

Hermann Hesse und die Moderne

Diskurse zwischen Ästhetik, Ethik und Politik

Beiträge der internationalen Tagung aus Anlass des
fünfzigsten Todestages des Dichters vom 2. bis 5.
Mai 2012 am Germanistischen Institut der Universi-
tät Szeged

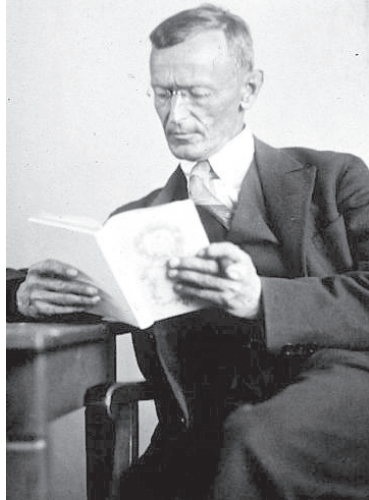
Herausgegeben von
Detlef Haberland und Géza Horváth

unter Mitwirkung von
Tünde Katona und Judit Szabó

Praesens Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung

Fritz Thyssen Stiftung
für Wissenschaftsförderung



© Titelbild: Hermann Hesse 1927. Photo: Gret Widmann.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-7069-0760-6

© Praesens Verlag
<http://www.praesens.at>
Wien 2013

Alle Rechte vorbehalten. Rechtsinhaber, die nicht ermittelt werden konnten, werden gebeten, sich an den Verlag zu wenden.

Balasundaram Subramanian

Pädagogische Provinz Indien Beispiel Hesse, Beispiel Zweig

Geschlossen und aufgeschlossen zugleich! Auf diese knappe Formel lässt sich das indische Geistesleben bringen, das in jahrhundertelanger Abwendung von außen, in seiner nahezu insularen Abgeschlossenheit geschlossene Strukturen entwickelt hat, die nichtsdestotrotz eine erstaunliche Aufgeschlossenheit für fremde Einflüsse zeigen. Ein Beispiel hierfür sind die anhaltenden Begegnungen mit Europa seit der Entdeckung des Seeweges nach Indien, die zwar unter unterschiedlichen Vorzeichen stattgefunden haben, jedoch ein asymmetrisches Verhältnis aufweisen – eine augenfällige Disproportionalität, die eher zugunsten Europas ausfällt. Im Epilog seiner tiefgreifenden philosophischen Vergleichsstudie *India and Europe* führt der Indologe Wilhelm Halbfass diese ungleichmäßige Beziehung darauf zurück, dass Europa – im Gegensatz zu Indien – den historischen Boden für diese Begegnung schon längst bereitgestellt hatte.¹ Freilich ist sie in Europa überwiegend durch politische, wirtschaftliche, wissenschaftliche sowie missionarische Erwägungen bestimmt worden, aber auch das Vorhandensein zweckfreier, ganz und gar altruistischer Motive ist nicht zu bestreiten. So wird die Begegnung mit Indien Anlass zur Suche nach dem Selbstverständnis des Europäers, ferner wohl auch Anlass zur kritischen Selbstreflexion sowie zur Entfaltung tiefsinnigen utopischen Denkens im Sinne einer wahrhaften *philosophia perennis*.²

So bestehen einerseits Ansätze, durch kritisches Nachdenken über die indische Lebenswelt die Grundlagen der eigenen Kultur zu verstehen, andererseits wird zugleich durch den erstrebten Dialog mit der indischen Kultur ein reziproker Annäherungsversuch ausgelöst, der eindeutig das Paradoxe an der insularen Tradition Indiens hervorhebt: geschlossene Denkformen, welche mühelos eine enorme Vielfalt pluralistischer Erfahrungen zu assimilieren vermögen. Bei der völlig unverhofften historischen Begegnung mit

1 Halbfass, Wilhelm: *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*. New Delhi: Motilal, 1990, S. 369f.

2 Ebd.

dem Westen ist es gerade diesem Umstand zu verdanken, dass der schlummernde, unverwüstliche Universalismus der scheinbar in sich gekehrten indischen Gedankenwelt bei der Gestaltung Indiens als pädagogischer Landschaft die schriftstellerische Imagination nachhaltig speist und fördert.

