Ödipuskomplex wird die Aggressionsneigung beim Kind unterdrückt und „dorthin zurückgeschickt, woher sie gekommen ist, also gegen das eigene Ich gewendet“⁸⁰. Der Freudschen Theorie des Ödipuskomplexes zufolge lieben und hassen die Kinder den Vater gleichzeitig. Die Aggressionsneigung der Kinder führt zum Vaternord. Dabei verschwindet der Hass der Kinder und nur die Liebe bleibt, in der Form von Reue:

„Diese Reue war das Ergebnis der uranfänglichen Gefühlsambivalenz gegen den Vater, die Söhne haßten ihn, aber sie liebten ihn auch; nachdem der Haß durch die Aggression befriedigt war, kam in der Reue über die Tat die Liebe zum Vorschein, richtete durch

⁷⁷Ebd., S. 97.

⁷⁸Ebd., S. 101.

⁷⁹Ebd., S. 86-87.

⁸⁰Ebd.

Identifizierung mit dem Vater das Über-Ich auf, gab ihm die Macht des Vaters wie zur Bestrafung für die gegen ihn verübte Tat der Aggression, schuf die Einschränkungen, die eine Wiederholung der Tat verhüten sollten⁸¹.

Das menschliche Gewissen entwickelt also das Über-Ich, das die Rolle des getöteten Vaters übernimmt, um die Kinder für die Tat zu bestrafen. Dieser These zufolge entsteht die Reue, die Folge und Ursache des Schuldgefühls ist, historisch vor dem Schuldgefühlwegen der Ambivalenz der Gefühle der Kinder für den Vater. Da die Tendenz, das Aggressionstrieb gegen den Vater zu richten, in allen Generationen beibehalten wird, wird das Über-Ich der Menschheit immer strenger. Nach dem ersten Vaternord ist es nicht mehr relevant, ob die Aggressionsneigung gegen den Vater zur Tat führt oder nur Absicht bleibt: In beiden Fällen fühlt man sich schuldig. Zum Schluss ist das Schuldgefühl das Ergebnis des ewigen Kampfs zwischen Eros und Todestrieb⁸².

1.5.3 Das kulturelle Über-Ich

Das Über-Ich übernimmt die Überwachungsfunktion von der Autorität der Eltern und der Kultur, man kann also zwischen individuellem und kulturellem Über-Ich unterscheiden. Zwischen individuellem und kulturellem Über-Ich können aber viele Analogienbeobachtet werden. Die Quelle vom kulturellen Über-Ich ist der Quelle des individuellen Über-Ich ähnlich: Anstatt des Vaters spielen die Führerpersönlichkeiten die wichtigste Rolle in der Entstehung des kulturellen Über-Ich. Wie der Urvater mit Gewalt getötet wurde, werden „diese Personen – häufig genug, wenn auch nicht immer – [...] von anderen verspottet, misshandelt oder selbst auf grausame Art beseitigt“⁸³. Eine Analogie besteht auch insofern zwischen individuellem und kulturellem Schuldgefühl, als beide zum großen Teil unbewusst bleiben oder als Unzufriedenheit, als Unbehagen empfunden werden. Eine weitere Ähnlichkeit besteht in den strengen moralischen Ansprüchen, an die jedes Über-Ich sich anpassen muss⁸⁴. Diese Ansprüche werden sowohl beim individuellen als auch beim kulturellen Über-Ich immer strenger. Unter ihnen zählt man diejenigen, die die menschlichen Beziehungen regeln. Sie sammeln sich unter dem Begriff von „Ethik“ und enthalten auch das Gebot, den Nächsten zu lieben. Die

⁸¹Ebd., S. 95.

⁸²Ebd.

⁸³Ebd., S. 104.

⁸⁴Ebd.

Ethik ist ein Versuch, durch das Über-Ich immer höhere Stadien der Kultur zu erreichen⁸⁵.

Gleichermaßen können das individuelle und das kulturelle Über-Ich wegen analoger Aspekte kritisiert werden: Das individuelle Über-Ich kümmert sich zu wenig um das Glück des Ich, weil es die Triebstärke des Es und die Schwierigkeiten der Außenwelt nicht genug in Betracht nimmt⁸⁶. Auf dieselbe Weise verlangt das kulturelle Über-Ich von der menschlichen Psyche zu viel, ohne die Tatsache anzuerkennen, dass der Mensch keine unbegrenzte Macht über das Ich hat, und dass der Mensch psychologisch nicht allen Ansprüchen des Über-Ich entsprechen kann. Je mehr das Über-Ich vom Individuum verlangt, desto mehr wird der Mensch entweder unglücklich oder eben neurotisch⁸⁷.

Angesichts der Analogien zwischen individuellem und kulturellem Über-Ich könnte man sich fragen, ob auch die Kultur unter dem Gewicht des Über-Ich neurotisch werden kann. Die Bewertung der Kultur als neurotisch weist aber Schwierigkeiten auf: Erstens ist sie eine Generalisierung, zweitens ist das Unterschied zwischen neurotischen und gesunden Menschen in einer kranken Gesellschaft unmöglich zu beobachten und drittens fehlt in einer Gesellschaft, wo alle neurotisch sind, die Autorität, die das therapeutische Heilmittel geben kann⁸⁸.

⁸⁵Ebd., S. 105.

⁸⁶Ebd.

⁸⁷Ebd.

⁸⁸Ebd., S. 106-107.

2 Thomas Manns Rezeption der Freudschen Psychoanalyse im *Zauberberg*

Die Freudsche Psychoanalyse findet einen starken Anklang nicht nur unter Psychologen, die sich nun an die Psychoanalyse wenden, sondern auch unter Schriftstellern. Ursache davon ist die Tatsache, dass die Intellektuellen nach der Aufklärung ein immer steigendes Interesse für die Naturwissenschaften pflegen. Unter den neuen Wissenschaften zählt man die Psychoanalyse, die auf diesem Wege ein Echo in der Literatur findet. Unter den Literaten, die von der psychoanalytischen Lehre beeinflusst werden, zählt die Forschung Thomas Mann.

Schon in den Jahren, als Thomas Mann seine literarische Aktivität mit seinem erfolgreichen ersten Roman *Buddenbrooks. Verfall einer Familie* beginnt, der 1901 vom Fischer Verlag veröffentlicht wird und auf den wichtige Erzählungen folgen, übt die Psychoanalyse Freuds einen starken Einfluss auf die Kultur der Jahrhundertwende aus. Thomas Mann schreibt in den Jahren der Formulierung und Erstverbreitung der Freudschen psychoanalytischen Theorien.

In Bezug auf die Entstehungsgeschichte des Romans *Der Zauberberg*, so fängt Thomas Mann an, an die Geschichte zu denken, als er 1912 seine Gattin Katia in einem Sanatorium in Davos besucht, wo sie zur Kur ist. Anfangs sollte die Geschichte in der Form einer humoristischen Kurzerzählung geschrieben werden und war ursprünglich als Gegenstück zum *Tod in Venedig* (1912) gedacht⁸⁹. *Der Zauberberg* wächst aber zu einem zweibändigen Roman, dessen Fassung von 1913 bis 1924 dauert und wegen des ersten Weltkriegs unterbrochen wird⁹⁰. Neben den *Buddenbrooks* wird *Der Zauberberg* von der Forschung ab sofort als einer der wichtigsten Bildungsromane des 20. Jahrhunderts betrachtet. Es wird darin die Geschichte Hans Castorps erzählt, eines „Sorgenkind[es] des Lebens“, das sein Cousin Joachim Ziemßen im Internationalen Sanatorium „Berghof“ in Davos besucht. Castorps Besuch wird zu einem siebenjährigen Aufenthalt, während dessen er sich über existenzielle Themen wie das Leben, den Tod und die Liebe „bildet“.

⁸⁹ Wysling, Hans. *Der Zauberberg*, in: *Thomas-Mann-Handbuch*, hrsg. von Koopmann, Helmut, Alfred Kröner Verlag, Regensburg 2001, S. 397.

⁹⁰ Max, Katrin. *Der Zauberberg (1924)*, in: *Thomas Mann - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, hrsg. von Blödorn, Andreas und Marx, Friedhelm, Metzler, Stuttgart 2015, S. 33.

Die Geschichte Hans Castorps im Davoser Sanatorium ist auch die Geschichte seiner Epoche und bezieht philosophische und wissenschaftliche Strömungen der Zeit ein, wie die Lehre der Psychoanalyse⁹¹.

In seiner 1973 veröffentlichten Studie *Thomas Mann und die Psychoanalyse* untersucht Jean Finck zum ersten Mal die Beziehung zwischen der Lehre Krokowskis und einigen Freudschen Theorien, die Thema des nächsten Abschnitts ist. Vor dieser Studie war verbreitete Meinung in der Forschung, dass Thomas Mann seine bedeutsamsten Freud-Lektüren in den Jahren der Fassung seiner Novelle *Der Tod in Venedig* und – später – nach der Veröffentlichung seines Romans *Der Zauberberg* macht⁹². Auch Manns Einträge in den Tagebüchern schienen diese Ansicht zu unterstützen, mit der Ausnahme von einem Eintrag des Jahres 1921, als Mann im Tagebuch notiert, dass er Freuds *Jenseits des Lustprinzips* gelesen hat⁹³. Die Forschung hat also dahin spekuliert, dass die Psychoanalyse in der Zeit zwischen 1912 und 1925 auf Mann als in der Zeit hochwichtiger und weitverbreiteter Diskurse eingewirkt habe, von dem er nur eine generelle Kenntnis besitze⁹⁴.

Widersprüchlich sind die Äußerungen des Autors über seine Freudschen Lektüren in den Entstehungsjahren des *Zauberbergs*: In einigen Fällen behauptet Mann, psychoanalytische Texte nie gründlich gelesen zu haben, in anderen meint er das Gegenteil und spricht über den Freudschen Einfluss auf sein Werk⁹⁵. Es ist jetzt möglich, mit Sicherheit zu behaupten, dass Freuds Tiefenpsychologie in Castorps Geschichte eine bedeutsame Rolle spielt. Der Einfluss der Psychoanalyse im *Zauberberg*, der sich wie eine Krankengeschichte lesen lässt⁹⁶, ist laut der heutigen Forschung nicht zu bezweifeln⁹⁷. Insbesondere ist sich die Forschung darüber einig, dass Mann Freuds *Traumdeutung*, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* und *ZeitgemäÙes über Krieg und Tod* zur Zeit der Entstehung des *Zauberbergs* gelesen hat. Die Rolle, die die Träume im

⁹¹Max, Katrin. „Der Zauberberg (1924)“, in: *Thomas Mann-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, a.a.O., S. 32.

⁹²Crescenzi, Luca. „Notizia sul testo e note di commento“, in: Mann, Thomas, *La montagna magica*, hrsg. von Crescenzi, Luca, Mondadori, Milano 2011, S. 1163.

⁹³Dierks, Manfred. „Thomas Mann und die Tiefenpsychologie“, in: *Thomas-Mann-Handbuch*, Hrsg. Koopmann, Helmut. Alfred Kröner Verlag, Regensburg 2001, S. 292.

⁹⁴Ebd.

⁹⁵Mann, Thomas. *GroÙe kommentierte Frankfurter Ausgabe: Werke, Briefe, Tagebücher*. Band 5.1: *Der Zauberberg. Roman*, hrsg. von Neumann, Michael, S. Fischer, Frankfurt am Main 2002, S. 72.

⁹⁶Hartmann, Hans Albrecht. „Kreativität und Pathopsychologie am Beispiel Thomas Manns“, in: *Thomas-Mann-Studien. Vom „Zauberberg“ zum „Doktor Faustus“*. Die Davoser Literaturtage 1998, 23. Band, hrsg. von Sprecher, Thomas. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, S. 81.

⁹⁷Dierks, Manfred. „Tiefenpsychologie und Psychoanalyse“, a.a.O., S. 275.

Roman spielen, ist ohne die Lektüre von der *Traumdeutung* nicht zu denken. Darüber hinaus werden die *Drei Abhandlungen* zum Kernthema von Krokowskis Vorträge. Abschließend ist Freuds *Zeitgemäβes* mit dem Todesthema des *Zauberbergs* eng verbunden und spielt im „Schnee“-Kapitel eine zentrale Rolle für Castorps plötzliche Einsicht in den Konflikt zwischen Eros und Tod⁹⁸.

Thomas Mann ist von der Psychoanalyse Freuds beunruhigt und schreibt 1916 in seinem Tagebuch über das Risiko, das die Psychoanalyse für die Kunst darstellt: Nach seiner Meinung „[wird] die Kunst unmöglich, wenn sie durchschaut ist“⁹⁹. Im Einklang damit beschäftigt sich Mann in den *Zauberberg*-Jahren mit der Psychoanalyse in einer ambivalenten Art und Weise. Diese Ambivalenz entspricht der damaligen Spaltung in der Rezeption der Psychoanalyse: Während einige Intellektuellen anfangen, diese neue Lehre zu vertreten, distanzieren sich andere von den psychoanalytischen Erfindungen¹⁰⁰. Diese ambivalente Spaltung ist im Roman repräsentiert, wo die Psychoanalyse einerseits Grundlage für den narrativen Faden ist, wie Castorps Liebe für Hippe und für Clawdia, und das Todesmotiv, und andererseits das Objekt einer scherzenden Banalisierung in den Vorträgen über Krankheit und Liebe von Krokowski ist. Dazu schreibt Mann 1925: „Dr. Krokowski [...] ist zwar ein bisschen komisch. Aber seine Komik ist vielleicht nur eine Schadloshaltung für tiefere Zugeständnisse, die der Autor im Inneren seiner Werke der Psychoanalyse macht“¹⁰¹.

2.1 Dr. Krokowski: Der Vertreter der Psychoanalyse

Eines der offenkundigsten Beispiele des Einflusses der Psychoanalyse im *Zauberberg* stellt die Figur von Dr. Krokowski dar, die seit Manns ersten Plänen für den Roman anwesend ist¹⁰².

Hans Castorp hat seinen Urlaub im Internationalen Sanatorium Berghof noch nicht angetreten, als sein Cousin Joachim ihm von Dr. Krokowski erzählt. Krokowski sei der Assistent von Dr. Behrens, „ein ganz gescheutes Etwas. [...] Er treibt nämlich Seelenzergliederung mit den Patienten“¹⁰³. Dieses Interesse von Dr. Krokowski für die

⁹⁸Ebd., S. 292.

⁹⁹Ebd.

¹⁰⁰Mann, Thomas. *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe: Werke, Briefe, Tagebücher. 5.1: Der Zauberberg. Roman*, a.a.O., S. 72-73.

¹⁰¹Ebd.

¹⁰²Dierks, Manfred. „Tiefenpsychologie und Psychoanalyse“, a.a.O., S. 276.

¹⁰³Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2014, S. 19.

Aktivitäten der Seele ist im Roman weiter nachgewiesen: Er hält eine Vortragsreihe über Krankheit und Liebe, die den Titel „Die Liebe als krankheitbildende Macht“¹⁰⁴ trägt und wo es um die seelischen Tätigkeiten rund um die Liebe und ihre Einwirkung im Krankheitszustand der Menschen geht. Am Ende des Romans wird Krokowski zum Leiter einer spiritistischen Sitzung, wo es versucht wird, mit dem Geist des gestorbenen Joachim in Kontakt zu treten. Im Gegenteil zu den biologischen Studien von Dr. Behrens, scheint die Analyse der Seelentätigkeit für Krokowski wichtiger als das Studium des Körpers zu sein, was ihm an die Figur des Psychoanalytikers annähert.

Laut der Forschung verkörpert Krokowski im historischen Kontext des Romans verschiedene Vertreter der Psychoanalyse, u.a. Sigmund Freud¹⁰⁵. Um die enge Verwandtschaft zwischen der psychoanalytischen Lehre und dem Inhalt der von Krokowski gehaltenen Vorträge zu beobachten, ist die obengenannte Studie von Jean Finck von großer Bedeutung. Laut Finck ist der Abschnitt „Analyse“ im vierten Kapitel von großer Bedeutung, weil Freuds Idee aus den *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* in „Analyse“ breit dargestellt werden¹⁰⁶. Merkwürdig ist die Abwesenheit von Notizen über Freuds Lektüre in der Zeit der Fassung des Abschnitts „Analyse“ im Tagebuch von Thomas Mann. Laut Fincks Studie ist Krokowskis Vortragsreihe über die Beziehung zwischen Krankheit und verdrängter Liebe eine sarkastische Wiedergabe der psychoanalytischen Lehre und einige Passagen aus Freuds *Abhandlungen* werden von Krokowski in parodistischer Weise umformuliert¹⁰⁷.

Von dem ersten Vortrag der Reihe, an dem er teilnimmt, berichtet Castorp, dass das Thema natürlich die Liebe ist: „[Es] lag ja im Generaltitel des Vortragszyklus, und wovon sollte Dr. Krokowski denn auch sonst wohl sprechen, da dies nun einmal sein Gebiet war“¹⁰⁸. Das Thema wird von Krokowski so behandelt, dass „man niemals recht wußte, woran man damit war und ob es Frommes oder Leidenschaftlich-Fleischliches bedeute“¹⁰⁹. Der Zweideutigkeit der Liebe ist ein Teil des vierten Kapitels vom *Unbehagen in der Kultur* gewidmet, wo Freud zwischen zielgehemmter Liebe und Sexuelliebe klar unterscheidet. Dagegen bleibt der Begriff von Liebe in Krokowskis Vortragszyklus immer verschwommen und Castorp wird später im Roman bemerken,

¹⁰⁴Ebd., S. 163.

¹⁰⁵Max, Katrin. „Der Zauberberg (1924)“, a.a.O., S. 37.

¹⁰⁶Mann, Thomas. *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe : Werke, Briefe, Tagebücher. 5.1: Der Zauberberg : Roman*, a.a.O., S. 32.

¹⁰⁷Ebd., S. 178-179.

¹⁰⁸Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 176.

¹⁰⁹Ebd.

dass ihn sein Kuss mit Clawdia an Krokowskis Art erinnert, von der Liebe zweideutig zu sprechen¹¹⁰.

In seinem Vortrag spricht Krokowski über Liebe in direkter Weise: Castorp erzählt, dass Krokowski offen ist und „keinen Raum für empfindsamen Glauben an die Würde des Silberhaares und die Engelsreinheit des zarten Kindes“¹¹¹ lässt. Damit ist gemeint, dass es in Krokowskis Ausführungen auch um die infantile Sexualität geht¹¹². Neben dem Thema erinnert auch die Redeweise Krokowskis an Freuds psychoanalytische Lehre, da Krokowski „seine Aufstellungen durch allerlei Beispiele und Anekdoten [stützt]“¹¹³.

Weiter erklärt Krokowski die möglichen Ergebnissen der Sexualtriebe. Laut Freud ist die monogamische heterosexuelle Ehe kein einziger Ausgang der menschlichen Sexualtrieben, sondern ist sie ein Konstrukt der Kultur, die die menschlichen Sexualtrieben einschränkt¹¹⁴. Dieses Thema wird von Krokowski im Zusammenhang mit der Perversion und der Hysterie als weitere mögliche Ergebnissen der Sexualtriebe hervorgehoben. Wenn man die kulturellen Einschränkungen nicht beachtet, dann könnten seine von kulturellen Regeln ausgelösten Sexualtrieben ihn zur Perversion führen. Wenn man aber die eigenen Sexualtriebe immer nach den Gemäßen der Gesellschaft einschränkt, dann könnte diese starke Einschränkung der Sexualtrieben ihn zur Hysterie führen. Die Krankheit ist eben ein Ausgang des Kampfes zwischen Sexualtrieben und ihren kulturellen Einschränkungen, wo die verdrängte Libido zu Krankheitssymptomen wird. Insbesondere hebt der Psychoanalytiker des *Zauberbergs* hervor, dass es in diesem Prozess der Verwandlung der Libido in Symptome die Einschränkung der sexuellen Komponente ist, die zur Krankheit führt¹¹⁵.

Die Freudsche Terminologie ist in Manns *Zauberberg* nicht genau wörtlich zu finden. Von Sexualtrieben ist nie die Rede, sondern von der Liebe, die „unter allen Naturtrieben [...] der schwankendste und gefährdetste [ist], von Grund aus zur Verirrung und heillosen Verkehrtheit geneigt“¹¹⁶. Statt von kulturellen Einschränkungen in dem

¹¹⁰Mann, Thomas. *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe : Werke, Briefe, Tagebücher. 5.1: Der Zauberberg : Roman*, a.a.O., S. 367.

¹¹¹Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 177.

¹¹²Mann, Thomas. *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe : Werke, Briefe, Tagebücher. 5.1: Der Zauberberg : Roman*, a.a.O., S. 178.

¹¹³Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 177.

¹¹⁴Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, a.a.O., S. 70.

¹¹⁵Mann, Thomas. *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe : Werke, Briefe, Tagebücher. 5.1: Der Zauberberg : Roman*, a.a.O., S. 178-179.

¹¹⁶Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 177.

Sexualleben spricht Krokowski von „seelische[n] Widerstände[n] und Korrektive[n] [...], anständige[n] und ordnende[n] Instinkte[n]“ und von „jenen gegnerischen Impulsen, unter denen Scham und Ekel besonders zu nennen [sind]“¹¹⁷. Laut Krokowski „[sei] das Krankheitssymptom [...] verkappte Liebesbetätigung und alle Krankheit verwandelte Liebe“¹¹⁸.

In der kritisch kommentierten italienischen Ausgabe des *Zauberbergs* beobachtet der Herausgeber Luca Crescenzi, dass nicht nur der Vortrag von Krokowski sondern auch der narrative Inhalt des Kapitel „Analyse“ ein Verweis auf die Psychoanalyse ist. Nach dem Vortrag fragt sich Castorp, warum Clawdia das Objekt seiner Liebe ist. Über die Wahl des Objekts der männlichen Libido argumentiert Freud, dass der Mann sich eine Frau, die ihm moralisch unterlegen ist, aussucht. In dieser Hinsicht scheint Castorp das Freudsche Modell zu bestätigen, als er die kleinen Mangel im Clawdias Benehmen gegen Ende des Vortrags bemerkt¹¹⁹.

Im Roman treten die Vorträge von Krokowski nie wieder so in den Vordergrund wie im Abschnitt „Analyse“. Es werden jedoch weitere Vorträge der Reihe „Die Liebe als krankheitbildende Macht“ kurz beschrieben und wieder können Analogien mit der Psychoanalyse beobachtet werden. Joachim erzählt Castorp von einem Vortrag Krokowskis über die Vergiftung des Körpers¹²⁰, dessen Inhalt den *Drei Abhandlungen* nachahmt und die später im *Unbehagen* als eine der Methoden zur Leidverhütung angeführt wird. Als ein epileptischer Patient im Sanatorium Berghof ankommt, hält Krokowski einen weiteren Vortrag, der wieder an Freuds *Drei Abhandlungen* erinnert, wo die Epilepsie mit dem Koitus assoziiert wird. Der Koitus ist eben eine kleine Epilepsie, der Psychoanalyse zufolge¹²¹. Im letzten Vortrag der Reihe ist von Pilzen die Rede, die wegen ihrer Form in Freuds *Traumdeutung* als ein Symbol des Phallus auftreten¹²².

Im Roman interessiert sich Krokowski immer mehr für die Seelentätigkeit; sein Interesse wird sich später dem Spiritismus hinwenden und Elemente der Parapsychologie wie Hypnotismus und Somnambulismus untersuchen¹²³:

¹¹⁷Ebd., S. 178.

¹¹⁸Ebd., S. 179.

¹¹⁹Crescenzi, Luca. „Notizia sul testo e note di commento“, a.a.O., S. 1164.

¹²⁰Mann, Thomas. *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe: Werke, Briefe, Tagebücher. 5.1: Der Zauberberg : Roman*, a.a.O., S. 199.

¹²¹Ebd., S. 237.

¹²²Ebd., S. 267.

¹²³Dierks, Manfred. „Tiefenpsychologie und Psychoanalyse“, a.a.O., S. 275.

„Mit Edhin Krokowski's Konferenzen hatte es im Laufe der Jährchen eine unerwartete Wendung genommen. Immer hatten seine Forschungen, die der Seelenzergliederung und dem menschlichen Traumleben galten, einen unterirdischen und katakombenhaften Charakter getragen [...] sie handelten nicht mehr von verkappter Liebesbetätigung und Rückverwandlung der Krankheit in den bewußt gemachten Affekt, sie handelten von den profunden Seltsamkeit des Hypnotismus und Somnambulismus, den Phänomenen der Telepathie, des Wahrtraums und des Zweiten Gesichtes, den Wundern der Hysterie [...]“¹²⁴.

Krokowski ist also am Ende nicht mehr ein Vertreter der Psychoanalyse, sondern ein Vertreter des Mystizismus, der „in seinem analytischen Souterrain mit Ellen Brand Sitzungen veranstalte[t]“¹²⁵. Mit dem dänischen Fräulein Ellen Brand, das Medium ist und mit einem Geist namens Holger sprechen kann, kann das neue Interesse Krokowskis für die Mystik den praktischen Weg der Experimente einschlagen. Er organisiert spiritistische Sitzungen, wo sein Medium Ellen mit den Geistern der Toten in Kontakt treten kann. Diesbezüglich bemerkt Luca Crescenzi, dass die Gäste des Sanatoriums dazu eingeladen werden, an den spiritistischen Sitzungen mit „zwanglos schwebende[r] Achtsamkeit“¹²⁶ teilzunehmen. Die schwebende Aufmerksamkeit ist ein Freudscher Begriff und beschreibt die Art der Konzentration, die der Psychoanalytiker bei der psychoanalytischen Behandlung haben muss, um die Erzählung der Träume des Patienten nicht wörtlich zu nehmen und deren verborgene Bedeutungen zu verstehen¹²⁷. Die psychoanalytische Lehre charakterisiert also die Figur Krokowskis bis zum Ende des Romans, obwohl seine Interessensphäre sich vom Unbewussten zum Überirdischen und Übersinnlichen bewegt.

2.2 Přibislav Hippe: Die Wiederkehr der verdrängten homoerotischen Gefühle im Traum

Der Einfluss der Psychoanalyse im *Zauberberg* ist weiter in der Ähnlichkeit zwischen Přibislav Hippe und Clawdia Chauchat zu beobachten. Přibislav Hippe ist ein Bekannter Castorps aus der Jugendzeit, für den er eine einseitige Liebe in den Schuljahren empfindet. Castorps homoerotische Gefühle für Přibislav Hippe sind ein

¹²⁴Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 899.

¹²⁵Ebd., S. 918.

¹²⁶Ebd., S. 930.

¹²⁷Crescenzi, Luca. „Introduzione“, in: Mann, Thomas, *La montagna magica*, a.a.O., S. LXXXVII.

autobiographisches Porträt von Manns jugendlichen Gefühlen für Williram Timpe, den Sohn des Lehrers, in dessen Hause Mann in den letzten Schuljahren wohnte¹²⁸. Die Figur von Přibislav tritt in Bezug auf die Figur von Clawdia Chauchat auf, auf die Castorps Liebe nun gerichtet ist. Das Parallel zwischen homosexueller Liebe für Přibislav und heterosexueller Liebe für Clawdia wird von Castorp Schritt für Schritt entdeckt, vom ersten vagen Gefühl bis zur Offenbarung im Traum und den daraus stammenden Überlegungen.

Seit dem ersten Treffen erwacht das Gesicht der Madame Chauchat in Castorp „eine vage Erinnerung an irgend etwas und irgendwen“¹²⁹, aber Castorp kann nicht begreifen, an wen Madame Chauchat ihn erinnert. Im Abschnitt „Hippe“ des vierten Kapitels schläft Castorp auf einer Bank ein und träumt von Hippe. Der Traum hat als manifesten Inhalt eine Szene aus der Schulzeit, als Hippe Castorp „ein versilbertes Crayon“¹³⁰ mit rotem Stift geliehen hatte, das er später „in einer inneren Schulblade seines Pultes [aufbewahrte]“¹³¹. Dank dieses Traums versteht Castorp einen vorherigen Traum, wo ihm Madame Chauchat „den rotgefärbten, nur noch halblangen, in einem silbernen Crayon steckenden Stift“¹³² gab. Damit wird es Castorp klar, dass Madame Chauchat ihn an Přibislav erinnert.

Die Verbindung zwischen Castorps Liebe für Clawdia und der für Hippe offenbart sich also durch Erinnerungslücken und Träume. Durch die Liebe für Clawdia kehrt die verdrängte Liebe für Přibislav wieder. Die Freudsche Idee der Wiederkehr der verdrängten Gefühle hat Mann auch im *Tod in Venedig* aufgearbeitet¹³³. Die Liebe für den Schuljungen Přibislav wird im Berghof zur Liebe für Clawdia und diese Verwandlung erfolgt genau nach der von der Freud'schen Lehre beschriebenen Dynamik: Unbewusst bleiben Castorp die Gründe, warum er sich zu Clawdia hingezogen fühlt, bis das Verdrängte zum Bewusstsein wieder aufsteigt¹³⁴. In dieser Hinsicht liegt die Psychoanalyse der ganzen Geschichte von Přibislav Hippe zugrunde. Der Traum ist ein Hauptelement der Psychoanalyse, der die tiefsten Wünsche und Bedürfnisse an die Oberfläche des Unbewussten bringt. Die Wechselbeziehungen zwischen dem Inhalt des Traums und den Tatsachen der Realität bleiben oft unklar und deswegen muss der Traum

¹²⁸Dierks, Manfred. „Thomas Mann und die Tiefenpsychologie“, a.a.O., S. 286.

¹²⁹Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 110.

¹³⁰Ebd., S. 171.

¹³¹Ebd., S. 172.

¹³²Ebd., S. 129.

¹³³Dierks, Manfred. „Tiefenpsychologie und Psychoanalyse“, a.a.O., S. 275.

¹³⁴Ebd., S. 276.

von einem Experten, dem Psychoanalytiker, interpretiert werden. Daher ist die Traumdeutung Teil der professionellen psychoanalytischen Arbeit, nichtsdestotrotz hat Hans Castorp keine Schwierigkeiten, seine eigenen Träume ohne Hilfe zu deuten¹³⁵. Dank dem ersten Traum, wo ihm Clawdia einen Bleistift leiht, versteht Castorp, wem Clawdia ähnelt:

„[...] als sie ihn ansah, mit ihren schmalen blaugraugrünen Augen über den breiten Backenknochen, da riß er sich gewaltsam aus der Traum empor, denn nun hatte er es und wollte es festhalten, woran und an wen sie ihn eigentlich so lebhaft erinnerte. Eilig brachte er die Erkenntnis für morgen in Sicherheit, denn er fühlte, daß Schlaf und Traum ihn wieder umfingen [...]“¹³⁶.

Am nächsten morgen aber hat Castorp den Inhalt des Traums schon vergessen und er versteht nur nach dem zweiten Traum die Verbindung zwischen Hippe und Madame Chauchat. Trotz der erfolgreichen Enthüllung der Ähnlichkeit bleibt Castorp die Verbindung zwischen seiner jugendlichen homosexuellen Liebe für Hippe und seinen neu empfundenen Gefühlen für Madame Chauchat unklar. Ursache und Folge verschränken sich und Castorp fragt sich: „Darum also interessiere ich mich für sie? Oder vielleicht auch: habe ich mich darum so für ihn interessiert?“¹³⁷. Dieses Phänomen der entspricht der Dynamik des Unbewussten, wo die Zeit nicht existiert und die Korrelationen nicht linear sind¹³⁸.

Die Enthüllung der Ähnlichkeit zwischen Clawdia und Přibislav weist auf die ambivalente Sexualität von Castorp hin. Laut Freud braucht die Kultur die heterosexuelle monogamische Ehe, um die traditionellen Familien, die die Gesellschaft bilden, zu unterstützen¹³⁹. Dass die homosexuelle Gefühle Castorps während der Pubertät ins Unbewusste verdrängt werden, weist wieder auf die infantile Sexualität hin, die von der Moral frei ist und beim Erwachsenwerden sich an die kulturellen Einschränkungen anpasst¹⁴⁰.

In seiner Studie *Zur Einführung des Narzissmus* erklärt Freud, dass auch die Homosexualität sowie der Narzissmus auf die infantile Phase zurückzuführen ist, wo der

¹³⁵Ebd., S. 286.

¹³⁶Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 129.

¹³⁷Ebd., S. 172-173.

¹³⁸Mann, Thomas. *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe : Werke, Briefe, Tagebücher. 5.1: Der Zauberberg : Roman*, a.a.O., S. 177.

¹³⁹Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, a.a.O., S. 70.

¹⁴⁰Dierks, Manfred. „Tiefenpsychologie und Psychoanalyse“, a.a.O., S. 276.

Säugling nur Selbstliebe empfinden kann. Bei der Selbstliebe sowie im Fall von Homosexualität hat der physische Akt keine nützliche Fortpflanzungsfunktion und er dient nicht dem Gute der Gesellschaft sondern nur das Erreichen der individuellen Lust. In dieser Hinsicht erinnert die homosexuelle Liebe für Hippe an die Liebe für Madame Chauchat, die nicht schwanger werden kann: In beiden Fällen ist keine von Kultur gewünschter Fortpflanzungsfunktion möglich¹⁴¹. Castorp selber kommt im Abschnitt „Analyse“ zu diesem Schluss:

„Versteht sich, es war um eines gewissen Zweckes willen, daß die Frauen sich märchenhaft und beglückend kleiden durften, ohne dadurch gegen die Schicklichkeit zu verstoßen; es handelte sich um die nächste Generation, um die Fortpflanzung des Menschengeschlechts, jawohl. Aber wie, wenn die Frau nun innerlich krank war, so daß sie gar nicht zur Mutterschaft taugte, - was dann? Hatte es dann einen Sinn, daß sie Gazeärmel trug, um die Männer neugierig auf ihren Körper zu machen, - ihren innerlich kranken Körper? Das hatte offenbar keinen Sinn und hätte eigentlich für unschicklich gelten und untersagt werden müssen. Denn daß ein Mann sich für eine kranke Frau interessierte, dabei war doch entschieden nicht mehr Vernunft, als . . . nun, als seinerzeit bei Hans Castorps stillem Interesse für Pribislav Hippe gewesen war. Ein dummer Vergleich, eine etwas peinliche Erinnerung. Aber sie hatte sich ungerufen und ohne sein Zutun eingestellt“¹⁴².

Nicht nur erfolgt die unerwartete Entdeckung der Ähnlichkeit zwischen Clawdia und Pribislav im Traum und es so aussieht, als käme die Romanszene aus den Seiten über das Traumgedächtnis in der *Traumdeutung*¹⁴³, sondern die Symbolik von Castorps Verliebtheit für Clawdia stellt weitere Beziehungen mit der Psychoanalyse her. Im *Zauberberg* ist die Treppe ein Ort, wo Castorp und Clawdia sich treffen, und laut Freud ist die Treppe das erotische Symbol schlechthin¹⁴⁴. Castorp blickt auf der Treppe „eine Dame an, die [...] ihn am Treppenkopf überholte“¹⁴⁵ und als er Madam Chauchat erkennt, dann geht sie „die Treppe hinunter, geräuschlos, schmiegsam und etwas vorgeschobenen

¹⁴¹Crescenzi, Luca. „Notizia sul testo e note di commento“, a.a.O., S. 1165.

¹⁴²Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 180-181.

¹⁴³Crescenzi, Luca. „Introduzione“, a.a.O., S. LXXVI.

¹⁴⁴Ebd.

¹⁴⁵Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 150.

Kopfes“¹⁴⁶. Die Treppe ist ein Ort der Verschränkung von Oben und Unten, die wie die Verschränkung von Ursache und Konsequenz zur Symbolik des Unbewussten gehört. Diese Symbolik wird im *Zauberberg* auch von dem Thermometer repräsentiert, der die Auf- und Absteigen von Castorps Fieber misst¹⁴⁷.

¹⁴⁶Ebd.

¹⁴⁷Crescenzi, Luca. „Introduzione“, a.a.O., S. LXXVI.

3 Settembrinis Lehre

Die erste Erscheinung der Figur von Lodovico Settembrini im *Zauberberg* ist im Unterkapitel „Neckerei, Viatikum. Unterbrochene Heiterkeit“ des dritten Kapitels, wo Castorps erster Vormittag im Berghof erzählt wird. Schon seit seinem ersten Tag im Sanatorium nährt sich Castorp der Welt der Lungenkrankheiten an, die er sofort faszinierend findet. Ein Beispiel dieser Krankheitsfaszination sieht man am Ende des Abschnitts, als Joachim seinem Vetter die Geschichte von den letzten Tagen des Lebens des kleinen Mädchens Hujus erzählt, das gegen der letzten Ölung mit all seinen Kräften gekämpft hat. Die Erzählung Joachims findet Castorp besonders interessant und sogar lustig. Diese todesfreundliche Heiterkeit wird von der Ankunft der neuen Figur unterbrochen:

„Pst!« machte Joachim plötzlich. »Sei still!« flüsterte er und stieß den haltlos Lachenden heimlich in die Seite. Hans Castorp blickte in Tränen auf.

Auf dem Wege von links kam ein Fremder daher, ein zierlicher brünetter Herr mit schön gedrehtem schwarzen Schnurrbart und in hellkariertem Beinkleid, der, herangekommen, mit Joachim einen Morgengruß tauschte - der seine war präzise und wohlklingend - und mit gekreuzten Füßen, auf seinen Stock gestützt, in anmutiger Haltung vor ihm stehen blieb¹⁴⁸.

Auf diese Weise tritt Settembrini im Roman auf; im darauffolgenden Unterkapitel „Satana“ wird er vorgestellt. Settembrini ist ein italienischer Literat, ein aufgeklärter Vertreter der Zivilisation, Castorps Erzieher und der europäische Gegenspieler der russischen Madame Chauchat ist. Um Settembrinis Weltanschauung besser verstehen zu können, werden diese Aspekte seiner Lehre zusammen mit dessen Aufnahme durch Castorp in den nächsten Abschnitten untersucht.

3.1 Die Literatur: Humanismus und Politik

Von Anfang an stellt Joachim Settembrini als „de[n] Italiener“¹⁴⁹ vor und dieses Beiwort wird häufig auch vom Erzähler verwendet. Was das Aussehen betrifft, bemerkt Castorp beim ersten Treffen, dass Settembrini trotz seiner ärmlichen Bekleidung ein anständiger,

¹⁴⁸Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 81.

¹⁴⁹Ebd., S. 82.

sehr kultivierter Herr ist, dessen „gebildete[r] Gesichtsausdruck [und] seine freie, ja schöne Haltung [...] keinen Zweifel daran [lassen]“¹⁵⁰. Die soziale Stellung Settembrinis wird schon im Unterkapitel „Satana“ erklärt: Er wohnt im Sanatorium, weil er krank ist, und hat „wohl kein Geld“¹⁵¹. Laut Joachim war „sein Vater [...] auch schon Literat [und] der Großvater auch“¹⁵², deswegen sei Settembrini arm.

In Bezug auf die literarischen Studien Settembrinis erläutert Joachim in „Satana“, dass Settembrini „für deutsche Blätter den Nachruf für Carducci geschrieben [hat]“¹⁵³. Es scheint, dass Settembrini für diesen Beitrag unter Literaten bekannt ist; die Beziehung Settembrinis zu seinem literarischen Meister Carducci kommt in seinen Reden häufig vor. Der kulturelle Hintergrund des italienischen Literaten schwebt zwischen Plotinus und Leopardi, Dante und Voltaire. Settembrini schätzt Virgil als „unübertroffen“¹⁵⁴, Petrarca als den „Vater der Neuzeit“¹⁵⁵ und Prometheus als „de[n] erste[n] Humanist[en]“¹⁵⁶. Er vergleicht Krokowski und Behrens je mit Minos und Radamanth, und Castorp mit Odysseus, der die Welt der Schatten besucht. Geistgeschichtlich vertritt Settembrini die Ideen aus der Antike, der Renaissance und der Aufklärung¹⁵⁷. Die sehr häufigen literarischen Verweise in seinen Reden beweisen seine musterhafte Bildung als „Humanist, [...] homo humanus“¹⁵⁸.

Settembrinis humanistische Neigung hat seine Wurzeln im Leben seines Vater, der in Griechenland geboren ist, „weshalb er denn wohl auch ein so großer Humanist und Liebhaber des klassischen Altertums geworden [ist]“¹⁵⁹. Über seinen Vater äußert sich Settembrini mit großem Eifer und Verehrung:

„Welch ein Romanist, meine Herren! Einer der Ersten seiner Zeit, ein Kenner unserer Sprache wie wenige, ein lateinischer Stilist wie sonst keiner mehr, ein uomo letterato nach Boccaccios Herzen . . . [...] Auch ein Dichter von Distinktion war er, welcher in seinen Mußestunden Erzählungen in der elegantesten toskanischen Prosa verfaßte, - ein Meister des idioma gentile“¹⁶⁰.

¹⁵⁰Ebd.

¹⁵¹Ebd., S. 92.

¹⁵²Ebd., S. 93.

¹⁵³Ebd., S. 85.