Auf einem ziemlich langen Umweg sowie über eine zitatentreiche Darstellung wird hier angestrebt, die wiederholte Bedeutung Indiens als pädagogische Provinz in der deutschen Literatur hervorzuheben. Zwei exemplarische Werke lebensphilosophisch durchtränkten Inhalts, nämlich Hermann Hesses *Siddhartha* sowie Stefan Zweigs *Die Augen des Ewigen Bruders*, dienen als Ausgangspunkt dafür. Es ist nicht die Absicht, diese Werke in ihrer inhaltlichen Tiefendimension zu betrachten, sondern den indienspezifischen *situs*, den *situs locorum* dieser beiden Erzählungen zu untersuchen. Um ein gewisses Vorverständnis der Thematik zu ermöglichen, sind einige, notwendigerweise fragmentarische Vorbemerkungen notwendig.

Als Mahatma Gandhi nach seiner Meinung über die europäische Zivilisation gefragt wurde, kam die schlagfertige Antwort: „It would be a good ideal“ – „Das wäre eine tolle Idee!“ Es war nicht Gandhis Absicht, die abendländische Kultur in Bausch und Bogen zu verurteilen, eher verweist sein summarisches Fazit unzweideutig auf die steile Bahn der europäischen Entwicklung im Zeichen der Industrierevolution und des vernunftgeleiteten Fortschritts, auf das Projekt der Moderne, das den Primat des Politischen durch das Geschichtsbewusstsein ersetzt hat und zwar – so die Verfechter der Moderne – mit der eingebauten salvatorischen Klausel seines möglichen Versagens. Im Wesentlichen richtet sich diese Kritik gegen die Begleiterscheinung des modernen säkularen Staatswesens, den unbändigen Individualismus. Den aufkeimenden Individualismus hat der berühmte Schweizer Historiker Jacob Burckhardt schon im brodelnden Ferment der italienischen Renaissance geortet. Im Durchbruch zum Verständnis des Staatswesens als von Menschenhand gemacht zeichnen sich zwei einschneidende Momente ab: „es erwacht eine *objektive* Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das *Subjektive*; der Mensch wird geistiges *Individuum* und erkennt sich als solches.“³ Und in der Ausweitung der politischen Artikulierung bis auf das letzte Individuum erblickt Alexis de Tocqueville die totale Entfremdung des Menschen von sich selbst. In einer Art Vorfor-

3 Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Hg. v. Walter Rehm. Stuttgart: Reclam, 1987, S. 161.

mulierung der Heideggerschen *Geworfenheit* stellt er die Folgen des Verlustes herkömmlicher Bindungen an das Kollektiv fest: „So sorgt die Demokratie nicht nur dafür, dass ein jeder seine Ahnen vergisst, sondern sie verbirgt ihn auch seinen Zeitgenossen; ständig wirft sie ihn auf sich selbst zurück und droht, ihn gänzlich in die Einsamkeit seines eigenen Herzens einzusperren.“⁴ Auf die missliche Lage des modernen Individuums, zwischen religiösen und weltlichen Neigungen eingezwängt, trifft das scharfsinnige Urteil Tocquevilles zu: „Was mich betrifft, so bezweifle ich, dass der Mensch jemals eine völlige religiöse Unabhängigkeit und eine vollkommene politische Freiheit ertragen kann.“⁵ Welche Folgen die Trennung des Staates von der Religion und die Verbannung der Kirche in die private moralische Sphäre des autonomen Individuums im Zuge der Aufklärung nach sich ziehen, zeigt die Umkehrung konventioneller politischer Annahmen, nämlich die Historifizierung des Christentums und die Säkularisierung der Geschichte. Mit der inhaltlichen Schwächung vertrauter vergesellschaftender Symbole entsteht das Bedürfnis, den öffentlichen Raum über mehrere Quellen geistig zu erneuern.⁶ Es besteht freilich die Frage, ob deutsche Denker und Dichter versucht haben, die Respiritualisierung der öffentlichen Sphäre auf anderem Wege herbeizuführen, nämlich „ex oriente lux“, der Aufforderung Schopenhauers Folge leistend.