¹⁵⁴Ebd., S. 89.

¹⁵⁵Ebd.

¹⁵⁶Ebd., S. 220.

¹⁵⁷Wysling, Hans. „Der Zauberberg“, a.a.O., S. 403.

¹⁵⁸Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 86.

¹⁵⁹Ebd., S. 213.

¹⁶⁰Ebd., S. 135.

Wie sein Vater ist Settembrini ein Kenner der Sprache, nicht nur der italienischen Sprache sondern auch des Deutschen, das für ihn keine Muttersprache ist, das er aber „ohne fremden Akzent“¹⁶¹ und ohne Schwierigkeiten spricht. Auf Deutsch äußert sich Settembrini in einem gewählten Stil und genießt die Redekunst. Dazu meint Castorp, dass Settembrini „drollig“ und „lebhaft“ spricht. Umformuliert mit den Worten des Literaten selber, hat er „eine plastische Art zu sprechen“¹⁶².

Settembrini teilt mit seinem Vater die Liebe für die Literatur, die die humanistischen Ideale hervorhebt. Das geistige und kulturelle Erbe Settembrinis aber geht nicht nur den Humanismus an, sondern es stellt auch eine politische Komponente dar. Settembrini verkörpert die politischen Ideen Mazzinis, dessen Zitate häufig in seinen Reden vorkommen¹⁶³. Außerdem kämpft Settembrini für die politischen Ideale seines Großvaters Giuseppe Settembrini, der Anwalt und Patriot war. Giuseppe Settembrini war „wie ein[...] politische[r] Agitator, Redner und Zeitschriften-Mitarbeiter“¹⁶⁴. Genau wie sein Enkel Lodovico war Giuseppe ein Oppositionsmann und zwar „ein Carbonaro, wie Settembrini mit plötzlich gesenkter Stimme [erklärt], als sei es auch jetzt noch gefährlich, davon zu sprechen“¹⁶⁵.

Lodovico Settembrini ist auf einmal „Oppositionsmann, Windbeutel und »homo humanus«“¹⁶⁶: In ihm haben „die Tendenzen seiner unmittelbaren Vorfahren, die staatsbürgerliche des Großvaters und die humanistische des Vaters, sich vereinigt“¹⁶⁷. Die Bildung Settembrinis stammt aus Humanismus und Politik und hat das Ziel, Humanismus und Politik zu dienen. Darüber meint Settembrini, dass die Literatur nur in ihren rein humanistischen und politischen Zielen eine Rechtfertigung finde. Wenn ein literarisches Werk humanistische und politische Aspekte des Lebens nicht behandelt, dann sei es nicht Literatur. Laut Settembrini ist die literarische, musikalische und künstlerische Produktion, die nicht humanistisch-politisch engagiert ist, „politisch verdächtig“.

„Politisch verdächtig“ ist ein Urteil Settembrinis, das häufig in seinen Gesprächen mit Castorp vorkommt. „Politisch verdächtig!“ ist sogar der Titel eines Abschnitts des *Zauberbergs*, der von einem Konzert im Sanatorium berichtet. Settembrini zählt die

¹⁶¹Ebd., S. 83.

¹⁶²Ebd., S. 91.

¹⁶³Mann, Thomas. *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe : Werke, Briefe, Tagebücher. 5.1: Der Zauberberg : Roman*, a.a.O., S. 87.

¹⁶⁴Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 212.

¹⁶⁵Ebd.

¹⁶⁶Ebd., S. 207.

¹⁶⁷Ebd., S. 221.

Musik unter seinen Interessen, zum Beispiel zitiert er im Unterkapitel „Satana“ aus der *Zauberflöte* von Mozart, aber er erscheint im Konzert erst eine Weile nach dessen Anfang. In dieser Gelegenheit äußert Settembrini seine wie üblich unerwünschte Meinung, diesmal über die Musik: „Die Musik [...] weckt uns zum feinsten Genusse der Zeit, sie weckt . . . insofern ist sie sittlich. Die Kunst ist sittlich, sofern sie weckt“¹⁶⁸. Wenn die Kunst nicht sittlich, sei, habe sie eine „teuflische Wirkung“, die der Wirkung des Opiats ähnlich sei. Die Kunst sei also zweideutig: Sie könne Humanismus und Politik verkörpern und daher sittlich sein, oder gegen der Sittlichkeit wirken. Darüber hinaus urteilt Settembrini die Musik als „politisch verdächtig“, weil sie als Kunst je nach dem positiv oder negativ wirken könne.

Auch der Körper stellt laut Settembrini diese Zweideutigkeit dar. Er sei verdächtig, weil er mit beiden Sphären des Lebens und des Todes engverbunden ist. Daher solle der Körper nur dann Objekt der Literatur sein, wenn die Literatur ihn als Prinzip des Lebens betrachte. In diesem Fall sei der Körper der Vertreter der Schönheit, der Freiheit und des menschlichen Recht zum Leben. Im Gegenteil solle man gegen den Körper Widerwillen empfinden, wenn „sein spezifischer Geist der Geist der Verkehrtheit ist, der Geist der Verwesung, der Wollust, und der Schande“¹⁶⁹. Einen ähnlichen Gedanken äußert Settembrini in Bezug auf die Seelenzergliederung, der im Berghof Dr. Krokowski nachgeht. Settembrini nimmt an Krokowskis Vorträgen über Krankheit und Liebe nicht teil, obwohl er den Inhalt wahrscheinlich am besten im Berghof verstehen könnte. Als Castorp nach Settembrinis Meinung über die Wirksamkeit der Selbstanalyse fragt, antwortet er:

„Die Analyse ist gut als Werkzeug der Aufklärung und der Zivilisation, gut, insofern sie dumme Überzeugungen erschüttert, natürliche Vorurteile auflöst und die Autorität unterwühlt [...]. Sie ist schlecht, sehr schlecht, insofern sie die Tat verhindert, das Leben an den Wurzeln schädigt, unfähig, es zu gestalten“¹⁷⁰.

Musik, Körper und Seelenzergliederung können nach Settembrini entweder lebensfreundlich im humanistisch-politischen Sinne sein oder gegen das Leben wirken. In dieser Hinsicht seien sie „politisch verdächtig“. Settembrini erkennt nur den Wert jener Produkte des menschlichen Intellekts, die sittlich und nützlich für die Gesellschaft sind. Diese Wertschätzung liegt der Lehre Settembrinis zugrunde, die auf das Wohl der

¹⁶⁸Ebd., S. 160.

¹⁶⁹Ebd., S. 347.

¹⁷⁰Ebd., S. 308-309.

Gesellschaft, das er durch die Ideale von Humanismus und aufgeklärter Politik erreichen will, gerichtet ist.

3.2 Die Zivilisation: Sittlichkeit und Vernunft

Wenn der Leser die politischen Ansichten Settembrinis sich genauer ansieht, bemerkt er, dass Settembrini ein politisch engagierter Literat im Sinne der fortschrittlichen Tradition der europäischen Aufklärung ist, zu deren Bestimmung Thomas Mann auf seinen *Betrachtungen eines Unpolitischen* zurückgreifen konnte¹⁷¹. Settembrini ist der Vertreter der westlichen Zivilisation, die laut ihm „dem Geiste der Literatur, diesem Geiste der Menschenehre, welcher zugleich auch der Geist der Humanität und der Politik [ist]“¹⁷² entspricht. Laut Settembrini liegt die Zivilisation an der Basis des menschlichen Fortschritts im Rahmen der Sittlichkeit. Neben den humanistischen und politischen Entwicklungen zähle die Menschheit auch technische Fortschritte, da die Technik „sich als das verlässlichste Mittel, die Völker einander nahe zu bringen, ihre gegenseitige Bekanntschaft zu fördern, menschlichen Ausgleich zwischen ihnen anzubahnen, ihre Vorurteile zu zerstören und endlich ihre allgemeine Vereinigung herbeizuführen“¹⁷³, erweist. Laut Settembrini sind beide Technik und Sittlichkeit Teil des Begriffs „Zivilisation“. Von dem Zusammenhängen von Technik und Sittlichkeit hört Castorp zum ersten Mal von Settembrini und findet es unmöglich.

Für die Begriffsbestimmung des Wortes „Zivilisation“ lehnt sich Settembrini häufig an die Vorstellungswelt des Kampfes zwischen Licht und Schatten. Dazu erklärt Settembrini, dass „das Menschengeschlecht aus Dunkel, Furcht und Haß [kommt]“¹⁷⁴ und sich nun dank der Zivilisation vorwärts in Richtung des Lichtes bewegt. Die Helligkeit der Zivilisation stelle sich dem dunklen mittelalterlichen Aberglauben entgegen. Endziel der Zivilisation sei also, den Kampf „gegen die geistige Rückneigung in die Anschauungen jener finsternen, gequälten Zeiten“¹⁷⁵, dessen Ergebnis noch nicht klar ist, zu gewinnen. Nach Settembrinis Meinung heißt dieser Kampf „Arbeit“:

„Vernunft und Aufklärung jedoch haben diese Schatten vertrieben, welche auf der Seele der Menschheit lagerten, - noch nicht völlig, sie liegen noch heute im Kampfe mit ihnen;

¹⁷¹Mann, Thomas. *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe : Werke, Briefe, Tagebücher. 5.1: Der Zauberberg : Roman*, a.a.O., S. 88.

¹⁷²Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 222.

¹⁷³Ebd., S. 217.

¹⁷⁴Ebd.

¹⁷⁵Ebd., S. 139.

dieser Kampf aber heißt Arbeit, mein Herr, irdische Arbeit, Arbeit für die Erde, für die Ehre und die Interessen der Menschheit, und täglich aufs neue gestählt in solchem Kampfe, werden jene Mächte den Menschen vollends befreien und ihn auf den Wegen des Fortschrittes und der Zivilisation einem immer helleren, milderem und reineren Lichte entgegenleiten¹⁷⁶.

Die Analogie zwischen Zivilisation und Licht ist in der Mehrheit der Reden Settembrini offenkundig. Im Kapitel „Ewigkeitssuppe und plötzliche Klarheit“ liegt Castorp im Bett seit zehn oder zwölf Tagen, weil er Fieber hat. Der kranke Castorp liegt im Dunkel, da das Licht in seinem Zimmer aus ist. Settembrini tritt ins Zimmer ein, um Castorp zum ersten Mal seit dem Krankheitsausbruch zu besuchen, „wobei es mit einem Schlage blendend hell im Zimmer“¹⁷⁷ wird. Der Erzähler erklärt, dass Settembrini als allererstes das Deckenlicht einschaltet, „welches [...] den Raum im Nu mit zitternder Klarheit überfüllt[...]“¹⁷⁸. Metaphorisch bringt Settembrini die zivilisatorische Klarheit in die Welt des Schattens, die laut ihm die Welt der Laster, der Krankheit und des Todes ist. Es ist eben die Welt des Sanatoriums und insbesondere die Welt Castorps, der von Krankheit und Tode begeistert ist und das Laster des Zigarrenrauchens hat, gegen das Settembrini sich so äußert: „Eine Reihe von edlen und nüchternen Geistern haben den Rauchtobak verabscheut. Auch Carducci liebte ihn nicht“¹⁷⁹.

Als Vertreter der Zivilisation ist Settembrini dazu aufgerufen, die Welt des Schattens aufzuklären. Dementsprechend hat er die gründliche Veränderung der Gesellschaft zu seinem Lebenszweck bestimmt. In diesem Bereich versucht er dem Beispiel seines Großvaters zu folgen. Giuseppe Settembrini war aber ein Politiker und ein Tatmensch, der an der französischen Revolution teilgenommen hatte und „jene drei Tage von Paris neben die sechs Tage der Weltschöpfung stellen“¹⁸⁰ wollte. Dagegen ist sein Enkel Lodovico eher ein Humanist wie der Vater; er ist zudem krank und kann seinen wertvollen Beitrag zur Verbesserung der Gesellschaft nur vom Sanatorium aus als Literat leisten. Settembrini beschäftigt sich mit seinen zivilisatorischen Bestrebungen in zwei unterschiedlichen Bereichen: Er engagiert sich sowohl zugunsten der Gäste des Sanatoriums, denen er ständig versucht, die Lehre der Zivilisation beizubringen, als auch für die ganze Humanität im „Flachland“, für die er seine literarischen Versuche schreibt.

¹⁷⁶Ebd.

¹⁷⁷Ebd., S.268.

¹⁷⁸Ebd.

¹⁷⁹Ebd., S. 87.

¹⁸⁰Ebd., S. 217.

Bezüglich Settembrinis Engagement für das Flachland, bekommt er im Unterkapitel „Enzyklopädie“ vom „Bund zur Organisierung des Fortschritts“ den Auftrag, zur Fassung der Enzyklopädie „Soziologie der Leiden“ beizutragen. In dieser Enzyklopädie, die ein Produkt der Aufklärung ist, sollen „die menschlichen Leiden nach allen ihren Klassen und Gattungen in genauer und erschöpfender Systematik bearbeitet werden“¹⁸¹. Zweck des „Bundes zur Organisierung des Fortschritts“ ist es, „das menschliche Leiden durch zweckvolle soziale Arbeit zu bekämpfen und am Ende völlig auszumerzen“¹⁸². Settembrini setzt Castorp ausführlich auseinander, wie der Zweck der Enzyklopädie erreicht werden kann:

„Ordnung und Sichtung sind der Anfang der Beherrschung, und der eigentlich furchtbare Feind ist der unbekante. Man muß das Menschengeschlecht aus den primitiven Stadien der Furcht und der duldenden Dumpfheit herausführen und es zur Phase zielbewußter Tätigkeit leiten. Man muß es darüber aufklären, daß Wirkungen hinfällig werden, deren Ursachen man zuerst erkennt und dann aufhebt, und daß fast alle Leiden des Individuums Krankheiten des sozialen Organismus sind“¹⁸³.

„Ordnung und Sichtung“ sind also die Mittel zum Erreichen eines Glückzustandes, der vom Fehlen aller Leiden gekennzeichnet wird. Um „das Glück der Menschheit herbeizuführen“¹⁸⁴, empfiehlt Settembrinis zivilisatorische Lehre die Vermeidung der Leiden durch eine aufgeklärte sittliche Existenz. Settembrinis zivilisatorische Lehre zielt auf das Wohl der Gesellschaft ab; das Glück kann der Mensch im Gleichgewicht zwischen der Befriedigung seiner Bedürfnisse und der Triebeinschränkung zugunsten des Gemeinwesens erreichen.

Im Sanatorium führt Settembrini die Gäste in seine zivilisatorische Lehre ein, deren Ecksteine Vernunft und Urteilsvermögen sind. Er zeigt eine kritische Haltung sowohl gegenüber den anderen Gästen als auch allem, was im Berghof passiert. Wenn er an seinem Tisch sitzt, äußert er sich häufig mit Bosheit gegen seine Tischgenossen¹⁸⁵. Settembrini meint, dass er boshaft ist, da die Bosheit „die glänzendste Waffe der Vernunft gegen die Mächte der Finsternis und der Häßlichkeit“¹⁸⁶ ist. Beispielsweise äußert sich Settembrini über Behrens „mittelalterliche“ Oberin Adriatica von Mylendonk spöttisch

¹⁸¹Ebd., S. 340.

¹⁸²Ebd.

¹⁸³Ebd.

¹⁸⁴Ebd.

¹⁸⁵Ebd., S. 98.

¹⁸⁶Ebd., S. 89.

und verlangt, dass sich Castorp selber kritisch gegen sie und gegen die ganze Welt des Sanatoriums einstellt. Als Castorp gerade einen Tag im Internationalen Sanatorium verbracht und Settembrini erst kennengelernt hat, wird er schon nach seiner Meinung über Krokowskis „Seelenzergliederung“ gefragt. Darauf antwortet Castorp, dass es nicht seine Art ist, nach einer einzigen Begegnung über die Leute und ihre Handlungen schon zu urteilen. Settembrinis Reaktion ist heftig: „Urteilen Sie! Dafür hat die Natur Ihnen Augen und Verstand gegeben“¹⁸⁷. Weiter erklärt Settembrini, dass die Bosheit „der Geist der Kritik [ist], und Kritik bedeutet den Ursprung des Fortschrittes und der Aufklärung“¹⁸⁸. Deswegen zeigt sich der italienische Literat immer „auf dem laufenden über die letzten Neuigkeiten“¹⁸⁹, da das Urteilen Kenntnis erfordert.

Das Urteilsvermögen ist einer der Punkte der zivilisatorischen Lehre Settembrinis für die Erziehung Hans Castorps, die er sich vornimmt. Settembrini zeigt in mehreren Gelegenheiten, wie hoch er das Urteilsvermögen schätzt. Er urteilt über alles so häufig, dass Castorp ihn nicht nur als Kritiker sondern auch als Zweifler apostrophiert, als Lodovico „nicht einmal an die exakte Wissenschaft“¹⁹⁰ von Doktor Behrens glaubt. Nicht nur gegen die Wissenschaft Behrens, sondern auch gegen die gesamte Welt des Internationalen Sanatoriums äußert Settembrini die stärkste Kritik. Mit seinen festen Urteilen zeigt er die Absicht, Castorp vor den Gefahren der Krankheits- und Todesfaszination zu warnen. Castorp ist indessen nicht fähig, sich gleich nach den ersten Tagen eine Meinung über den Berghof zu bilden und kann deswegen nicht urteilen, ob er da bleiben oder zurück ins Flachland kehren soll, wie Settembrini ihm seit dem ersten Treffen empfiehlt. Castorps Faszination für Krankheit und Tod resultiert in seinem Willen, die Welt des Sanatoriums besser zu erforschen, um über sie eventuell urteilen zu können. Settembrini hebt die Notwendigkeit einer sofortigen Entscheidung hervor und äußert sich gegen die Tendenz von Castorps Generation, keine Verantwortung für ihre Aussagen zu übernehmen:

„Sie wollen sagen, daß Sie es so ernst nicht gemeint haben, daß die von Ihnen vertretenen Anschauungen nicht ohne weiteres die Ihren sind, sondern daß Sie gleichsam nur eine der möglichen und in der Luft schwebenden Anschauungen aufgriffen, um sich unverantwortlicherweise einmal darin zu versuchen. So entspricht es Ihrem Alter, welches

¹⁸⁷Ebd.

¹⁸⁸Ebd., S. 89.

¹⁸⁹Ebd., S. 211.

¹⁹⁰Ebd., S.273.

männlicher Entschlossenheit noch entraten und vorderhand mit allerlei Standpunkten Versuche anstellen mag. Placet experiri¹⁹¹.

In diesem Zusammenhang vertritt Settembrini die Kritik am Bürgertum des Beginns des 20. Jahrhunderts, das nicht fähig sei, selbständig Vernunft zu üben. Der bürgerliche junger Mann Castorp gebrauche einer Erziehung seitens dem Vertreter der Zivilisation Settembrini, und zwar einer Erziehung, die sich nicht nur auf die Urteilsfähigkeit beschränken, sondern weitere Aspekte des Lebensangehen soll.

3.3 Die Pädagogie: Todesfaszination und „Flachland“

Als Hans Castorp Lodovico Settembrini zum ersten Mal trifft, ist er besonders heiter, da ihm Joachim kurz davor ein Paar lustige Geschichten über den Tod erzählt hat. Diese Heiterkeit wird vom italienischen Literaten bemerkt und seine ersten Worte sind genau gegen die fröhliche Stimmung Castorps gerichtet. Settembrini meint, dass es keinen anderen Grund außer dem schönen hellen Tag geben kann, um fröhlich zu sein und um zu vergessen, „wo man sich befindet“¹⁹². Castorps „Lachlust“¹⁹³ beunruhigt den italienischen Literaten, der sich Sorgen darüber macht, wie viele Monate Aufenthalt Behrens und Krokowski Castorp als Kur verschrieben haben. Von Anfang an kümmert sich Settembrini darum, dass „die Vettern, namentlich aber Hans Castorp“¹⁹⁴ die Welt des Berghofs mit einer objektiven distanzierenden Perspektive beurteilen können. In seiner Absicht, Castorp zum Urteilen zu begleiten, zeigt der italienische Literat sein pädagogisches Vorhaben als Castorps Erzieher. Settembrini beschreibt den Berghof als eine „höllische“ Welt, wo die zwei Ärzte, Krokowski und Behrens, die mythologischen Figuren von Minos und Rhadamanth verkörpern¹⁹⁵, die entscheiden, wer und wie lange im Sanatorium bleiben soll. In dieser Metapher ist Castorp, der erst im Sanatorium angekommen ist, laut Settembrini „wie Odysseus im Schattenreich“¹⁹⁶, der die Gelegenheit hat, „hinab in die Tiefe zu steigen, wo Tote nichtig und sinnlos wohnen“¹⁹⁷. Über das Leben der Gäste im Berghof meint Settembrini, dass sie „horizontal“ leben, da

¹⁹¹ Ebd., S. 138.

¹⁹² Ebd., S. 83.

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Ebd., S. 83. und 88.

¹⁹⁶ Ebd., S. 83.

¹⁹⁷ Ebd.

sie immer liegen müssen. Die horizontale Existenz der Gäste stellt eine weitere Ähnlichkeit mit dem Schattenreich der Gestorbenen dar¹⁹⁸.

Settembrini spricht boshaft über das Sanatorium, insbesondere kritisiert er das Leben der Gäste, weil ihre Gewohnheiten zu einer gefährlich nutzlosen Existenz führen. Wie schon erwähnt ist die Bosheit eine Waffe der Vernunft, da sie zum Urteilsvermögen gehört. Castorps Erziehung spielt für Settembrini eine zentrale Rolle, weil er als Humanist „eine pädagogische Ader“¹⁹⁹ hat:

„der historische Zusammenhang von Humanismus und Pädagogik beweist ihren psychologischen. Man soll dem Humanisten das Amt der Erziehung nicht nehmen, - man kann es ihm nicht nehmen, denn nur bei ihm ist die Überlieferung von der Würde und Schönheit des Menschen“²⁰⁰.

Settembrini ist also ein Literat, der sich als Pädagoge zu Castorps Erziehung berufen fühlt. Die pädagogische Tätigkeit Settembrinis besteht aus endlosen komplizierten Reden; deswegen passt Castorp auf, ihm „kein Wort zu viel [zu sagen], sonst gibt es ausführliche Lehren“²⁰¹. Was Castorp am Anfang nicht begreift, ist der Grund, weshalb Settembrini glaubt, Castorp erziehen zu sollen. Nämlich befürchtet Settembrini bei Castorp „das Vorhandensein einer Neigung, die sich charaktermäßig zu befestigen droht, wenn man ihr nicht entgegentritt“²⁰². Diese Neigung ist die Krankheits- und Todesfaszination. Als Castorp im ersten Teil des Romans sich mit Settembrini auseinandersetzt, ist er von Krankheit und Tod stark angezogen. Diesbezüglich ist Castorps Rede über die Krankheit als „Ehrwürdiges“²⁰³ bemerkenswert. Laut Castorp ist die Krankheit ehrwürdig, demzufolge soll ein Kranker über eine gewisse Intelligenz verfügen. Dagegen meint Settembrini, der „ein wenig unduldsam in geistigen Dingen“²⁰⁴ ist, dass „Krankheit durchaus nicht vornehm, durchaus nicht ehrwürdig [ist], diese Auffassung ist selbst Krankheit oder sie führt dazu“²⁰⁵. Außerdem meint der Pädagoge, dass Castorps Theorie über die Würde der Krankheit, die keinen Raum für Dummheit lasse, „eine Verirrung und

¹⁹⁸Ebd., S. 105.

¹⁹⁹Ebd., S. 92.

²⁰⁰Ebd.

²⁰¹Ebd., S. 142.

²⁰²Ebd., S. 138.

²⁰³Ebd., S. 137.

²⁰⁴Ebd.

²⁰⁵Ebd., S. 138.

aller geistigen Verirrung Anfang ist²⁰⁶, und rühre „aus abergläubisch zerknirschten Zeiten“²⁰⁷ her.

Als Castorp selber krank wird, reagiert Settembrini fast so, als wäre das Eintretender Tuberkulose eine Konsequenz der Krankheitsfaszination des jungen Mannes:

„[Z]uerst hatte er »Ecco« und dann »Poveretto« gesagt, zu deutsch: »da haben wir`s« und »armer Kleiner«, — man brauchte nicht mehr Italienisch zu verstehen als die beiden jungen Leute, um den Sinn dieser beiden Äußerungen zu erfassen“²⁰⁸.

Nichtsdestotrotz gibt Settembrini seinen pädagogischen Auftrag nicht auf und fragt Castorp, der im Bett mit Fieber liegt, aber weiter „bei [Castorps] Übungen und Experimenten ein wenig zur Hand zu gehen und berichtigend auf [Castorp] einzuwirken [kann], wenn die Gefahr verderblicher Fixierungen droht“²⁰⁹.

In den ersten Romanplänen Thomas Mann sollte die Faszination des Todes, die im *Tod in Venedig* Kernthema war, im *Zauberberg* verspottet werden²¹⁰. Durch Castorps Faszination für den Berghof distanziert sich der Autor von seiner eigenen früheren Todesfaszination: Im Verlauf des Romans entwickelt Castorp ein objektives Interesse für den Tod als Phänomen, das zur Sphäre des Lebensgehört²¹¹. Der Todesfaszination setzt Mann die moralische Pflicht entgegen, sich für das Leben zu entscheiden. Die moralische Instanz des Romans ist die Figur Settembrini, die mit seinen Reden Castorp erziehen will, damit er sich für das Leben statt für den Tod entscheidet. Für Settembrini ist der Tod nur „als Bestandteil und Zubehör, als heilige Bedingung des Lebens zu begreifen und zu empfinden“²¹². Laut Settembrini gehören die Rituale, in denen die Menschen mit „obszönen Symbolen“²¹³ den Tod ehren, zu älteren Zeiten und nicht zur Zivilisation. So denkt Castorp, als er mit seinem Vetter Joachim und mit der sterbenden Karen Karstedt im Theater ist, dass Settembrini dem Theaterstück über den Tod nicht zugestimmt hätte, wenn er dabei gewesen wäre. Genau an ein Todesritual mit obszönen Symbolen erinnert der aufgeführte Totentanz und „Settembrini, als Mann des Urteils, hätte die humanitätswidrige Darbietung wohl scharf verneinen, mit gerader und klassischer Ironie

²⁰⁶Ebd., S. 139.

²⁰⁷Ebd., S. 138.

²⁰⁸Ebd., S. 269.

²⁰⁹Ebd., S. 279.

²¹⁰Ebd., S. 116.

²¹¹Ebd., S. 115.

²¹²Ebd., S. 278.

²¹³Ebd.

den Mißbrauch der Technik zur Belebung so menschenverächterischer Vorstellungen geißeln müssen²¹⁴.

Die Theatervisite mit Karen Karstedt gehört zu dem neuen Projekt Castorps, mit seinem Vetter den Sterbenden Hilfe und Solidarität zu leisten. Als Settembrini erfährt, dass die Vettern viel Zeit bei den Gästen des Sanatoriums verbringen, die bald sterben werden, zeigt er sich besonders um Castorp besorgt und erklärt diesem Folgendes:

„Der Leutnant ist eine respektable, aber einfache und geistig unbedrohte Natur, die dem Erzieher wenig Unruhe verursacht. [...] Der Bedeutendere, aber auch der Gefährdetere sind Sie. Sie sind, wenn ich mich so ausdrücken darf, ein Sorgenkind des Lebens, — man muß sich um Sie kümmern. Übrigens haben Sie mir erlaubt, mich um Sie zu kümmern“²¹⁵.

Settembrini sieht Castorp als ein „Sorgenkind des Lebens“; um ihm zu erziehen, will er ihn den großen Werken der Tradition näher bringen. Er zitiert beispielsweise die Bibel, als er Castorp warnt: „Es steht doch geschrieben: Laßt die Toten ihre Toten begraben“²¹⁶. Anhand der zivilisatorischen Lehre des Pädagogen soll Castorp sich von der Welt des Schattens entfernen, um die Notwendigkeit, sich für das Leben zu entscheiden, anzuerkennen²¹⁷. Auch wenn radikal und deswegen von Castorp nicht ernst genommen, ist die Lehre Settembrinis von zentraler Bedeutung für Castorps Erziehung. Außerdem ist sie der Ort im Roman, an dem über Moral reflektiert wird²¹⁸.

Settembrini will Castorp erziehen, aber wegen der Schwierigkeit seiner Reden kann Castorp seine Lehre nicht im ganzen verstehen. Einfacher zu ergreifen sind die pädagogischen Geschichte, die Settembrini erzählt, um ihn dazu zu bewegen, ins Flachland zurückzukehren. Am ersten Nachmittag im Berghof ist Castorp so verwirrt, dass er nicht mal die Frage beantworten kann, wie alt er sei, und als Settembrini versucht, ihn über sein Leben im Flachland nachzufragen, redet Castorp vom Berghof weiter. So empfiehlt ihm Settembrini, „darauf [zu] verzichten, hier älter zu werden [und] sich morgen mit den fahrplanmäßigen Schnellzügen auf- und [davonzumachen]“²¹⁹. In diesem Zusammenhang erzählt er die Geschichte der Fräulein Otilie Kneifer, die nach der

²¹⁴Ebd., S. 437.

²¹⁵Ebd., S. 425.

²¹⁶Ebd., S. 426.

²¹⁷Crescenzi, Luca. „Introduzione“, a.a.O., S. LXVII.

²¹⁸Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, Carocci Editore, Roma, 2011, S. 139.

²¹⁹Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 123.

Krankheit gesund wurde und heimkehren sollte. Sie wollte aber den Berghof nicht mehr verlassen, deshalb versuchte sie alles Mögliche, damit das Thermometer das Fieber zeigte, sie schwamm im eiskalten See, und am Ende musste man die „Stumme Schwester“²²⁰, ein Thermometer ohne Grade, benutzen.

Als dann Castorp krank wird, meint er, dass „die Luft hier ja nicht nur gut gegen die Krankheit [ist], sie ist auch gut für die Krankheit, manchmal bringt sie sie erst zum Ausbruch, und das ist am Ende wohl nötig, wenn Heilung eintreten soll“²²¹. Settembrini erzählt ihm die Geschichte „von der Deutschrussin“, die „offenbar das Klima hier nicht [verträgt]“²²²: Ihre Lungen waren gesund, aber sie wurde immer schwächer und musste nach Hause zurückkehren. Eine weitere Geschichte Settembrinis erzählt von einem Sohn und Ehemann, der nach einer Zeit im Berghof gesund wurde, aber als er zurück nach Hause kam, lag er im Bett und maß sich die ganze Zeit das Fieber: Er war nicht mehr fähig, im Flachland zu wohnen und wurde von seiner Mutter ins Sanatorium zurückgeschickt²²³. Trotz der leicht verständlichen Moral der Geschichte nimmt sie Castorp nicht besonders ernst, außer wenn er darüber scherzt. Als er dann im Bett krank liegt, meint er witzig, dass er gerne im Sanatorium bleiben möchte, „um Herrn Settembrini noch recht oft zu hören“. Deswegen wünsche er sich „unabsehbar lange febril zu bleiben“, so dass man am Ende ihm „noch eine Stumme Schwester geben“²²⁴müsse.

Die Krankheit Castorps ist ein Hindernis für die Lehre Settembrini, da jetzt Castorp die Röntgenaufnahme der eigenen Lungen hat, die er als Ausweis benutzt, um seine Präsenz im Berghof zu legitimieren²²⁵. Als legitimer kranker Gast des Sanatoriums fängt Castorp an, sich über das Leben im Flachland zu beklagen. Er meint, dass die Leute, die im grausamen Flachland wohnen, phlegmatisch, energisch und nur an Reichtum interessiert sind. Wieder warnt ihn Settembrini vor den Gefahren der horizontalen Existenz:

„Einerlei, der Vorwurf der Grausamkeit bleibt ein ziemlich sentimentaler Vorwurf. Sie würden ihn an Ort und Stelle kaum erhoben haben, aus Furcht, vor sich selber lächerlich zu werden. Sie haben ihn mit Recht den Drückebergern des Lebens überlassen. Daß Sie ihn jetzt erheben, zeugt von einer gewissen Entfremdung, die ich ungern anwachsen sehen

²²⁰Ebd., S. 124.

²²¹Ebd., S. 271.

²²²Ebd., S. 272.

²²³Ebd., S. 276.

²²⁴Ebd., S.280.

²²⁵Ebd., S. 336.

würde, denn wer sich gewöhnt, ihn zu erheben, kann ganz leicht dem Leben, der Lebensform, für die er geboren ist, verloren gehen. Wissen Sie, Ingenieur, was das heißt: ›Dem Leben verlorengelassen?‹ Ich, ich weiß es, ich sehe es hier alle Tage²²⁶.

Außerdem drängt Settembrini Castorp, auch gegen den Rat von Behrens sofort ins Flachland zurückzukehren: Er will „es verantworten“²²⁷. Die unaufschiebbare Notwendigkeit der Rückkehr ins Flachland ist seit dem ersten Treffen mit seinem Zögling von zentraler Bedeutung für den Pädagogen. Von Anfang an zeigt er Interesse für die Studien und für den zukünftigen Beruf Castorps, den dieser sofort ausüben könnte, wenn er nur ins Flachland zurückkehrte²²⁸. Das Flachland ist die Welt der patriarchalischen bürgerlichen Familien, der fleißigen Arbeit, des technischen Fortschritts. Castorps Großvater und der Konsul Tienappel gehören zu dieser Ordnung²²⁹. Settembrinis Hoffnung ist es, dass auch Castorp als zukünftiger Schiffsbaumeister zur Welt des Flachlands gehören kann, und zwar als „Vertreter einer ganzen Welt der Arbeit und des praktischen Genies“²³⁰. Aber Castorp bleibt im ersten Teil des Romans von Krankheit und Tod fasziniert, und „recht gesund [fühlt er sich] eigentlich nur, wenn [er] gar nichts tu[t]“²³¹.

3.4 Die Opposition zu Clawdia Chauchat

Der dritte Kapitel des *Zauberbergs* öffnet sich mit Castorps erster Nacht und erstem Tag im Berghof. Zum ersten Frühstück hört er „die Tür links vorn“, die „jemand [...] zufallen lassen oder gar hinter sich ins Schloß geworfen“²³² hat. Es handelt sich dabei um die erste rein akustische Erscheinung von Clawdia Chauchat, obwohl Castorp noch nicht weiß, wer die Tür zugeschlagen hat. Im ersten Teil des Romans ist die russische Madame Chauchat die Gegenspielerin vom italienischen Vernunftapostel Settembrini. Clawdia ist unordentlich und auf die anderen nicht besonders rücksichtsvoll (sie lässt die Tür hinter sich laut zuschlagen), ist zerstreut und unzuverlässig. Ihre asiatische Schönheit fasziniert Castorp, genau wie der Tod ihn fasziniert²³³. In diesem Zusammenhang die Ratio, die Disziplin und die Ordnung der europäischen Zivilisation, die Settembrini vertritt, setzt

²²⁶Ebd., S. 276.

²²⁷Ebd., S. 343.

²²⁸Ebd., S. 84.

²²⁹Wysling, Hans. „Der Zauberberg“, a.a.O., S. 401.

²³⁰Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 85.

²³¹Ebd., S. 86.

²³²Ebd., S. 67.

²³³Wysling, Hans. „Der Zauberberg“, a.a.O., S. 405.

sich Asien entgegen²³⁴, das von Clawdia und Hippe repräsentiert ist. Es geht um den Kampf zwischen einem asiatischen und einem europäischen Prinzip:

„Nach Settembrinis Anordnung und Darstellung lagen zwei Prinzipien im Kampf um die Welt: die Macht und das Recht, die Tyrannei und die Freiheit, der Aberglaube und das Wissen, das Prinzip des Beharrens und dasjenige der gärenden Bewegung, des Fortschritts. Man konnte das eine das asiatische Prinzip, das andere aber das europäische nennen, denn Europa war das Land der Rebellion, der Kritik und der umgestaltenden Tätigkeit, während der östliche Erdteil die Unbeweglichkeit, die untätige Ruhe verkörperte. Gar kein Zweifel, welcher der beiden Mächte endlich der Sieg zufallen würde, - es war die der Aufklärung, der vernunftgemäßen Vervollkommnung²³⁵.

Dem Humanismus Settembrinis, der Sittlichkeit und Menschenwürde fordert, setzt sich „Clawdia Chauchat, – schlaff, wurmstichig und kirgisenäugig²³⁶ entgegen, deren asiatischer Schönheit die Lehre Settembrinis widerspricht.

„Was Settembrini [...] »tatarische Physiognomie«, insbesondere [...] »Steppenwolfslichter« zu nennen [beliebt]²³⁷, findet Castorp ausgezeichnet und wunderschön und er verliebt sich in die kranke, kinderlose asiatische Madame Chauchat. Castorps Verliebtheit fordert Warnungen und Stiche seitens des italienischen Literaten heraus, der als Pädagoge weiß, wie das Sorgenkind des Lebens von Clawdias tödlicher Schönheit begeistert sein kann²³⁸. Settembrini nimmt die Rolle einer Vaterfigur an, die sich gegen die sexuellen Impulse Castorps und sein Begehren der Madame Chauchat stellt²³⁹. Castorp befindet sich zwischen zwei Gegenpolen, die ihn in zwei unterschiedlichen Richtungen ziehen. Diese Lage schadet dem unerfahrenen jungen Mann, der nicht fähig ist, sich zu entscheiden. Beispielsweise kann Castorp sich während des Konzerts im Berghof nicht auf die Musik konzentrieren, da beide Settembrini und Clawdia anwesend sind. Aber dann „[spürt] Hans Castorp Erleichterung, als sie beide fort [sind], die Schmaläugige und der Pädagog, und er in Freiheit den Liedern seine Aufmerksamkeit widmen [kann]²⁴⁰.

²³⁴Ebd., S. 403.

²³⁵Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 219.

²³⁶Ebd., S. 223.

²³⁷Ebd., S. 399.

²³⁸Ebd., S. 310.

²³⁹Ebd., S. 87.

²⁴⁰Ebd., S. 401.

Einen ersten Kampf gegen die östliche Welt verliert Settembrini der in Walpurgisnacht²⁴¹. Castorp ist im Berghof schon seit sieben Monaten, als die Walpurgisnacht, die den ersten Teil des Romans schließt, gefeiert wird. Die Walpurgisnacht ist das Karneval des Internationalen Sanatoriums und während dieser Feier duzt man sich „im Geiste der Maskenfreiheit“²⁴², eine Sitte, die von Settembrini stark kritisiert wird:

„Das ›Du‹ unter Fremden, das heißt unter Personen, die einander von Rechtes wegen ›Sie‹ nennen, ist eine widerwärtige Wildheit, ein Spiel mit dem Urstande, ein liederliches Spiel, das ich verabscheue, weil es sich im Grund gegen Zivilisation und entwickelte Menschlichkeit richtet, – sich frech und schamlos dagegen richtet“²⁴³.

Nicht nur ist Settembrini gegen die Sitte des Duzens, sondern zeigt sich auch unzugänglich, als die Iltis und Herr Albin mit den Masken der Stummen Schwester und des Blauen Heinrichs den Saal betreten und für ihre Kostüme von den anderen Gästen gefeiert und applaudiert werden. Die Walpurgisnacht symbolisiert einen ersten Abschied zwischen Castorp und Settembrini, der im ersten Teil des Romans versucht hat, die moralischen Werte des Flachlands ins Berghof zu bringen²⁴⁴. Der Grund dieses Abschieds ist aber nicht in der Tendenz Castorps zu finden, mit den anderen Gästen die Krankheit und den Tod zu feiern, was Settembrini verschmäht. Vielmehr ist „Lilith“, „Adams erste Frau“²⁴⁵, wie Settembrini Clawdia in der Walpurgisnacht nennt, die Ursache des Abschieds zwischen dem Pädagogen und seinem Sorgenkind. Trotz Settembrinis Warnungen nähert sich Castorp an Clawdia, um sie um einen Bleistift zu bitten, so wie er vor vielen Jahren Přibislav Hippe um einen Bleistift gebeten hatte. Diese Entscheidung Castorps wird dann zur intimen Konversation zwischen ihm und Clawdia führen und veranlasst die letzte Mahnung des Pädagogen, der Castorp seine Unvernunft vorwirft²⁴⁶: „›Eh! Ingegnere! Aspetti! Che cosa fa! Ingegnere! Un po di ragione, sa! Ma è matto questo ragazzo!‹“²⁴⁷.

Am Vormittag nach der Walpurgisnacht musst Madame Chauchat schon abreisen. Castorp bleibt für eine kurze Zeit im Berghof ohne die Einflüsse der zwei Gegenpole, da

²⁴¹Wysling, Hans. „Der Zauberberg“, a.a.O., S. 403.

²⁴²Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 450.

²⁴³Ebd., S. 452-453.

²⁴⁴Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, a.a.O., S. 175.

²⁴⁵Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 452.

²⁴⁶Wysling, Hans. „Der Zauberberg“, a.a.O., S. 403.

²⁴⁷Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 458.