Auf jeden Fall signalisiert schon der erste deutsche Bildungsroman, Christoph Martin Wielands *Geschichte des Agathon*, die Absicht, zu den Quellen der orphischen Weisheit in die Morgenländer zu fahren. Wieland lässt es jedoch bei diesem ‚frommen Vorsatz‘ bewenden, und substituiert das ursprünglich vorgehabte Reiseziel durch eine Bildungsreise im antiken griechischen Sinne, nämlich eine Reise um die damals bekannte Welt des Mittelmeerbeckens. Der Verzicht auf den Orient – gerade in einer Zeit, da die Indienmode die deutsche Landschaft zu überfluten droht – ist ein unverkennbares Zeichen dafür, dass die politische und moralische Erneuerung allein durch die erneute theoretische, gar archäologische Durchdringung zu den Grundlagen der abendländischen Kultur erfolgen kann.

Daher betont Hermann Hesse sehr nachdrücklich, dass sein *Siddhartha* trotz des indischen Gewands ein ausgesprochen europäisches Buch sei,

4 Tocqueville, Alexis de: Über die Demokratie in Amerika. Hg. v. Jacob P. Mayer. (Gekürzte Reclam-Ausgabe) Stuttgart: Reclam, 1997, S. 240.

5 Ebd., S. 225.

6 Vgl. Voegelin, Eric: From Enlightenment to Revolution. Hg. v. John Halowell. Nord Carolina: Durham, 1975, S. 20.

in dessen Mittelpunkt die Entwicklung des Individuums als paideutisches Programm steht: „Siddhartha‘ ist ein sehr europäisches Buch, trotz seines Milieus, und die ‚Siddhartha‘-Lehre geht so stark vom Individuum aus und nimmt es so ernst, wie keine asiatische Lehre es tut.“⁷

Wenn wir die Indomanie der deutschen Romantiker und ihre literarischen Seelenspiegelbilder⁸ überspringen dürfen – vielleicht wie es Hegel mit Siebenmeilenstiefeln tut, als er in seiner *Philosophie der Geschichte* im Mittelalter angelangt ist –, so sind es echte Morgenlandfahrer des ausgehenden 19. Jahrhunderts wie Hermann Hesse, Rudolf Kassner, Waldemar Bonsels, Hermann Graf von Keyserling, Max Dauthendey oder Stefan Zweig, die diesem Sonderkapitel in der deutschen Literatur einen besonderen Höhepunkt verleihen. Es ließe sich aber behaupten, dass diese Pilgerschaft im Wesentlichen eine therapeutisch veranlasste Reise war, um in den fernöstlichen Ländern und in ihren Lehren das Heilmittel für das zivilisationsmüde Europa oder zumindest einen visionären Gegenentwurf zum seichten westlichen Individualismus zu suchen. Walter Rathenaus Aufforderung „Warum reisen Sie nicht nach Indien oder nach Amerika?“ an Stefan Zweig stellt eine Möglichkeit dar, mit Indien umzugehen, nämlich die Horizonterweiterung durch eine Bildungsreise.⁹

Im Fall Hermann Hesses wird die Reise nach Südostasien bzw. Hinterindien eher durch ein existentielles Nabelschnurverhältnis ausgelöst. Betrachtet man jedoch den Ertrag dieser Pilgerschaften und deren Niederschlag in Buchform, so kennzeichnet diese Werke nicht selten eine totale Wirklichkeitsferne, die vor allem dadurch auffällt, dass man besonders in einer Zeit unmittelbar nach einem verheerenden Krieg von fast apokalyptischem Ausmaß im Schattenreich des Schöngeistigen Zuflucht sucht.

So hat z. B. der indienkundige expressionistische Dichter Albert Ehrenstein seinem im Exil lebenden Landsmann Thomas Mann, dem „wohlbestallten Nobelpreiskegler“ dem Vorwurf gemacht, „frohgemut in Amerika zu sitzen und hartgesotten als leichtfertiger Exschopenhauerianer fran-

7 Hesse, Hermann: *Gesammelte Briefe I-IV*. Hg. v. Ursula u. Volker Michels. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973-1986, hier Bd. II (1979), S. 96f. Brief an Rudolf Schmid vom 18.1.1925.