Settembrini sich vom ihm distanziert. Mit dem Vorwurf, den „Granatapfel“²⁴⁸ gegessen zu haben, nimmt Settembrini dann aber seine Rolle als Castorps Erzieher wieder ein; somit fängt die zivilisatorische Lehre Settembrinis um die Einschränkung der Sexualtrieben wieder an:

„»Ingenieur, Ingenieur«, sagte der Italiener mit dem Kopfe nickend, und seine schwarzen Augen hatten sich sinnend »festgesehen«, »fürchten Sie nicht den Wirbelsturm des zweiten Höllenkreises, der die Fleischessünder prellt und schwenkt, die Unseligen, die die Vernunft der Lust zum Opfer brachten? Gran Dio, wenn ich mir einbilde, wie Sie kopfüber, kopfunter umhergepustet flattern werden, so möchte ich vor Kummer umfallen wie eine Leiche fällt«²⁴⁹.

Castorp schätzt nun die sittlich orientierende Anwesenheit des Pädagogen, den er vermisst hat. Trotz aller Widerstände, die die Lehre Settembrinis bei Castorp findet, legt Castorp „großes Gewicht auf sein Dasein“²⁵⁰ und fürchtet sich vor dem Gedanken, den Pädagogen zu verlieren, da er ohne Settembrini keine moralischen Bezugspunkte hätte. Die Lehre des italienischen Fortschrittmanns ist also für Castorp einerseits zu radikal und unmöglich zu folgen, andererseits notwendig, um seiner Todesfaszination entgegenzuwirken.

3.5 Castorps Aufnahme der Lehre Settembrinis

Vom Anfang an kann man sehen, wie viele Schwierigkeiten Castorp hat, um die pädagogische Lehre seines Erziehers zu verstehen. Settembrini ist sprachgewandt, aber seine Argumente verwirren immer mehr den humanistisch ungebildeten jungen Mann, der nicht in der Lage ist, ihnen zu folgen. Für Castorp ist Settembrini „ein Störender“²⁵¹, in seiner Anwesenheit muss Castorp sich sehr bemühen, um „ein wenig beredt zu sprechen“²⁵². Beim ersten Treffen wird es klar, dass die klassischen Studien Settembrinis dessen Denken und Reden für Castorp, aber auch für seinen Vetter Joachim unzugänglich machen. Ersterer vergisst wegen der Faszination für den Berghof bald, wer laut Settembrini die hiesigen Minos und Rhadamanth sind²⁵³. Letzterer sagt Castorp, dass Settembrini einen Nachruf auf Carducci geschrieben hat: Dabei wird es klar, dass er keine

²⁴⁸Ebd.

²⁴⁹Ebd., S. 491.

²⁵⁰Ebd., S. 488.

²⁵¹Ebd., S. 333.

²⁵²Ebd., S. 86.

²⁵³Ebd., S. 83.

Ahnung darüber hat, wer Carducci ist²⁵⁴. Gleich danach, gegen Ende des ersten Treffens, fängt Settembrini an, seine Meinungen auf Italienisch zu äußern:

„Das alles wirkte recht sonderbar auf den guten Hans Castorp. Italienisch verstand er nicht, und das übrige war ihm auch nicht behaglicher. Es schmeckte nach Sonntagspredigt, obgleich es in leichtem und scherzhaftem Plauderton vorgetragen wurde“²⁵⁵.

Es ist also kein Wunder, dass die Reden Settembrinis Castorp an frische Semmeln erinnern: Castorp kann nicht den Inhalt sondern nur die Form „jedes Wort[es,] so rund und appetitlich“²⁵⁶ schätzen. So ist es auch klar, warum Castorp am Nachmittag des ersten Tages im Sanatorium hofft, Settembrini nicht wieder zu begegnen: Er könne sich „an keinem gebildeten Gespräch mehr beteiligen“²⁵⁷.

Ein weiterer Faktor, das zur Unverständlichkeit der Reden des Pädagogen mitwirkt, ist die Müdigkeit, die Castorp im Sanatorium empfindet, je mehr er sich akklimatisiert. Wegen dieser Müdigkeit vermag Castorp Settembrini „so recht nicht zu folgen“²⁵⁸, dessen Reden „den jungen Hans Castorp, wenn auch aus unbestimmten Gründen, so doch in der Tat auf das allerbestimmteste konfus“ anmuten, „obwohl Herr Settembrini [sie] in so klare und pralle Worte [faßt]“²⁵⁹. Nichtsdestotrotz anerkennt Castorp Settembrinis Rolle als „humanistische[n] Pädagog[en]“²⁶⁰:

„Immerfort wirkt [Settembrini] berichtend auf dich ein, abwechselnd in Form von Geschichten und in abstrakter Form. Und auf Dinge kommt man mit ihm zu sprechen, — nie hätte man gedacht, daß man darüber reden oder sie auch nur verstehen könnte“²⁶¹.

Zumindest am Anfang scheint Castorp Settembrini zuzuhören und über seine Meinungen nachzudenken. Später wird sich Castorp von den pädagogischen Lehren Settembrinis immer mehr distanzieren, bis sie immer öfter auf Castorps Schweigen stoßen werden. Unter anderem wird Castorp Settembrinis Lehre bald unter mehreren Aspekten als widersprüchlich erscheinen. Vor allem was die Einschränkung der Sexualtriebe betrifft, die Settembrini als Weg zur Sittlichkeit fordert. Castorps Haltung zu Clawdia sei

²⁵⁴Ebd., S. 85.

²⁵⁵Ebd., S. 86.

²⁵⁶Ebd., S. 142.

²⁵⁷Ebd., S. 117.

²⁵⁸Ebd., S. 160.

²⁵⁹Ebd., S. 217.

²⁶⁰Ebd., S. 281.

²⁶¹Ebd.

unvernünftig. Nichtsdestotrotz ist er mal zu einem vorbeigehenden Mädchen frech, was Castorp merkt und als gegensätzlich zu Settembrinis Reden über menschliche Würde erachtet²⁶². Häufig scheint ihm der Oppositionsmann inkohärent, weil seine Denkweise zu radikal sei. Im Namen seines Zivilisationstraums sieht es Settembrini als höchstplausibel an, die Tage der Revolution in Paris mit den sieben Tagen der Schöpfung gleichzustellen²⁶³. Für den gleichen zivilisatorischen Zweck „[gilt es] Österreich aufs Haupt zu schlagen und zu zerstören, einmal um Rache zu nehmen für Vergangenes und dann, um die Herrschaft des Rechtes und Glückes auf Erden in die Wege zu leiten“²⁶⁴. Besonders diese letzte Äußerung findet Castorp abwegig. Castorp fängt also an, selber über die Ansichten des Pädagogen zu urteilen und kommt gegen Ende des ersten Teils des Romans zum Schluss, dass Settembrini mit allen seinen Reden darüber, was richtig, sittlich und vernünftig ist, dem Zuhörer keine Gedankenfreiheit einräumt²⁶⁵, da immer erwidern und widerlegen müsse.

Ogleich Castorp lernt, auf die Worte Settembrinis nur bis zu einem gewissen Grade zu hören, bleibt die Lehre des brüllenden Löwen²⁶⁶ von zentraler Bedeutung für die Entwicklung seines sittlichen Empfindens. Im ganzen Roman ist Settembrini der einzige, der die Moral in Castorps Berghof-Erfahrung einbringt. Auch Castorps Unbewusstes anerkennt die moralische Rolle Settembrinis. Nach seinem ersten Tag im Berghof träumt Castorp von seinem Pädagogen. Im Traum ist der Erzieher eine lächelnde, spöttische, störende und unerwünschte Präsenz, die Castorp loswerden möchte. Settembrini bleibt aber da und Castorp fragt sich, zu welchem Zweck Settembrini da ist: Er ist „nämlich nichts anderes, als einfach eine Stumme Schwester, eine Quecksilbersäule ganz ohne Bezifferung, für diejenigen, welche mogeln wollten“²⁶⁷. Castorp gelingt es, seinen eigenen Traum zu deuten und den moralischen Wert von Settembrinis Wirkung zu verstehen. Außerdem versteht Castorp, dass er im wachen Zustand nie versuchen würde, Settembrini abzustößen, weil „der wachende Hans Castorp ein anderer, weniger ungehemmt als der des Traumes [ist]“²⁶⁸. Als Wachender hört Castorp Settembrini zu und obwohl er seelische Widerstände hat, versucht er sie beiseite zu legen, um dem Erzieher

²⁶²Ebd., S. 93.

²⁶³Ebd., S. 217.

²⁶⁴Ebd., S. 219.

²⁶⁵Ebd., S. 407.

²⁶⁶Ebd., S. 309.

²⁶⁷Ebd., S. 130.

²⁶⁸Ebd., S. 208.

seine Aufmerksamkeit zu schenken²⁶⁹. Warum Castorp trotz „dem Proteste, den seine Pietät und sein Geschmack gegen die Settembrinische Anordnung der Dinge erhoben“²⁷⁰ Settembrini weiter zuhört, erklärt der Erzähler:

„Aus Pflichtgefühl, um der Billigkeit, des Gleichgewichts willen hörte Hans Castorp Herrn Settembrini zu und prüfte wohlmeinend seine Aspekte über die Vernunft, die Republik und den schönen Stil, bereit, sich davon beeinflussen zu lassen. Desto statthafter aber fand er es hinterdrein, seinen Gedanken und Träumen wieder in anderer, in entgegengesetzter Richtung freien Lauf zu lassen, - ja, um unseren ganzen Verdacht oder unsere ganze Einsicht auszusprechen, so hatte er wohl gar Herrn Settembrini nur zu dem Zwecke gelauscht, von seinem Gewissen einen Freibrief zu erlangen, den es ihm ursprünglich nicht hatte ausfertigen wollen“²⁷¹.

²⁶⁹Ebd., S. 223.

²⁷⁰Ebd., S. 218.

²⁷¹Ebd., S. 223.

4 Naphta

Mit der Abreise von Madame Chauchat am Vormittag nach der Walpurgisnacht bleibt Settembrini momentan ohne Gegenpole. Außerdem zieht Settembrini zum Damenschneider Lukačeks um, so dass der alltägliche Umgang mit Castorp loser wird. Dieser Stillstand wird im Kapitel „Noch jemand“, als die Figur eines Fremden eingeführt wird, überwunden. Der Fremde betritt dann die Szene, als Castorp nicht mehr ein Besucher im Sanatorium sondern schon seit Monaten ein Patient ist²⁷²: So öffnet sich das zweite Teil des *Zauberbergs*. Beim Spaziergehen in Davos treffen Castorp und Joachim Settembrini, der mit dem Fremden spaziert und diskutiert. Offensichtlich hat Settembrini nicht vor, „die natürlichste und zu gewärtigendste Sache von der Welt [zu tun]: nämlich [die Vettern] mit jenem bekannt zu machen“²⁷³. Aber Settembrini ist gezwungen, den Fremden mit Widerwillen vorzustellen, weil die Cousins grüßen und sich freundlich nähern. Auf diese Weise erfahren Castorp und Joachim, dass der Fremde, „Naphta mit Namen“²⁷⁴, wie Settembrini bei Lukačeks wohnt, und dass Settembrini und Naphta gerne diskutieren. Naphtas Anwesenheit im Roman wird fortan dafür sorgen, dass die bürgerliche, nationalliberale, aufgeklärte Sichtweise Settembrinis nicht die einzige Attraktive für Castorp bleibt, als Clawdia weggeht²⁷⁵. Im zweiten Teil des Romans wird also Naphta zum Gegenspieler Settembrinis, der jetzt nicht mehr nur die Aufgabe hat, Castorp vor den Gefahren des Triblebens zu warnen: Ihm liegt auch ob, seine Gedanken in der Debatte mit Naphta zu vertreten und zu stützen²⁷⁶. Diese Aufgabe ist deswegen besonders schwer, weil Naphta eine vielseitige Mischpersönlichkeit ist, die zumindest drei extreme Haltungen zusammenbringt. Nämlich ist Naphta Ostjude, Jesuit und Kommunist²⁷⁷. In den hier folgenden Ausführungen werden die Eigenschaften der Figur Naphta und Naphtas Beziehungen zu Castorp und Settembrini untersucht.

²⁷²Werber, Niels. „Gewalt und Krieg“, in: *Thomas Mann - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Hrsg. Blödorn, Andreas und Marx, Friedhelm. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart 2015, S.299.

²⁷³Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 511.

²⁷⁴Ebd.

²⁷⁵Mayer, Hans. *Thomas Mann*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, S. 129.

²⁷⁶Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, a.a.O., S. 176.

²⁷⁷Wysling, Hans. „Der Zauberberg“, a.a.O., S. 408.

4.1 Judentum und Krankheit

Naphta ist die einzige Figur außer Castorp, deren Vorgeschichte im *Zauberberg* erzählt wird²⁷⁸. Naphta, dessen Name eine Abkürzung für „Naphtali“, einen jüdischen Namen aus dem Antiken Testament, ist²⁷⁹, stammt „aus einem kleinen Ort in der Nähe der galizisch-wolhynischen Grenze“²⁸⁰. „Leo, oder Leib, wie er in seiner Kindheit genannt worden war“²⁸¹, ist in einer ostjüdischen Gemeinde geboren; Elia Naphta, sein Vater, war „schochet“²⁸²: als jüdischer Schächter war er „Amtsperson und zwar eine solche geistlicher Art“²⁸³, die vom Rabbiner den Auftrag bekam, Schlachttiere „gemäß den Vorschriften des Talmud zu töten“²⁸⁴. Genau wie Castorp erlebt Naphta früh im Leben die erste Begegnung mit dem Tod, da sein Vater während eines Volksaufstands ermordet wird. Nämlich wird Elia Naphta als angenommener Schuldiger am Tod zweier christlicher Kinder mit Nägeln an die Tür seines brennenden Hauses gekreuzigt²⁸⁵. Die Familie Naphta muss umziehen, obwohl die Mutter an einer schweren Brustkrankheit leidet, an der sie sterben wird. Mit sechzehn Jahren ist Naphta ein Waisenkind, der in einem fremden Land wohnt. Von seiner jüdischen Herkunft erbt und behaltet er die wichtigsten Merkmale seiner Eltern bei:

„Von der Mutter hatte er den Keim der Brustkrankheit, vom Vater aber, außer der Zierlichkeit der Gestalt, einen außerordentlichen Verstand geerbt, Geistesgaben, die sich früh mit hoffärtigen Instinkten, höherem Ehrgeiz, bohrender Sehnsucht nach vornehmeren Daseinsformen verbanden und ihn über die Sphäre seiner Herkunft leidenschaftlich hinausstreben ließen“²⁸⁶.

Naphta erbt von seinen Eltern die Spiritualität und die Krankheit, die für seine Weltanschauung bedeutend werden sollen. Seine Erbschaft stellt sich gegen die Erbschaft seines Gegners Settembrini, der von seinem Vater und Großvater die Disposition zum humanistisch untermauerten politischen Engagement erbt.

²⁷⁸Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, a.a.O., S. 177.

²⁷⁹Mann, Thomas. *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe: Werke, Briefe, Tagebücher. 5.1: Der Zauberberg: Roman*, a.a.O., S. 93.

²⁸⁰Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 602.

²⁸¹Ebd., S. 603.

²⁸²Ebd., S. 602.

²⁸³Ebd.

²⁸⁴Ebd.

²⁸⁵Ebd., S. 604.

²⁸⁶Ebd., S. 605.

Beim ersten Treffen bemerkt Joachim, dass Naphta „ein zweifelhafter Kerl“ ist und „ja eine Judennase [hat]“²⁸⁷. Was seine Krankheit betrifft, bemerken Castorp und Joachim beim ersten Treffen nicht, dass der neue Bekannte „erkältet [wirkt] und auf eine gewisse schwächliche und unförderliche Art [hustet]“²⁸⁸. Genau wie Settembrini ist Naphta aber auch krank und gehört rechtmäßig zur Welt des Zauberbergs²⁸⁹. Seit sechs Jahren ist Naphta im Kurort Davos und führt eine gemütliche Existenz als Lateinlehrer an einem Gymnasium. Gegen Ende des Romans, kurz vor Naphtas Selbstmord, verschlimmert sich die Krankheit des Ostjuden: Er liegt oft im Bett und spricht „schärfer und beißender als ehemals“²⁹⁰. Insbesondere überschreiten die Bosheiten, die er ausspricht, „nachgerade alles Maß und häufig genug die Grenze des geistig Gesunden“²⁹¹.

Castorp nennt Naphta wegen seiner Krankheit „ein Sorgenkind des Lebens, ein joli jésuite mit einer petite tache humide“²⁹², und er teilt mit ihm die Faszination der Krankheit:

„Krankheit sei höchst menschlich, setzte Naphta sofort dagegen; denn Mensch sein, heiße krank sein. Allerdings, der Mensch sei wesentlich krank, sein Kranksein eben mache ihn zum Menschen“²⁹³.

Naphtas Weltanschauung radikalisiert sich aber weitgehend und die Todesfaszination wird bei ihm immer stärker. Dagegen schafft es Castorp, sich im Laufe des Romans von der Todesfaszination zu distanzieren²⁹⁴.

4.2 Die Gesellschaft Jesu und das Mittelalter

Trotz seiner schweren Kindheit ist Naphta ein vornehmer Herr geworden. Vom Anfang an ist der Standunterschied zwischen Settembrini und Naphta beobachtbar. Der Erzähler erklärt, dass Settembrini seine arme Kleidung mit „viel Anmut und Würde“²⁹⁵ tragen muss, um sich vor der eleganten Figur Naphtas nicht zu schämen. Dass Naphta reich ist, wird beim Besuch der Vettern in seinem Zimmer klar, als beide vom Luxus des großen

²⁸⁷Ebd., S. 529.

²⁸⁸Ebd., S. 513.

²⁸⁹Mayer, Hans. *Thomas Mann*, a.a.O., S. 130.

²⁹⁰Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 948.

²⁹¹Ebd., S. 949.

²⁹²Ebd., S. 563.

²⁹³Ebd., S. 636.

²⁹⁴Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, a.a.O., S. 177.

²⁹⁵Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 512.

hellen Raumes begeistert sind²⁹⁶. Dagegen ist der Dachstuhl, den Settembrini bewohnt, nackt und klein, „separiert und traulich“²⁹⁷, wie er es formuliert. Die Zimmer von Settembrini und Naphta sind sowohl für ihren jeweiligen Stand als auch für ihre Charaktere repräsentativ: Das eine reich an antiken Mobilien und prunkvoll, das andere arm und nackt.

Leo Naphta ist ein einfacher Schulrat, der nie im Leben praktisch produktiv gewesen ist²⁹⁸. Er teilt mit Castorp die Meinung, dass der Liegestuhl des Berghofs der Mühle im Flachland vorzuziehen ist, eine Idee, die Settembrini zu korrigieren versucht²⁹⁹. Es ist Castorp am Anfang nicht klar, woher Naphtas Reichtum komme. Das Rätsel wird vom Italiener gelöst, der seinem Mündel erklärt, dass Naphta ein Jesuit ist, der dank der Gesellschaft Jesu eine gemütliche Existenz mühelosführen kann³⁰⁰. Naphta ist arm und besitzlos, aber „der Orden verfügt über ungemessene Reichtümer, und er sorgt für die Seinen“³⁰¹. In Anbetracht der Quelle dieses Reichtums billigt der Protestant Castorp die Gemütlichkeit der Existenz des jüdischen Jesuiten nicht; später im Roman vertraut er Mynheer Peeperkorn seine Meinung an, dass ihm Settembrinis „Ärmlichkeit sogar lieber als die Eleganz des kleinen Naphta“³⁰² ist.

Auf die Information, dass Naphta ein Jesuit ostjüdischer Herkunft ist, reagiert Castorp schockiert: „Was, Himmel, Kreuz, verflucht nochmal der Mann ist ein Jesuit?!“³⁰³ Das Erkennen davon, dass Naphta zugleich Ostjude und Mitglied der Gesellschaft Jesu ist, ist für den Leser der erste Schritt ins Verständnis, dass Naphta eine Mischfigur ist. Als sechzehnjähriges jüdisches Waisenkind befindet sich Leo Naphta allein und mutlos in einem Park, als „ein spazierendes Mitglied des Lehrkörpers vom Pensionat der Gesellschaft Jesu, genannt »Morgenstern«, neben ihm Platz [nimmt]“³⁰⁴. Der Jesuit fängt an, mit Leo zu reden und zu diskutieren, was dem intelligenten Jungen gefällt, da er zum ersten Mal jemandem seine Weltanschauungen darlegen kann. So beginnt das Leben des Jungen im Morgenstern, wo er sich beliebt fühlt, weil „die Hausgesetze [...] die Aufmerksamkeit seiner Kameraden von der Tatsache ab[lenken],

²⁹⁶Ebd., S. 538.