8 Vgl. Kurt, Ronald: *Indien für Deutsche. Ein Seelenspiegelbild*. In: *Yearbook of the Goethe Society of India*, 2001/2002, S. 47-61, hier S. 51f.

9 Zweig, Stefan: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt am Main: Fischer, 1962, S. 171f. Matuschek, Oliver: *Stefan Zweig. Drei Leben – Eine Biographie*. Frankfurt am Main: Fischer, 2006, S. 81.

zösisch amüsante Greuelgeschichten voll ulkigen Schnabernacks zu erzählen“.¹⁰ Selbst wenn die Dichtung keine Antwort auf das unmittelbare Tagesgeschehen ist, erhebt sich die legitime Frage, ob nicht die Beschäftigung mit Indien – zumindest in populärer Perspektive – ungeachtet des Weltkriegs eine Inkongruenz darstellt. Thomas Mann wollte seine gegen die Zeitströmung bzw. die Hitler-Verfolgung verfassten Romane dieser Schaffensperiode „als Werke der Freiheit und Heiterkeit, gar als Werke der Überlegenheit verstanden wissen“.¹¹ Ein noch extremeres Beispiel ist Robert Oppenheimer, der sich in die Lektüre der *Bhagavad Gita* – und zwar anhand des Originaltextes in Sanskrit – vertiefte und zugleich die Entwicklung der Atombombe vorantrieb.

Noch auffallender ist die Tatsache, dass deutsche Dichter dieser Zeit sich weniger für Mahatma Gandhi als für den bengalischen Dichter Tagore interessieren. Hat man die Auguren falsch gelesen, die Tragweite der pädagogischen Provinz Indien falsch ausgewertet und ist man infolgedessen in die Welt reiner Geistigkeit, in die Welt zeitloser Werte geflüchtet? Nebenbei bemerkt würden böse Zungen sogar Karl Marx Recht geben, der behauptete, Deutschland habe eher an der Restauration anderer Völker mitgewirkt, anstatt eigene Revolutionen über die Bühne zu bringen. Auch wenn die Indien-Werke dieser Zeit ein gegenläufiges Moment darstellen und als schöpferische Konstellationen den zerstörerischen Manifestationen dieser Zeit entgegenwirken, stehen sie alle im Kontrast zum indischen Selbstverständnis dieser epochalen Wendezeit.

1909 erschien die bedeutende Aufsatzsammlung *Essays on National Idealism* von Ananda Kentish Coomaraswamy, dem großen Forscher des indischen Altertums. Schon im Vorwort zu diesem Werk, das noch heute zum Nachdenken anregt, hat er das wahre Ausmaß der Freiheitsbewegung Indiens zu erkennen vermocht:

Dieser Kampf ist viel mehr als ein politischer Konflikt. Es ist eher ein Kampf um die spirituelle und intellektuelle Befreiung des Geistes von der Vorherrschaft eines fremden Ideals. In solch einem Konflikt ist aber mit dem politischen und wirtschaftlichen Triumph der Sieg nur zur Hälfte gewonnen, denn ein Indien, bloß dem Namen nach frei, aber im Wesensinneren von Europa unterworfen, würde den Preis der Freiheit kläglich rechtfertigen. Es ist nicht

10 Zitiert nach Koch, Gerhard (Hg.): Indien. Wunder und Wirklichkeit. Frankfurt am Main: Insel, 1986, S. 13.

11 Ebd.

so sehr die materielle denn die moralische und geistige Unterwerfung Indiens, welche die Welt verarmt.¹²