²⁹⁷Ebd., S. 556.

²⁹⁸Mayer, Hans. *Thomas Mann*, a.a.O., S. 135.

²⁹⁹Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 517-518.

³⁰⁰Mayer, Hans. *Thomas Mann*, a.a.O., S. 135.

³⁰¹Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 561.

³⁰²Ebd., S. 826.

³⁰³Ebd., S. 560.

³⁰⁴Ebd., S. 606.

daß er ohne Familienanhang, ohne Heimat [ist]“³⁰⁵. Wie Settembrini Castorp erzählt, ist Naphta nur wegen seiner Krankheit nicht Pater Jesuit geworden, aber „er hat das Noviziat absolviert und die ersten Gelübde getan. Die Krankheit zwang ihn, seine theologischen Studien zu unterbrechen“³⁰⁶. Seit seiner Kindheit sind Religion und Grausamkeit für Naphta eng verbunden, so wie „der Anblick und Geruch sprudelnden Blutes mit der Idee des Heiligen und Geistigen“³⁰⁷ verbunden ist. Naphtas Verständnis der Religion greift auf Mystik und auf Irrationalismus zurück. Laut Naphta ist „der Intellekt sekundär“³⁰⁸ und die Weltanschauung, die die Religion fördert, braucht keine wissenschaftliche Voraussetzungen, da sie sich auf einer Mythe basiert. Naphta ist wirklich ein „Princeps scholasticorum“: „Die Scholastiker [sind] ja wohl die Schriftgelehrten des Mittelalters, dogmatische Philosophen“³⁰⁹. Als solcher vertritt Naphta das Mittelalter, wo seine spirituelle Entwicklung ihre Wurzel geschlagen hat. Die Weltanschauung Naphtas greift auf frühere Zeiten, vor der französischen Revolution, zurück.

Ein Beispiel des Mittelalterkults im Leben des ostjüdischen Jesuiten ist die Statue aus dem XIV. Jahrhundert, die sich in seinem Wohnzimmer befindet, und die eine groteske Pietà ist. Davon ist Castorp fasziniert und findet das Kunstwerk „ja schrecklich gut“³¹⁰, zugleich hässlich und schön. Naphta stimmt zu, laut ihm ist die Statue eine „radikale Verkündigung des Leidens und der Fleischschwäche“³¹¹. Natürlich ist Settembrini ganz anderer Meinung: „[D]er Abscheu des Humanisten gegen diesen Zimmerschmuck“ ist, als er die Statue erblickt, „deutlich genug“³¹². Naphta befürwortet die mittelalterliche Inquisition, weil sie die Rolle gehabt habe, „die Seele vor ewiger Verdammnis zu retten“³¹³, und lehnt das kopernikanische System ab, das der Mensch „durch ein prahlerisches Aufgebot nichtiger Zahlen ins Gefühl eigener Nichtigkeit“³¹⁴ gedrängt hat.

³⁰⁵Ebd., S. 609.

³⁰⁶Ebd., S. 560-561.

³⁰⁷Ebd., S. 603.

³⁰⁸Ebd., S. 545.

³⁰⁹Ebd., S. 529.

³¹⁰Ebd., S. 539.

³¹¹Ebd., S. 540.

³¹²Ebd., S. 542.

³¹³Ebd., S. 543.

³¹⁴Ebd., S. 952.

Nicht nur Mystik und Irrationalismus predigt Naphtas Religion, sondern auch Individualismus: „Wahr ist, was dem Menschen frommt“³¹⁵. Außerdem hat die Religion laut Naphta nichts mit dem Leben zu tun:

„Naphta bestätigte, daß Tugend und Gesundheit in der Tat kein religiöser Zustand seien. Es sei viel gewonnen, sagte er, wenn klargelegt sei, daß Religion mit Vernunft und Sittlichkeit überhaupt nichts zu tun habe. Denn, fügte er hinzu, sie habe nichts mit dem Leben zu tun“³¹⁶.

Naphta meint, dass die Religion auch Politik ist. Er ist beispielsweise der Meinung, dass „das Rousseausche Idyll eine vernünftlerische Verballhornung der kirchlichen Doktrin von der ehemaligen Staat- und Sündlosigkeit des Menschen ist“³¹⁷, weil es auf Instinkt basiere, der eine menschliche Gabe sei, die von Gott selber komme. Es scheint, als ob alles im Leben, wahrscheinlich mit Ausnahme der Vernunft, laut Naphta seine Quelle in der Religion und in der Mystik hätte. Die verwickelte Denkweise Naphtas über die Religion ist ein wichtiger Teil seiner komplexen Mischfigur und führt ihn dazu, Religion und Sozialismus miteinander in Verbindung zu bringen.

4.3 Der Sozialismus

In Thomas Manns ersten Plänen zum *Zauberberg* ist Naphta als protestantischer Pastor namens Bunge gedacht. Bunge sollte der Vertreter der Welt des protestantischen Bürgertums sein. Die Gestaltung dieses Romancharakters wird dann komplizierter, schlägt ins Irrationale und verkörpert auch die Mystik und den Romantizismus³¹⁸. Naphta wird so zu einer Mischfigur, die jüdischer Herkunft und zugleich ein radikaler Katholik ist. Naphta ist auch ein radikaler Kommunist.

Schon als Waisenkind diskutiert Leo mit seinem Rabbiner über Religion und Philosophie: „Leos Spitzfindigkeit und geistiges Wühlertum [nehmen] neuestens ein revolutionäres Gepräge [an]“³¹⁹. Er nähert sich dem Sozialismus an. Als Leo im Park mit dem Jesuiten aus Morgenstern diskutiert, erklärt er, inwiefern sich die katholische Religion seiner Meinung nach mit Politik beschäftigt:

³¹⁵Ebd., S. 546.

³¹⁶Ebd., S. 632-633.

³¹⁷Ebd., S. 525-526.

³¹⁸Mann, Thomas. *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe : Werke, Briefe, Tagebücher. 5.1: Der Zauberberg : Roman*, a.a.O., S. 88-89.

³¹⁹Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 605.

„[D]er Begriff des Politischen sei mit dem des Katholischen psychologisch verbunden, sie bildeten eine Kategorie, die alles Objektive, Werkhafte, Tätige, Verwirklichende, ins Äußere Wirkende umfasse. [...] Im Jesuitentum, fügte er hinzu, werde das politisch-pädagogische Wesen des Katholizismus evident; Staatskunst und Erziehung habe dieser Orden immer als seine Domäne betrachtet“³²⁰.

Naphta schätzt die geistliche Dimension am höchsten; laut ihm gibt es keine Diskrepanz zwischen dieser und dem Sozialismus. Laut Naphta repräsentiert die Diktatur des Proletariats die „Aufhebung des Gegensatzes von Geist und Macht im Zeichen des Kreuzes“³²¹. Genau wie der Sozialismus will der Katholizismus kein privates Eigentum, „weil nach dem göttlichen Naturrecht die Erde allen Menschen gemeinsam sei und daher auch ihre Früchte für den gemeinschaftlichen Gebrauch aller hervorbringe“³²². Naphta vertritt eine sozial-kommunistische Stellung, die mit der asketischen Geistigkeit des Katholizismus eng verbunden ist³²³. Sein Denken ist irrationalistisch gefärbt und häufig im Widerspruch zu sich selber. Auf diese Weise kann Naphta auch Aspekte des Katholizismus in sein Denken aufnehmen, die mit dem Sozialismus in Konflikt stehen. Beispielsweise erklärt Naphta, dass der Katholizismus nicht auf Gerechtigkeit basiert, da Gott ungerecht ist. Naphta meint, dass die Gerechtigkeit, die im Katholizismus nicht enthalten ist, jene Gerechtigkeit ist, die „jedem das Seine“³²⁴ geben will. Dagegen ist die Gerechtigkeit des Prinzips, wonach alle das Gleiche bekommen sollen, die Gerechtigkeit des Sozialismus.

4.4 Die Diskussionen zwischen den zwei Pädagogen

Seit der ersten Diskussion zwischen dem italienischen Literaten und dem „Principes scholasticorum“³²⁵ bemerkt man, dass Naphta und Settembrini völlig entgegengesetzte weltanschaulichen Positionen vertreten und dass das Streiten zu ihrem Umgang gehört³²⁶. Wenn die beiden zusammen sind, diskutieren und streiten sie ohne Ausnahme. Es geht aber nicht um bössartige Auseinandersetzungen, der Streit erfolgt eher „in aller

³²⁰Ebd., S. 607.

³²¹Ebd., S. 553.

³²²Ebd., S. 552.

³²³Wysling, Hans. „Der Zauberberg“, a.a.O., S. 399.

³²⁴Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 950.

³²⁵Ebd., S. 513.

³²⁶Werber, Niels. „Gewalt und Krieg“, a.a.O., S. 299.

Freundschaft und auf Grund manchen Einverständnisses³²⁷. Der Erzähler beschreibt solche Diskussionen als:

„ein[en] Streit, der geführt wird, als ob es ums Leben ginge, außerdem aber mit einem Witz und Schliff, als ob es nicht ums Leben, sondern nur um ein elegantes Wettspiel ginge [...]: ein solcher Streit ist selbstverständlich und an und für sich unterhaltend anzuhören, auch für den, der wenig davon versteht und seine Tragweite nur undeutlich absieht“³²⁸.

Die Schönheit der Diskussionen zwischen Naphta und Settembrini kommt auch aus den unterschiedlichen Arten der zwei Redner, ihre Meinungen zu äußern. Naphta spricht „scharf und apodiktisch“³²⁹. Er hat eine unangenehme Art zu widersprechen: Häufig verliert er die Geduld und antwortet schroff und laut. Dagegen ist Settembrinis Art, Naphta zu widersprechen, gelassener. Als humanistischer Literat versucht er, mit seinem Widersprecher vernünftig zu reden, und er legt zuweilen sogar „eine schöne Wärme in seine Worte“³³⁰. Im Verlauf des Romans wird das Knistern zwischen Naphta und Settembrini zu einer erfreulichen Gelegenheit für die Gäste des Internationalen Sanatoriums, sich zu amüsieren. Ihren Debatten wird im Roman großen Raum gewährt und, mit einer Ausnahme während des Aufenthalts von Mynheer Peeperkorn, als dessen sperrige Persönlichkeit die Aufmerksamkeit von den Antinomien zwischen Naphta und Settembrini ablenkt: „Da [ist] kein Knistern zwischen den Widersprüchen mehr, kein Sprung des Blitzes, kein Strom“³³¹. Erst nach dem Tode von Peeperkorn interessieren die Debatten zwischen den zwei Intellektuellen wieder die Zuhörer.

Naphta und Settembrini streiten sich „pädagogischerweise [...], um die Bildsamkeit lichtsuchender Jugend zu bearbeiten“³³². Dass auch Naphta pädagogische Ansprüche auf die Erziehung Castorps hat, ist schon beim ersten Treffen der Vettern mit ihm klar: Naphta lädt Castorp und Joachim zu ihm ein, weil er „auch vielleicht nicht ohne alle pädagogische Überlieferung“³³³ sei. Naphta hat die Absicht, Settembrini zu widersprechen, da Settembrini „alle pädagogische Aufgelegtheit und Berufung dem

³²⁷ Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 521.

³²⁸ Ebd., S. 710.

³²⁹ Ebd., S. 515.

³³⁰ Ebd.

³³¹ Ebd., S. 809-810.

³³² Ebd., S. 640.

³³³ Ebd., S. 528.

bürgerlichen Humanismus vorbehalten will³³⁴. In diesem pädagogischen Streit vertreten Settembrini und Naphta beziehungsweise die zwei Mächte der Tugend und der Verführung³³⁵. Beide warnen das Sorgenkind des Lebens vor der Weltanschauung des Anderen. Auf diese Weise erfährt Castorp, dass Settembrini Angehöriger einer Freimaurerloge ist. Naphta empfiehlt Castorp, „diesen Mann und seine Sache nicht allzu leicht zu nehmen“³³⁶, da die Heimlichkeit der Loge der Freimaurer laut ihm etwas Mystisches und Verschwörerisches versteckt. Ähnlich warnt Settembrini vor den Meinungen Naphtas. Obwohl Settembrini im Unterkapitel „Noch jemand“ „den häßlichen Naphta nicht wenig“³³⁷ lobt, vertraut er sich nicht, die Cousins alleine im Gespräch mit seinem Nachbarn zu lassen. Settembrini erscheint bei Naphta, um „durch seine Anwesenheit ein pädagogisches Gegengewicht zu schaffen“³³⁸. Settembrini fühlt sich dafür verantwortlich, Castorp und Joachim „wenigstens auf die geistigen Gefahren hinzuweisen, die sie im Umgang mit diesem Manne [laufen]“³³⁹, er selber habe doch ihre Bekanntschaft mit Naphta ermöglicht. Naphta scheine zwar, logisch zu argumentieren, aber der Inhalt seiner Äußerungen sei verwirrt. Naphta und Settembrini diskutieren miteinander besonders gerne, obwohl oder gerade weil sie zwei ganz unterschiedliche Gegenpolevertreten. Man könnte sich fragen, warum sie einen ständigen Meinungswechsel haben, wenn jeder die Einsichten des anderen überhaupt nicht schätzt und versucht, die Zuhörer davor zu warnen. Settembrini selber erklärt Castorp und Joachim dieses Paradox:

„Ich brauche die Friktion. Gesinnungen leben nicht, wenn sie keine Gelegenheit haben, zu kämpfen, und - ich bin in den meinen gefestigt. Wie könnten Sie von sich dasselbe behaupten - Sie, Leutnant, oder auch Sie, Ingenieur? Sie sind ungewappnet gegen intellektuelles Blendwerk, Sie sind der Gefahr ausgesetzt, unter den Einwirkungen dieser halb fanatischen und halb boshaften Rabulistik Schaden zu nehmen an Geist und Seele“³⁴⁰.

Seinerseits denkt Castorp, dass es für einen Erzieher üblich ist, „sich selber das Interessante [zu gönnen], indem sie sich ihm »gewachsen« nennen; der Jugend aber

³³⁴Ebd.

³³⁵Wysling, Hans. „Der Zauberberg“, a.a.O., S. 398.

³³⁶Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 702.

³³⁷Ebd., S. 516.

³³⁸Ebd., S. 541.

³³⁹Ebd., S. 558.

³⁴⁰Ebd., S. 559.

verbieten sie es³⁴¹. Das Publikum der Diskussionen zwischen Naphta und Settembrini besteht häufig nur aus den Vettern; nach Joachims Tode nehmen auch der arme Wehsal und Ferge an den Debatten teil. Manchmal sind sogar weitere Gäste des Sanatoriums die Zuhörer der intellektuellen Streite. Der wichtigste Zuhörer ist aber Castorp, das Sorgenkind des Lebens, das die Erziehung der zwei Pädagogen benötige. Obwohl Castorp selten der einzige Zuhörer der Lehren Naphtas und Settembrinis ist, ist er immer sicher, dass „seine arme Seele [der] Hauptgegenstand ihres dialektischen Wettstreites“³⁴² ist. Darüber hinaus ist er davon überzeugt, dass die Debatten, an denen er nicht teilnimmt, weniger interessant sind und kein besonderes moralisches Gewicht haben, da „seine, des pädagogischen Objektes, Gegenwart vonnöten war, um bedeutende Kolloquien zu entzünden“³⁴³.

Als Thomas Mann die Geschichte des *Zauberbergs* plant, denkt er an die Geschichte Castorps, der von zwei pädagogisch versierten Erziehern instruiert wird³⁴⁴. Castorp ist daran interessiert, belehrt zu werden, weil er von den zwei Pädagogen wissen will, wie man leben soll. Settembrini und Naphta äußern sich aber mit schweren Worten und komplizierten Reden, und Castorp kann ihren höchst artikulierten Argumentationen nicht folgen. Während der häufigen Streite wenden sich die Beiden Castorp, der „bald dem einen, bald dem anderen [zustimmt]“³⁴⁵. Auf diese Weise wird Castorp zwischen den beiden hin- und hergeworfen. Am Ende lernt er von den zwei Pädagogen nicht, „wie man leben soll“; was in den Debatten zwischen Naphta und Settembrini am deutlichsten ans Licht tritt, ist eine unüberwindliche Verworrenheit, da die beide in stetigem Widerspruch nicht nur miteinander sondern auch mit sich selbst sind³⁴⁶.

4.5 Kultur und Zivilisation

Der Grund dafür, dass Naphta und Settembrini keine guten Pädagogen sind, liegt nicht so sehr in dem Inhalt ihrer auserlesenen Gedankengänge, als in ihrer Parteilichkeit³⁴⁷. Die einander entgegengesetzten Standpunkte von Naphta und Settembrini repräsentieren die Konflikte der europäischen Vorkriegszeit bis 1914. Ihre endlosen Debatten sind

³⁴¹Ebd., S. 536.

³⁴²Ebd., S. 693.

³⁴³Ebd., S. 949.

³⁴⁴Wysling, Hans. „Der Zauberberg“, a.a.O., S. 398.

³⁴⁵Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 622.

³⁴⁶Wysling, Hans. „Der Zauberberg“, a.a.O., S. 411.

³⁴⁷Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, a.a.O., S. 180.

politischer Natur³⁴⁸. Die politischen Ansichten, die Naphta und Settembrini verkörpern, hatte Thomas Mann schon in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) dargelegt, wo er die Begriffe „Zivilisation“ und „Kultur“ einander entgegengesetzt hatte³⁴⁹. Die Verwendung der Begriffe „Zivilisation“ und „Kultur“ durch Philosophen und Schriftsteller verbreitet sich im 18. Jahrhundert. Das Begriffspaar wird später im 19. Jahrhundert nach der Gründung des zweiten Reichs in Deutschland als gegensätzliches Paar verwendet, um die deutsche Kultur von der französischen und englischen Zivilisation zu unterscheiden. Besonders wichtig sind die zwei Gegenpole für die deutschen konservativen Intellektuellen, die sich kulturkritisch gegen den Fortschritt und gegen alle Aspekte der Moderne, die der Zivilisation gehören, stellen.

In den *Betrachtungen* ist Thomas Mann ein Vertreter der deutschen Kultur und stellt sich stark gegen die westeuropäische Zivilisation³⁵⁰. Mann sieht sein Vaterland als das Deutschland des Sonderwegs, als geistigen Ort, wo gegen die europäische Zivilisation gekämpft wird. Aber der Krieg wird die Niederlage Deutschlands und den Sieg der französischen und englischen „Zivilisation“ herbeiführen. In dieser Hinsicht kann der *Zauberberg* als eine partielle Revision im Licht des Krieges der in den *Betrachtungen* vertretenen politisch-kulturellen Positionen gelesen werden³⁵¹. In diesem Zusammenhang vertreten Naphta und Settembrini beziehungsweise die Kultur und die Zivilisation. Die Polarisierung habe in Europa die schlimmste Folge gezeitigt: den Krieg. Die Stellung Thomas Manns gegenüber den politischen Debattenseiner Figuren im *Zauberberg* ist weder die Naphtas noch die Settembrinis. Der Standpunkt des Autors ist eher in der unparteiischen ästhetischen Optik Castorps wiederzuerkennen³⁵².

Als Widersacher von Settembrinis Zivilisation hat Naphta die einzige Absicht, mit seinen Reden „die Vernunft zu stören“³⁵³. Naphta stellt sich gegen die Grundsätze der französischen Revolution, die an der Basis des von Settembrini gerühmten Fortschritts liegen. Naphta äußert sich gegen die Freiheit, indem er meint, dass „es ein liebloses Mißverstehen der Jugend [bedeutet], zu glauben, sie finde ihre Lust in der Freiheit. Ihre tiefste Lust ist der Gehorsam“³⁵⁴. Weiter lehnt Naphta die Idee der demokratischen

³⁴⁸ Ebd., S. 179.

³⁴⁹ Werber, Niels. „Gewalt und Krieg“, a.a.O., S. 299.

³⁵⁰ Stachorski, Stephan. „Kultur vs. Zivilisation“, in: *Thomas Mann - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Hrsg. Blödorn, Andreas und Marx, Friedhelm. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart 2015, S. 315.

³⁵¹ Werber, Niels. „Gewalt und Krieg“, a.a.O., S. 301.

³⁵² Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, a.a.O., S. 179.

³⁵³ Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 951.

³⁵⁴ Ebd., S. 549.

Nation ab und stellt ihr „eine christliche Weltbürgerlichkeit“³⁵⁵ entgegen. Die natürliche Konsequenz von Naphtas Stellung ist ein antidemokratisches Verhalten³⁵⁶. Als „arger Quertreiber“³⁵⁷ ist Naphta in seiner Kritik der Zivilisation häufig radikal:

„Naphtas Bosheit lag auf der Lauer nach Gelegenheiten, die Schwächen des naturbezwingenden Fortschritts zu erspähen, seinen Trägern und Pionieren menschliche Rückfälle ins Irrationale nachzuweisen. Aviatiker, Flieger, sagte er, seien meist recht üble und verdächtige Individuen, vor allem sehr abergläubisch. Sie nähmen Glücksschweine, eine Krähe mit an Bord, sie spuckten dreimal dahin und dorthin, sie zögen die Handschuhe von glücklichen Fahrern an. Wie sich so primitive Unvernunft mit der ihrem Beruf zugrundeliegenden Weltanschauung reime?“³⁵⁸

Während Settembrini glaubt, den Fortschritt zu fördern, nennt ihn Naphta „einen Konservativen“³⁵⁹ und widerspricht seiner Meinungen mit allen möglichen Argumentationen, auch wenn diese so radikal sind, dass sie ins Absurde umschlagen.

4.6 Tod und Leben

Ein wichtiger Punkt, über den Naphta und Settembrini häufig diskutieren, ist das körperliche Leiden. Naphta befürwortet die körperliche Züchtigung, besonders als Mittel, die Wahrheit zu entdecken, was das Ziel der Inquisition ist. Wenn man geistig nicht bereit sei, die Wahrheit zu sagen, dann bleibe „nichts übrig, als sich an den Körper zu wenden“³⁶⁰. Die Prügelstrafe sei keine Verneinung der Menschenwürde, „denn unsere wahre Würde beruh[t] im Geiste, nicht im Fleische“³⁶¹. Außerdem glaubt Naphta, dass „da Gott unsern Leib zur Strafe der Sünde der gräßlichen Schmach der Verwesung anheimgebe, es am Ende kein Majestätsverbrechen sei, wenn derselbe Leib auch einmal Prügel bekomme“³⁶². Dagegen widerspricht Settembrini allen Formen körperlicher Gewalt und spricht sich für die Leichenverbrennung aus, da sie eine „reinliche, hygienische und würdige, ja heldische“³⁶³ Handlung sei. Ein Thema, das die Sphäre des Körpers anspricht und das für Naphta und Settembrini besonders bedeutsam ist, ist eben

³⁵⁵Ebd., S. 614.

³⁵⁶Mayer, Hans. *Thomas Mann*, a.a.O., S. 129.

³⁵⁷Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 803.

³⁵⁸Ebd., S. 953.

³⁵⁹Ebd., S. 713.

³⁶⁰Ebd., S. 629.

³⁶¹Ebd., S. 623.

³⁶²Ebd., S. 625.

³⁶³Ebd., S. 626.

das Thema des Todes und der Todesstrafe. Natürlich spricht Settembrini für die Abschaffung der Todesstrafe, die das Ziel der Liga ist, deren Mitglied er ist. Er ist der Ansicht, dass der Staat „nicht Böses mit Bösem vergelten [darf]“³⁶⁴. Fundamentalere Beweggrund der unaufhörlichen Auseinandersetzung Naphtas und Settembrinis ist es, dass Naphta in seiner Weltanschauung den Destruktionstrieben großen Platz einräumt. Sogar nennt er die Lust zu töten „die tiefste Lust“³⁶⁵.

Wenn das Knistern zwischen den zwei Pädagogen um den Tod angeht, so kann man bemerken, dass die Gegenpole, die Naphta und Settembrini vertreten, der Polarisierung zwischen Tod und Leben vergleichbar sind. Settembrini anerkennt nur das Leben als einziges Prinzip der Existenz und der Tod hat für ihn nur insofern Bedeutung, als er das reine Ende des Lebens ist. Laut Settembrini befürwortete Naphta die „Weltentzweiung“³⁶⁶, er anerkenne beide Kräfte des Lebens und des Todes und sei von der letzteren besonders fasziniert. Naphta sei also ein „Wollüstiger“:

„Isoliert er dualistisch den Tod, so wird derselbe durch diesen geistigen Willen wirklich und in der Tat, actu, Sie verstehen mich, zur eigenen, dem Leben entgegengesetzten Macht, zum widersacherischen Prinzip, zur großen Verführung, und sein Reich ist das der Wollust“³⁶⁷.

Naphta stelle den Tod dem Leben entgegen und gebe somit dem Tod Kraft über das Leben. In diesem Prozess gehe Naphta eine „Mischung aus Revolution und Dunkelmännertum“³⁶⁸, aus Gut und Böse, Gott und Teufel, Leben und Tod ein. Konsequenz davon ist laut Settembrini die Leugnung jeder Wertsetzung³⁶⁹.

Der *Zauberberg* ist ein Roman über den Tod. In den ersten Plänen des Autors sollte die Faszination des Todes, die im *Tod in Venedig* Kernthema war, im *Zauberberg* verspottet werden³⁷⁰. Im Roman sollte der Dualismus von Tod und Leben ans Licht gebracht und literarisch durchgespielt werden. Beide Weltanschauungen von Naphta und Settembrini erweisen sich als fraglich. Das Problem mit von Settembrinis philosophischer und geschichtlicher Einstellung ist es, dass sie die Rolle des Todes im Leben nicht erkennt. Während Naphta vom Tod fasziniert ist, spricht Settembrini dem Tod jede

³⁶⁴Ebd., S. 631.

³⁶⁵Ebd., S. 632.

³⁶⁶Ebd., S. 518.

³⁶⁷Ebd., S. 564.

³⁶⁸Ebd., S. 714.

³⁶⁹Ebd., S. 634.

³⁷⁰Mayer, Hans. *Thomas Mann*, a.a.O., S. 116.

Substanz ab, um zu einer harmonischen Weltanschauung zu gelangen, die unrealistisch ist, da sie alle Destruktions- und Todestribe negiert. Beispielsweise schweigt Settembrini, als Naphta bei der Beerdigung Joachims „die unbeständigen Vorteile seiner Stellung [nutzt]“³⁷¹, um die Kraft des Todes über das Leben zu zeigen. Castorp meint, dass Settembrini Angst vor dem Tod hat, während Naphta höchstwahrscheinlich „Mut genug hätte, de se perdre ou même de se laisser dépérir“³⁷². Genau das ist das Problem mit der Weltanschauung Naphtas, die ihm dann zum Selbstmord führt.

Voraussetzung für das Duell zwischen Naphta und Settembrini, das zum Selbstmord des ersten führen wird, ist eine Diskussion in einem Lokal in Monstein, an der auch Castorp, Ferge und der arme Wehsal teilnehmen. Naphtas Krankheit ist weiter fortgeschritten; der Kranke fängt einen Monolog an, der sich besonders mit dem Thema der Freiheit, „das er im Sinne der Verwirrung [behandelt]“³⁷³, beschäftigt. Unter anderem meint der irrationalistische Jesuit, die Freiheit sei „wohl eigentlich mehr noch ein romantischer als ein aufklärerischer Begriff“³⁷⁴; das gleiche gelte auch für den Individualismus, der sogar mittelalterliche Wurzeln habe. Darüber hinaus gehöre die Freiheit zur mittelalterlichen Mystik, die dann zur Reformation geführt habe. Die Verwirrung des Monologs Naphtas wird von Settembrini stark kritisiert; er bezeichnet das Gesagte als Infamie. Das Streiten eskaliert, bis Naphta Settembrini zum Duell herausfordert. Obwohl Settembrini als Befürworter der Zivilisation „theoretisch das Duell [mißbilligt]“³⁷⁵, akzeptiert er das Duell mit Naphta. Da Naphta „nach ehrenrechtlichen Begriffen der Beleidigte [ist]“³⁷⁶, verlangt er, dass es ein Pistolenduell sei, und schlägt „fünf Schritt Distanz und dreimaligen Kugelwechsel“³⁷⁷ vor. Diese Vorschläge Naphtas findet Castorp irrational, er denkt, dass „es sich um ein rein abstraktes Duell handle, dem gar keine Realinjurie zugrunde liege“³⁷⁸. So werden neue Regeln verhandelt: Fünfzehn Schritt Distanz und eine einzige Kugel. Da das Duell drei Tage nach dem Zwist stattfindet, hofft Castorp, dass die zwei Rivalen die Beleidigungen einigermaßen vergessen haben. Laut Castorp ist dieses Duell ein Wahnsinn, weil es hier um keine echte Ehrenbeleidigung gehe: „Es handelt sich um abstrakte Dinge, um geistige. Mit geistigen

³⁷¹Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 738.

³⁷²Ebd., S. 530.

³⁷³Ebd., S. 955.

³⁷⁴Ebd., S. 956.

³⁷⁵Ebd., S. 960.

³⁷⁶Ebd.

³⁷⁷Ebd., S. 963.

³⁷⁸Ebd., S. 964.

Dingen kann man beleidigen, aber man kann nicht damit beschimpfen³⁷⁹. Dennoch ist Castorp gezwungen, beim Duell als Unparteiischer anwesend zu sein. Castorp findet sich einmal wieder zwischen Naphta und Settembrini und kann sich nicht „einer der beiden Parteien [anschließen]“³⁸⁰.

Naphta und Settembrini vertreten im Roman die einander entgegengesetzten Ideen, die dann zum europäischen Konflikt führen sollten. Das Ende ihrer Debatte, das Duell, das mit der Selbstmord Naphtas endet, hat nicht das Ziel der Verteidigung der Ehre, sondern ist eine reine Bestätigung ihrer jeweiligen Stellungnahmen³⁸¹. Schon vor dem Duell verrät Settembrini Castorp, dass er seinen zivilisatorischen Prinzipien folgen und deshalb nicht töten wird. Als Settembrini dann in die Luft schießt, findet es Naphta die Entscheidung eines Feiglings und entscheidet sich dafür, Selbstmord zu begehen³⁸². Der Beschluss Settembrinis, gegen Naphta nicht zu schießen, ist eine lebensfreundliche Wahl, die mit dem Prinzip des Lebens übereinstimmt. Dagegen will Naphta mit seinem Selbstmord beweisen, dass der Tod der einzige Grund der spirituellen Existenz des Menschen ist. Naphta zeigt durch seinen Selbstmord seine Verehrung für das Prinzip des Todes³⁸³. Außerdem befürwortet Naphta somit die Existenz einer gegen sich selber gewandten Wut³⁸⁴. Der Hauptpunkt der irrationalistischen individualistischen Triblehre Naphtas ist die Überzeugung, dass es das Wichtigste fürs Leben eines Menschen ist, die eigenen Triebe zu befriedigen. Unter diesen Trieben zählt man auch die „tiefste Lust“ zur Zerstörung, das Destruktionstrieb, das Naphta zum Selbstmord führt.

Settembrini ist kein Gewinner des Duells, weil Naphta mit seiner Geste zeigt, inwiefern die Reden Settembrinis nur theoretisch und abstrakt sind: Obwohl Settembrini sich dafür entscheiden kann, auf Naphta nicht zu schießen, kann er nichts gegen den Selbstmord des irrationalen Jesuiten³⁸⁵. Nach dem Selbstmord Naphtas wird Settembrini noch kranker und unterbricht seine Arbeit an der Enzyklopädie der Leiden. Mit dem Selbstmord Naphtas distanziert sich der Autor Thomas Mann von seiner früheren

³⁷⁹Ebd., S. 961.

³⁸⁰Ebd., S. 966.

³⁸¹Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, a.a.O., S. 184.

³⁸²Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 970.

³⁸³Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, a.a.O., S. 184-185.

³⁸⁴Hartmann, Hans Albrecht. „Kreativität und Pathopsychologie am Beispiel Thomas Manns“, a.a.O., S. 87.

³⁸⁵Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, a.a.O., S. 185.

Todesfaszination, aber er bejaht nicht die radikal lebensfreundliche Weltanschauung Settembrinis, die dem Tod überhaupt keine Rolle im Leben anerkennt³⁸⁶.

Mit dem *Zauberberg* zeigt Thomas Mann, wie die Polarisierung zwischen deutscher Kultur und westlicher Zivilisation kein friedliches Ende finden konnte. Der einzige Ausweg dieser Debatte sei die Gewalt gewesen, die sich historisch im Weltkrieg entfesselt habe; im Roman findet die neue Ansicht des Autors zuerst in Naphtas Selbstmord und dann in der Kriegsszene im Finale Ausdruck³⁸⁷. Als Castorp ins Flachland zurückkehrt, kehrt er zum Leben. Aber es handelt sich um ein Leben, das vom Krieg erschüttert wird³⁸⁸.

4.7 Castorps Unentschiedenheit

Wenn Hans Castorp den Diskussionen zwischen Settembrini und Naphta folgt, benimmt er sich in verschiedenen Weisen. Manchmal schaut er die zwei Diskussionsteilnehmer mit interessierter Miene an, mit dem „Ellbogen auf [dem] Tisch und das Kinn in [der] Faust“³⁸⁹, als ob er sich ein Theaterstück anschauen würde. Er ahmt die Ausrufe von Settembrini nach³⁹⁰, schaut mit Eifer zu und hofft, dass der Löwe Settembrini gegen den „joli jésuite à la petite tache humide“³⁹¹ brüllt. Manchmal aber folgt Castorp den Debatten ohne Interesse, „mit halb und halb zustimmendem Kopfnicken“³⁹². Er schweigt, als die zwei Pädagogen nach seiner Meinung fragen, weil seine „Aufmerksamkeit nur halb beim Gespräch“³⁹³ ist. Manchmal hört er Naphta und Settembrini sogar nicht mehr zu und einmal lässt er sie in Stich, um Joachim – dem es nicht gut geht – behilflich zu sein. Meistens ist Castorp verwirrt und versteht die Diskussionen nicht im Ganzen. Nach dem ersten Treffen vertraut er Joachim an, dass er Naphtas und Settembrinis Meinungen aufmerksam verfolgt hat, aber „klar ist die Sache [ihm] nicht geworden“³⁹⁴. Als Castorp versucht, die eigene Meinung zu äußern, spricht er naiv und fühlt sich wie in der Schule. Settembrini muss ihn dazu auffordern, „die Gesichtspunkte nicht zu vermengen und sich

³⁸⁶Mayer, Hans. *Thomas Mann*, a.a.O., S. 115.

³⁸⁷Werber, Niels. „Gewalt und Krieg“, a.a.O., S. 300.

³⁸⁸Mayer, Hans. *Thomas Mann*, a.a.O., S. 127.

³⁸⁹Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 548.

³⁹⁰Ebd., S. 552.

³⁹¹Ebd., S. 637.

³⁹²Ebd., S. 955.

³⁹³Ebd., S. 715.

³⁹⁴Ebd., S. 530.

lieber rezeptiv zu verhalten³⁹⁵. Die Konfusion wird immer größer, bis es „in Hansens Gedanken und Vorstellungswerkstatt drunter und drüber [geht]“³⁹⁶. Am Ende einer Debatte ist Castorp völlig ermattet und hat „die Ohren voll vom Wirrwarr und Waffenlärm der beiden Heere“³⁹⁷.

Castorp ist aber nicht nur deswegen verwirrt, weil er nicht so gebildet wie Naphta und Settembrini ist, sondern auch weil die Beiden selber extrem und häufig widersprüchlich sind. Über die Gespräche mit den zwei Pädagogen denkt Castorp, dass sie „ins Weglose und Hochgefährliche“³⁹⁸ führen. Seit dem Beginn ist er von der Widersprüchlichkeit der Reden von beiden Settembrini und Naphta überzeugt:

„[...] mich regt es auf, solche Konfusion zu sehen, wie daß der eine die internationale Weltrepublik predigt und den Krieg grundsätzlich verabscheut, dabei aber so patriotisch ist, daß er partout die Brennergrenze verlangt und dafür einen Zivilisationskrieg führen will, - und daß der andere den Staat für Teufelswerk hält und von der allgemeinen Vereinigung am Horizonte flötet, aber im nächsten Augenblick das Recht des natürlichen Instinktes verteidigt und sich über Friedenskonferenzen lustig macht“³⁹⁹.

Castorp bemerkt, dass „nicht nur wechselseitig [widersprechen] sich die Disputanten, sondern sie [liegen] in Widerspruch auch mit sich selbst“⁴⁰⁰. Auch im Handeln sind Naphta und Settembrini nicht kohärent. Naphta ist ein Jesuit, der sich wie ein „Tugendnarr“⁴⁰¹ benimmt und Settembrini ist ein Befürworter der Zivilisation, der fromm mit den Mädchen auf der Straße ist und der ein gewalttätiges Duell mit Naphta akzeptiert⁴⁰².

Wie vorhererwähnt, erfährt Castorp von Naphta, dass Settembrini Freimaurer ist. Diese Tatsache steht nach Castorps Meinung im Widerspruch mit Settembrinis zivilisatorischer Lehre, weil die Freimaurerei laut ihm „Verschwiegenheit und Gehorsam“⁴⁰³ beansprucht. Im Gespräch mit Naphta äußert Castorp seine Zweifel, insem er „was Militärisch-Jesuitisches in der Freimaurerei“⁴⁰⁴ spüre. Naphta stimmt zu und erklärt, dass die Logen „mit gewissen Mysterien [der] Kirche“ zu tun haben. Mehrmals

³⁹⁵Ebd., S. 621.

³⁹⁶Ebd., S. 717.

³⁹⁷Ebd., S. 641.

³⁹⁸Ebd., S. 653.

³⁹⁹Ebd., S. 530-531.

⁴⁰⁰Ebd., S. 638.

⁴⁰¹Ebd., S. 640.

⁴⁰²Ebd., S. 960.

⁴⁰³Ebd., S. 696.

⁴⁰⁴Ebd.

im Roman äußert Naphta die Meinung, dass Settembrini trotz seines zivilisatorischen Glaubens „die abendländische Mystik“⁴⁰⁵ vertritt. Noch einmal ist Naphta in seinen Äußerungen radikal.

Widersprüchlich sind aber Settembrinis Ansichten in Beziehung auf den Krieg vor allem hinsichtlich des Kriegs, die mit zu seiner Weltanschauung am meisten im stärksten Gegensatz stehen. „Herr Settembrini [ist] humanitär, aber zugleich und eben damit, halb ausgesprochen, [ist] er auch kriegerisch“⁴⁰⁶. Beispielsweise befürwortet Settembrini die Kreuzzüge, weil sie „Zivilisationskriege“⁴⁰⁷ sind.

Während Settembrini versucht, der zivilisatorischen Sittlichkeit immer zu folgen, aber trotzdem einige fundamentale Inkohärenzen zeigt, ist Naphta eine Mischfigur, die ständig im Widerspruch mit sich selbst ist, da sie versucht, unterschiedliche Weltanschauungen zusammenzuführen. Von Anfang an spürt Castorp etwas Widersprüchliches in den Äußerungen Naphtas; davon erhält eine Bestätigung, als er erfährt, dass der jüdische Kommunist ein Jesuit ist. Die Reden Naphtas findet Castorp „ein bißchen sonderbar“⁴⁰⁸ und er bezweifelt, dass die sozialistischen Ansichten des Ostjuden von einem Mitglied der Gesellschaft Jesu ausgesprochen werden dürfen. An den Debatten nehmen also zwei Weltanschauungen teil, radikal sind und manchmal an innerer Kohärenz fehlen lassen. Es konfrontieren sich da die Todesfaszination und die moralische Pflicht, sich für das Leben zu entscheiden, um zugunsten der Gesellschaft zu handeln. Castorp soll sich für einen der zwei Gegenpole entscheiden⁴⁰⁹, er ist aber nicht in der Lage, eine definitive Entscheidung zu treffen, weil beide Seiten radikal sind und die Extremismen nicht zu Castorps Wesen gehören⁴¹⁰. Seine Stellungnahme ist nie für den einen oder den anderen Extremismus, sondern befindet sie sich in der Mitte:

„Alles stellten sie auf die Spitze, diese zwei, wie es wohl nötig war, wenn man streiten wollte, und haderten erbittert um äußerste Wahlfälle, während ihm doch schien, als ob irgendwo inmitten zwischen den strittigen Unleidlichkeiten, zwischen rednerischem Humanismus und analphabetischer Barbarei das gelegen sein müsse, was man als das Menschliche oder Humane persönlich ansprechen durfte“⁴¹¹.

⁴⁰⁵Ebd., S. 517.

⁴⁰⁶Ebd., S. 977.

⁴⁰⁷Ebd., S. 526.

⁴⁰⁸Ebd., S. 558.

⁴⁰⁹Mayer, Hans. *Thomas Mann*, a.a.O., S. 119.

⁴¹⁰Ebd., S. 121.

⁴¹¹Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 716.