Seinerzeit war Indien noch immer keine nationalstaatliche Einheit, aber Coomaraswamy schwebte die Vision eines Indiens vor, geprägt durch das Jahrtausendwerk seiner Künstler und Dichter und Seher. Nach ihm

enthält die Kunst inwendig die tiefsten Prinzipien des Lebens, und sie ist zugleich die zuverlässigste Richtschnur der höchsten aller Künste, nämlich die Lebenskunst. Das wahre Leben, das Ideal der indischen Kultur, ist in sich selbst eine Einheit und eine Kunst, gespeist von der einen herrschenden Leidenschaft, nämlich vom Bestreben, das geistige Vermächtnis zu verwirklichen. Alles in Indien ist nach diesem Bestreben verstanden und bewertet worden. Kein anderes Ideal kann jemals den indischen Charakter prägen oder bestimmen.¹³

Und er ist voller Zuversicht, dass im Leben Indiens – Gandhis Werk antizipierend – die Bereitschaft zur Selbstopferung und Selbstverwirklichung das Land im Geiste seiner Tradition noch einmal erneuern wird, dass Indien durch seine Künstler und Dichter erneut zu dem Land wird, das der Welt wieder zu „geben“ vermag.

Es ist gerade dieses vergeistigte Indien, das auch Max Müller in seiner Vortragsreihe an der Universität von Cambridge lobpreist und verherrlicht:

Wenn man mich fragte, unter welchem Himmel der menschliche Geist einige seiner auserwähltesten Gaben am vollsten entwickelt, über die größten Probleme des Lebens am tiefsten nachgedacht und zu manchen derselben Lösungen gefunden hat, welche die Beachtung selbst derjenigen, die Plato und Kant studiert haben, wohl verdienen — ich würde auf Indien weisen. Und wenn ich mich selbst fragte, aus welcher Litteratur wir hier in Europa [...] dasjenige Korrektiv herleiten können, dessen wir am meisten bedürfen, um unser inneres Leben vollkommener, umfassender, universeller, in Wahrheit menschlicher zu machen, zu einem Leben nicht nur für diese Welt, nein zu einem verklärten und ewigen Leben zu gestalten — ich würde wiederum auf Indien weisen.¹⁴

12 Coomaraswamy, Ananda K.: *Essays on National Idealism*. London: Campden, 1909, S. i. (Übers. v. B.S.).

13 Ebd., S. ii. (Übers. B.S.).

14 Müller, Friedrich Max: *Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung*. Übers. v. Carl Cappeller. Jena: Wilhelm Engelmann, 1884, S. 5.

Allerdings hört das Lob dort auf, wo der Gesang gerade noch anfängt: Müller, der selbst Klavier spielte und zudem noch ein großer Musikliebhaber war, schätzte Dvarakanath Tagore, den Großvater Rabindranath Tagores, als einen vorzüglichen Sänger und großen Freund europäischer Musik. Auf seine Bitte, ihm einmal ein indisches Lied vorzusingen, hat Dvarakanath Tagore nicht ganz ohne Vorbehalt eine kleine Kostprobe gegeben. Daraufhin reagierte Max Müller voller Entsetzen:

Ich konnte weder Melodie, noch Rhythmus, noch Harmonie in seinem Gesang heraushören; als ich es ihm aber sagte, schüttelte er den Kopf und sagte: „Ihr Europäer seid doch alle gleich: wenn euch etwas fremd anmutet und nicht gleich gefällt, dann springt ihr ab. Als ich zum ersten Mal italienische Musik hörte, konnte ich gar keine Musik heraushören; aber ich hörte sie immer wieder, bis ich sie lieben, oder – wie es bei euch heißt – verstehen lernte. Es ist auf allen Gebieten dasselbe.“¹⁵

Tagores Enttäuschung ist leicht nachvollziehbar, aber immerhin ist es die Musik, diese allzu sehr „deutsche Angelegenheit“, an der sich Ost und West trennen. Und ausgerechnet an dieser Wegscheide lässt sich die unterschiedliche indische Einstellung zur Geschichte erblicken, welche Raja Rao, der größte indische Schriftsteller des letzten Jahrhunderts im ersten Bildungsroman des modernen Indien, in dem in englischer Sprache verfassten *The Serpent and the Rope*, musikalisch würdigt:

In der Vedanta¹⁶ gibt es weder ein Vorwärts noch ein Rückwärts – genauso, wie es in der indischen Musik nichts Neues geben kann. Denn alles Musikalische ist schon in den indischen *Ragas*, den überlieferten Melodien, inbegriffen. Du kannst singen und kreieren, Stunde um Stunde, Tag um Tag, wie es unsere Musiker auch tun. In der gleichen Weise spielt die indische Geschichte sich selbst eine Melodie vor: nicht den Ton herausfordernd, sondern in der Stille ruhend. Indien ist einmalig, daher hat es keine Geschichte.¹⁷

Es ist gerade diese Einmaligkeit, die Indien in der poetischen Vision Raos über das Geographische hinaus zur „Metaphysik“ werden lässt:

15 Zitiert nach Koch [Anm. 10], S. 418f.

16 Vedanta bedeutet buchstäblich das Ende der Veden und bezeichnet die chronologische Stellung der Upanishaden.

17 Rao, Raja: *The Serpent and the Rope*. Delhi: Orient, 1960, S. 193 (Übers. v. B.S.).

Diese Begeisterung für Indien, die wir Inder selbst mit anderen objektiv, historisch und geistig teilen, ist keineswegs ein Zeichen für die Wahrheit Indiens, sondern für das Bedürfnis nach *einem* Indien. Gäbe es kein Indien mit den Sieben Meeren gen Süden und die schwanenweißen Himalajas gen Norden, verfügte Indien nicht über den heiligen Ganges und den Kap der jungfräulichen Göttin (Kanya Kumari), wäre Indien nicht das Land der Elefanten und des Affenreiches, das Land der Pfau und Sittiche und der heiligen Kobra – verfügte Indien nicht über die Diamanten von Golconda und die Perlen des Koromandel, verfügte Indien nicht über „wolkenweich“ gesponnenen Musselin oder himmlisches Gewürz – in reichem Maße über Sandal, Kardamom, Zimt, Aloe und Moschus, wäre Indien nicht das Land der Sadhus und der Suttee, das Land der Thugs, der Pariahs, der Bajadere und unblutiger Hungersnöte – wäre Indien nicht das Reich Ashokas oder Bhoja Rajas, das Reich Vikramadityas oder Akbar Padishah – würde Indien immer noch währen. Indien ist nicht *ein* Land (*desa*), nicht *eine* Sichtweise (*darsana*); es ist nicht *ein* Himmelsstrich sondern *eine* Stimmung (*rasa*) im Spiel des Absoluten – es ist nicht der Inder, der Indien macht, es ist eher „Indien“, das den Inder konstituiert, und dieses Indien ist in allem [...].¹⁸

Die unabdingbare Notwendigkeit *eines* Indien als Leitstern für alle Kulturen hat der österreichische Denker und Dichter Rudolf Kassner längst vor seiner Indienreise in seiner 1903 erschienenen Monographie *Der Indische Idealismus* hervorgehoben. Die Größe Indiens besteht nach ihm in der einzigartigen Lösung des Zwiespalts zwischen Denken und Handeln. In jedem Menschen ist das nach Erkenntnis strebende Denken unabhängig von seinem Handeln, das dem Imperativ des Karma-Gesetzes unterliegt. Im widerspruchslosen, friedlichen Nebeneinander entgegengesetzter Positionen wurzeln sämtliche Aspekte der indischen Kultur wie die Toleranz, das Kastenwesen, die Abwesenheit der Tragödie, die fortwährende Kontinuität der Kulturtradition ohne den Bruch zwischen den Bereichen des Mythos und der Geschichte, und ferner das Paradox einer geschlossenen jedoch pluralistischen Gesellschaft. Kassners Ansatz, die Wesenszüge der hehren indischen Kultur zu erörtern, beruht jedoch nicht auf einer eingehenden Auslegung der heiligen Texte der Hindus. Vielmehr fokussiert er auf den Entstehungskontext dieser Texte und den damit einhergehenden soziopolitischen Wandel. Analog zum Bruch mit der Götterwelt der Olympier seit der Sokratischen Wende nach innen gibt es einen eindeutigen Übergang