Obwohl Castorp zu verstehen scheint, dass die Wahrheit in der Mitte zwischen den zwei Extremismen liegt, entscheidet er sich aber nie, diesem mittleren Weg zu folgen. Vielmehr gehört Passivität zu Castorps Wesen, so trifft er die Entscheidung, sich nicht zu entscheiden.

5 Der Schneetraum

Castorps Erlebnis im Unterkapitel „Schnee“ ist von zentraler Bedeutung für das Verständnis des Standpunkts des Autors in Beziehung auf die Polarisierung zwischen den Weltanschauungen Naphtas und Settembrinis, zwischen Tod und Leben, Kultur und Zivilisation, Vernunft und Irrationalität. Der Unterkapitel „Schnee“ erzählt von einer Skiwanderung, die Castorp an einem Winternachmittag unternimmt. Castorp ist schon seit zwei Jahren im Internationalen Sanatorium und hat schon an vielen Debatten zwischen Naphta und Settembrini teilgenommen. Während seiner Skiwanderung gerät Castorp in einen Schneesturm. Wegen der unbarmherzigen Kälte, des Schnee und wahrscheinlich auch des Portweins fängt Castorp an, zuerst einem verworrenen Gedankengang zu folgen, anschließend Halluzinationen zu haben, und schließlich schläft er ein. Castorps Überlegungen vor und nach dem Traum und der Inhalt seines Traumes sollen hier analysiert werden.

5.1 Das Irren

In seinem zweiten Jahr im Berghof erlebt Castorp einen Winter mit ganz weniger Sonne und „Schnee in Massen, so kolossal viel Schnee, wie Hans Castorp in seinem Leben noch nicht gesehen“⁴¹² hat. In diesem monotonen Winter entwickelt Castorp den Wunsch, allein mit seinen Gedanken zu bleiben, und insbesondere den Wunsch „einer inniger-freieren Berührung mit dem schneeverwüsteten Gebirge“⁴¹³. Diesen letzten Wunsch möchte Castorp durch Skifahren verwirklichen, was aber den Gästen des Berghofs verboten ist, „denn ohnehin stellte die scheinbar so leicht eingehende Atmosphäre strenge Anforderungen an den Herzmuskel“⁴¹⁴. Der Wunsch scheint also unerfüllbar zu sein, aber Castorp beschließt, um die Erlaubnis nicht zu bitten und „hinter [Behrens] Rücken zu handeln“⁴¹⁵. Das geheime Projekt findet die Zustimmung von Settembrini, der denkt, dass das Skifahren Castorp nicht schaden wird, wenn Castorp dabei „vernünftig [ist] und nichts übertreib[t]“⁴¹⁶.

⁴¹²Ebd., S. 643.

⁴¹³Ebd., S. 647.

⁴¹⁴Ebd., S. 648.

⁴¹⁵Ebd.

⁴¹⁶Ebd., S. 649.

Dem Ratschlag Settembrinis, beim Skifahren vernünftig zu sein, folgt Castorp an einem Nachmittag nicht und entfernt sich vom Tal so sehr, dass „kein Laut von dorther mehr zu ihm [dringt]“⁴¹⁷. Auf diese Weise kann Castorp seine beiden gleichzeitig Wünsche erfüllen. Er irrt im Gebirge, „steigend und gleitend, ziellos und gemächlich“⁴¹⁸, mit dem einzelnen Zweck, jenen Schrecken, „der die Vorbedingung des Mutes ist“⁴¹⁹, zu empfinden. In dieser Atmosphäre von Einsamkeit und Verlorenheit bricht der Schneesturm aus. Inmitten des Sturmes friert Castorp und fühlt sich verloren. Der Orientierungsverlust erinnert an Castorps erste Ankunft in Davos Dorf⁴²⁰. Er sieht fast nichts und fängt an, mit sich selber zu reden. Seine Lage scheint ihm „sehr ähnlich wie nach einem Kolloquium mit Naphta und Settembrini, nur ungleich stärker“⁴²¹. Das scheinbar unendliche Irren Castorps im Schnee dauert in Wirklichkeit nur eine Viertelstunde und endet als er „den Schatten einer menschlichen Baulichkeit“⁴²² sieht. Diese Baulichkeit ist die gleiche Hütte, von der er weggegangen ist. Castorp ist also im Kreise gewandert, wie er feststellen muss:

„Man lief im Kreise herum, plagte sich ab, die Vorstellung der Förderlichkeit im Herzen, und beschrieb dabei irgendeinen weiten, albernen Bogen, der in sich selber zurückführte wie der vexatorische Jahreslauf. So irrte man herum, so fand man nicht heim“⁴²³.

Castorps Irren erinnert an die Sphäre des Unbewussten, wo Raum und Zeit keine Bedeutung haben.

Die Tür der Hütte ist geschlossen, trotzdem findet Castorp bei ihr Schutz, da er sich an die Wand lehnen kann. Da trinkt er den Portwein, der ihn an das Kulmbacher Bier erinnert, und fängt an, irrezureden. Er fantasiert über Settembrini, wie er ihn bei der Hütte erreicht und ihm Hilfe leistet. Castorp bemerkt aber gleich, dass Settembrini „auch gar kein Recht und keine Möglichkeit zum Einschreiten [hat], so wenig wie dermaleinst in der Faschingsnacht“⁴²⁴. Castorps „Gedanken sind unklare Zeug und fade Witzeleien“⁴²⁵ und betreffen meistens Clawdia und Hippe und „son crayon“⁴²⁶, das sowohl „ihr“ als auch

⁴¹⁷Ebd., S. 654.

⁴¹⁸Ebd., S. 657.

⁴¹⁹Ebd., S. 654.

⁴²⁰Wysling, Hans, „Der Zauberberg“, a.a.O., S. 412.

⁴²¹Mann, Thomas, *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 664.

⁴²²Ebd., S. 666.

⁴²³Ebd.

⁴²⁴Ebd., S. 669.

⁴²⁵Ebd.

⁴²⁶Ebd.

„sein“ Bleibstift bedeutet, da „man nur ›son‹ [sagt], weil ›crayon‹ ein Maskulinum ist, alles übrige ist Witzelei“⁴²⁷.

5.2 Der Traum

Castorps Schlaf bringt einen Traum mit sich, der den Charakter einer Offenbarung hat. Castorp träumt von einem „weiter[en], üppig grünender[en] Park von Laubbäumen“⁴²⁸ und von einem „Meer, das Südmeer war das, tieftiefblau“⁴²⁹. Er befindet sich in einer Landschaft, „die sich wandelte, sich öffnete in wachsender Verklärung“⁴³⁰, und die sich also der öden Landschaft entgegenstellt, wo Castorp in der Realität ist: Er ist inmitten der Schnee und riskiert zu erfrieren, dagegen ist die Landschaft im Traum erholend. Castorp sieht „den Golf von oben“⁴³¹; die Landschaft wird also von Castorp von außen her und von oben herab beobachtet, als er sich die Traumlandschaft wie ein Bild ansähe. Sie ist eindeutig eine südlich-mitteländische und stellt ein perfektes Equilibrium zwischen Natur und Menschenwerk dar. Alles ist übersichtlich, mütterlich, geschützt und „Castorps ganzes Herz [öffnet] sich weit, ja schmerzlich weit“⁴³². Er fühlt Liebe sowohl für die idyllische klassische Landschaft als auch für die schöne junge Menschheit, die den Ort bewohnt. Er sieht Knaben, die reiten, andere, die mit dem Bogen schießen und Mädchen, die musizieren und tanzen. Castorp scheint, als ob es zwischen Natur und freien Menschen keine Andersartigkeit bestünde. Allem voran bewundert Castorp „die große Freundlichkeit und gleichmäßig verteilte höfliche Rücksicht, mit der die Sonnenleute verkehrten“⁴³³. Er sieht im Traumeine Gesellschaft von Menschen, von der man – interpretierend – sagen könnte, sie schränken ihre Destruktionstrieb ein, um sich an die kulturellen Regeln eines friedlichen Lebens anzupassen. Der erste Teil des Traumes erinnert an den Freudschen „Menschheitstraum“⁴³⁴, weil „Hans Castorp das nie gesehen [hat], nichts dergleichen [...] dennoch erinnerte er sich“⁴³⁵. Nach dem Traum wird Castorp sogar denken:

⁴²⁷Ebd.

⁴²⁸Ebd., S. 670.

⁴²⁹Ebd., S. 671.

⁴³⁰Ebd.

⁴³¹Ebd., S. 672.

⁴³²Ebd.

⁴³³Ebd., S. 674.

⁴³⁴Wysling, Hans. „Der Zauberberg“, a.a.O., S. 413.

⁴³⁵Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 672.

„Man träumt nicht nur aus eigener Seele, möcht' ich sagen, man träumt anonym und gemeinsam, wenn auch auf eigene Art. Die große Seele, von der du nur ein Teilchen, träumt wohl mal durch dich, auf deine Art, von Dingen, die sie heimlich immer träumt“⁴³⁶.

Der Gemeinschaftstraum geht weiter und Castorp träumt nicht nur „von der Jugend [der Gesellschaft], ihrer Hoffnung, ihrem Glück und Frieden“⁴³⁷ sondern auch von „ihrem Blutmahl“⁴³⁸. Ein schöner Knabe, der zuerst zu Castorp und dann über ihn hinaus hinblickt, zeigt dem Betrachter den die Kehrseite der Medaille. Plötzlich ersteht in der „Miene [des Jungen] ein Ernst, ganz wie aus Stein, ausdruckslos, unergründlich, eine Todesverschlossenheit“⁴³⁹. Castorp hat ein schlechtes Gefühl und als er sich dreht, sieht er einen massiven Tempel, den die Zeit zu einer Ruine gemacht hat und der verarmt und verlassen aussieht. Im Tempel befindet sich Castorp „vor einer Statuengruppe, zwei steinernen Frauenfiguren auf einem Sockel, Mutter und Tochter, wie es schien“⁴⁴⁰, die als eine Statuengruppe von Demeter und Persephone zu erkennen ist. „In der Betrachtung des Standbildes [wird] Hans Castorps Herz aus dunklen Gründen noch schwerer, angst- und ahnungsvoller“⁴⁴¹. Castorp geht weiter und erreicht die Tempelkammer, wo er „zwei graue Weiber, halbnackt, zottelhaarig, mit hängenden Hexenbrüsten und fingerlangen Zitzen“⁴⁴² sieht, die ein kleines Kind mit den Händen zerreißen und zerfleischen. Es handelt sich um eine Hexenszene, die semantisch durch negative Adjektivierung und durch Plattdeutsch geprägt ist. Auf das grausame Blutmahl dürfte Freuds *Totem und Tabu* eingewirkt haben⁴⁴³. Laut Crescenzi ist das rituelle Festmahl ein Symbol für den primitiven Todestrieb, der von der Kultur eingeschränkt wird, der aber trotzdem im Unbewussten der Menschheit immer anwesend ist⁴⁴⁴. Dieser zweite Teil des Schneetraums gehört auch mit Recht zum Gemeinschaftstraum und Castorp denkt, der menschliche Zustand schlechthin habe sich ihm im Traum offenbart. Sein Traum gebe die menschliche Existenz wider, die aus Vernunft und Irrationalität, Schönem und Grausamem, Leben und Tod bestehe.

⁴³⁶Ebd., S. 677.

⁴³⁷Ebd.

⁴³⁸Ebd.

⁴³⁹Ebd., S. 675.

⁴⁴⁰Ebd., S. 676.

⁴⁴¹Ebd.

⁴⁴²Ebd.

⁴⁴³Dierks, Manfred. „Thomas Mann und die Tiefenpsychologie“, a.a.O., S. 292.

⁴⁴⁴Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, a.a.O., S. 200.

5.3 Moralischer Inhalt des Traums

Castorps Traum endet, als er beim Anschauen der Hexenszene, „sich von der Stelle reißen [will]“⁴⁴⁵. Jedoch wacht er nicht auf, vielmehr träumt er „gewissermaßen fort – nicht mehr in Bildern, sondern gedankenweise, aber darum nicht weniger gewagt und kraus“⁴⁴⁶. Im Schweben seines Bewusstseins versteht Castorp die Notwendigkeit, den Tod neben dem Leben zu erkennen. Leben und Tod sind die zwei Hälften der menschlichen Existenz und „alles Interesse für Tod und Krankheit ist nichts als eine Art von Ausdruck für das am Leben“⁴⁴⁷. Am Ende des Traumes glaubt Castorp, eine Darstellung des „Stand[e]s“ des Menschen und seiner höflich-verständigen und ehrerbietigen Gemeinschaft, hinter der im Tempel das gräßliche Blutmahl sich abspielt⁴⁴⁸ habe sich ihm im Traum geboten. Verwendet man Freudsche Begriffe, dann hat Castorp von Triebeinschränkungen in der Form von zielgehemmter Liebe und von Destruktionstrieben, die in der Gesellschaft nebeneinander koexistieren, geträumt⁴⁴⁹. Da beide geträumte Landschaften koexistieren, scheint es Castorp unmöglich, nur eine der zwei anzuerkennen und dadurch eine radikale Stellung zu beziehen. Die Traumlogik lehrt Castorp, als er sie zu interpretieren versucht, dass die Standpunkte Naphtas und Settembrinis je zu radikal und einseitig sind, als dass man sie je zueigen gemacht werden können:

„Der eine ist wollüstig und boshaft, und der andere bläst immer nur auf dem Vernunfthörnchen und bildet sich ein, sogar die Tollen ernüchtern zu können, das ist ja abgeschmackt. Es ist Philisterei und bloße Ethik, irreligiös, so viel ist ausgemacht. Doch will ich's auch mit des kleinen Naphta Teil nicht halten, mit seiner Religion, die nur ein guazzabuglio von Gott und Teufel, Gut und Böse ist, eben recht, damit das Einzelwesen sich kopfüber hineinstürze, zwecks mystischen Unterganges im Allgemeinen“⁴⁵⁰.

Castorp versteht, dass der Mensch „Herr der Gegensätze“⁴⁵¹ ist, dass er „vornehmer als sie“⁴⁵² ist.

⁴⁴⁵Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 676.

⁴⁴⁶Ebd., S. 677.

⁴⁴⁷Ebd., S. 678.

⁴⁴⁸Ebd.

⁴⁴⁹Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, a.a.O., S. 197.

⁴⁵⁰Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 678.

⁴⁵¹Ebd., S. 679.

⁴⁵²Ebd.

Die bedeutsamste Lehre, die Castorp von seinem Traum zieht, ist in dem einzigen kursiven Satz des Romans enthalten: „*Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken*“⁴⁵³. Dieser Satz, mit dem Castorp aus dem Traum erwacht, zeigt das Programm des Romans, sich von der Todesfaszination zu entfernen⁴⁵⁴. Am Ende des Schnee-Unterkapitels aber versteht Castorp den Inhalt seines Traumes „nicht mehr so recht“⁴⁵⁵. Nach dem Traum versteht Castorp, dass die Ethik der Vernunft von Settembrini und jene des Terrors von Naphta nicht zum Leben sondern nur zum Selbstmord und zum Krieg, der Thomas Mann als den Selbstmord der europäischen Gesellschaft sieht⁴⁵⁶, führen.

Der kursive „Moralsatz“ führt im Roman den Begriff der Liebe ein, der nicht mit Lust und Wollust sondern mit einem humanistischen Verständnis des Terminus verbunden ist⁴⁵⁷. Laut Crescenzi entspricht die Liebe, von der Castorp in seinem Traum spricht, dem Freudschen Eros, in Namen dessen man sich gegen die Herrschaft des Todes stellen soll⁴⁵⁸. Als 1921 Mann an dem 6. Kapitel seines Romans arbeitet, hat er höchstwahrscheinlich Freuds *Jenseits des Lustprinzips* gelesen, das sein Verständnis vom Begriffspaar Eros und Tod beeinflusst⁴⁵⁹. In *Jenseits des Lustprinzips* theorisiert Freud die Gegenpole von Tod und Leben, von Unorganischem und Organischem. Freud meint, dass der Eros jener Trieb ist, der sich gegen die Tendenz zum Unorganischem setzt und der zur Fortpflanzung des Lebens durch eine sexuelle Union führt⁴⁶⁰. Der kursive Satz sei also die Antwort Thomas Manns auf die Frage, die Freud zum Schluss seines *Zeitgemäßen über Krieg und Tod* aufwirft⁴⁶¹:

„Wäre es nicht besser, dem Tod den Platz in der Wirklichkeit und in unseren Gedanken einzuräumen, der ihm gebührt, und unsere unbewußte Einstellung zum Tode, die wir bisher so sorgfältig unterdrückt haben, ein wenig mehr hervorzukehren?“⁴⁶²

⁴⁵³Ebd.

⁴⁵⁴Hartmann, Hans Albrecht. „Kreativität und Pathopsychologie am Beispiel Thomas Manns“, a.a.O., S. 88.

⁴⁵⁵Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 682.

⁴⁵⁶Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, a.a.O., S. 208.

⁴⁵⁷Wysling, Hans. „Der Zauberberg“, a.a.O., S. 415.

⁴⁵⁸Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, a.a.O., S. 206.

⁴⁵⁹Ebd., S. 203.

⁴⁶⁰Ebd., S. 205.

⁴⁶¹Ebd., S. 195.

⁴⁶²Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, a.a.O., S. 160-161.

Laut Crescenzi ist Manns Antwort auf die Freudsche Frage nur scheinbar negativ, da diese rhetorisch gelesen werden soll. Mit seiner rhetorischen Frage stellt Freud die Unmöglichkeit fest, dass der zivilisierte Mensch die politischen Auseinandersetzungen ohne Krieg auflösen kann⁴⁶³. Die Originalität von Thomas Manns Gedanke sei in seinem moralischen Inhalt. Diesbezüglich stelle Castorps Moralsatz einen ethischen Wendepunkt dar: Die Liebe und die Güte sind im Castorps Traum die Kräfte, die sich der Herrschaft des Todes entgegensetzen können⁴⁶⁴. In Castorps Gedankengang „[steht] die Liebe dem Tode entgegen, nur sie, nicht die Vernunft, ist stärker als er. Nur sie, nicht die Vernunft, gibt gültige Gedanken“⁴⁶⁵. Neben der Liebe, dem Eros, habe also die Güte die Aufgabe, die Herrschaft des Lebens zu behaupten.

⁴⁶³Crescenzi, Luca. *Melancholia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, a.a.O., S. 196.

⁴⁶⁴Ebd., S. 194.

⁴⁶⁵Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 679.

Bibliographie

Primärliteratur

Freud, Sigmund. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2007.

Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2007.

Mann, Thomas. *Der Zauberberg*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2014.

Über Freud

Gay, Peter. „Sigmund Freud - Eine Kurzbiographie“, in: Freud, Sigmund. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2007.

Über Mann

Crescenzi, Luca. „Introduzione“ e „Notizia sul testo e note di commento“, in: Mann, Thomas. *La montagna magica*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2011.

Crescenzi, Luca. *Melancolia Occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, Carocci Editore, Roma 2011.

Dierks, Manfred. „Thomas Mann und die Tiefenpsychologie“, in: *Thomas-Mann-Handbuch*, Hrsg. Koopmann, Helmut. Alfred Kröner Verlag, Regensburg 2001.

Dierks, Manfred. „Tiefenpsychologie und Psychoanalyse“, in: *Thomas Mann - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Hrsg. Blödorn, Andreas und Marx, Friedhelm. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart 2015.

Hartmann, Hans Albrecht. „Kreativität und Pathopsychologie am Beispiel Thomas Manns“, in: *Thomas-Mann-Studien. Vom „Zauberberg“ zum „Doktor Faustus“*. Die Davoser Literaturtage 1998, 23. Band, Hrsg. Sprecher, Thomas. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000.

Mann, Thomas. *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe : Werke, Briefe, Tagebücher. 5.1: Der Zauberberg : Roman*, Hrsg. Neumann, Michael. Frankfurt am Main, Fischer Verlag 2002.

Max, Katrin. „Der Zauberberg (1924)“, in: *Thomas Mann - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Hrsg. Blödorn, Andreas und Marx, Friedhelm. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart 2015.

Mayer, Hans. *Thomas Mann*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980.

Stachorski, Stephan. „Kultur vs. Zivilisation“, in: *Thomas Mann - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Hrsg. Blödorn, Andreas und Marx, Friedhelm. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart 2015.

Werber, Niels. „Gewalt und Krieg“, in: *Thomas Mann - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Hrsg. Blödorn, Andreas und Marx, Friedhelm. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart 2015.

Wysling, Hans, „Der Zauberberg“, in: *Thomas-Mann-Handbuch*, Hrsg. Koopmann, Helmut. Alfred Kröner Verlag, Regensburg 2001.