18 Rao, Raja: *The Meaning of India*. Delhi: Vision, 1996, S. 17f. (Übers. v. B.S.).

vom Opferkult der Veden bis zu dessen Verwerfung zur Achsenzeit der Upanischaden. Aber selbst bei der Ablehnung der Opferrituale, die den Zweck haben, menschliche Ansprüche auf die unergründlichen kosmischen Gesetze abzustimmen, verlässt die Spekulation der Upanischaden nie den transzendenten Boden der vedischen Weltsicht. Den wahren Kern des indischen Charakters erblickt Kassner daher in der Dialektik der Upanischaden, in der einzigartigen Verschmelzung von Denken und Fühlen, deren Rhythmik bis an die Musik heranreicht. Kassners musikalische Metaphorik ist nicht zu übersehen:

So offen, so ganz Musik ist der indische Idealismus. Der Indische Idealist denkt zu Ende. In diesem Zu-Ende-Denken ist alle Dogmatik enthalten. Der Indische Idealist denkt bis zum Gefühl. Sein Denken begeistert ihn. Er kennt im Grunde keinen Widerspruch zwischen Denken und Fühlen. Der Abendländer löst den Widerspruch zwischen Denken und Fühlen entweder systematisch, durch das Dogma, oder der Widerspruch bleibt ihm dramatisch. Im Idealismus des Inders, in der leidenschaftlichen Dialektik der Upanishads sind das Dogma und das Drama beide enthalten.¹⁹

In Anbetracht des unermesslichen Ausmaßes des Unergründlichen wird in der Hindu-Tradition der Vernunft sowie der Empfindung eine untergeordnete heuristische Rolle zugewiesen, aber in ihrer gegenseitigen synästhetischen Durchdringung entsteht eine sich schrankenlos steigernde Dialektik, die eine tiefe Affinität zur Mystik aufweist:

In Indien ist der Gedanke geboren, Licht und Blut, „seiend“, wie es heißt, der Inder denkt, weil er liebt. Sein Denken ist nicht der Umweg, sondern der Weg seiner Natur [...]. Ich habe körperliche Lichtempfindungen, wenn ich die Brihadaranyaka-Upanishad oder gewisse Gesänge der Bhagavadgita lese, ich höre die Gedanken und habe Geruch und Geschmack für sie. Denn das Indische Denken ist nackt, wie die Musik nackt ist, und dieses nackte Denken ist Mystik.²⁰

Das rationale Denkvermögen bedarf des Systems, der Logik des von einem Anfang und einem Ende eingegrenzten Systems. Aber das fühlende Denken und das denkende Fühlen des Inders führt im Augenblick schöp-

19 Kassner, Rudolf: Sämtliche Werke. Hg. v. Ernst Zinn u. Klaus Bohnenkamp. Pfullingen: Neske, 1969ff. Bd. I., S. 440.

20 Ebd., S. 441.

ferischen Ausbruchs zur Vernichtung aller Grenzen, es gibt weder Anfang noch Ende, weder eine *arche* noch ein *apeiro*; und alle scheinbaren Gegensätze, sämtliche scheinbaren Widersprüche alltäglicher Lebenserfahrung werden damit gleichsam aufgehoben. Es ist daher verwunderlich, dass Kassner nach seiner Indienreise (1908/09), nach der unmittelbaren Begegnung mit der indischen Realität, den indischen Idealismus vollends verwirft. In seiner Autobiografie *Buch der Erinnerung* befasst er sich eingehend mit der Ursache dafür:

Ich habe in Indien erst das Heidentum erfassen gelernt. Ich habe dort aus der lebendigsten Anschauung gelernt, was das eigentlich heiÙe, wenn einer sagt: das Heidentum sei ohne Innerlichkeit im letzten und tiefsten und einzigen Sinne. Ohne jene spezifische Innerlichkeit also, darin die „Freiheit des Christenmenschen“ wurzelt. Alle Bücher, die ich vorher über indisches Wesen gelesen hatte, wissen davon nichts. Ich habe meinen „Indischen Idealismus“ nicht mehr auflegen lassen, weil auch darin nichts davon gewußt wird. Schopenhauer ahnt ebenfalls nichts von dem, was ich äußere Innerlichkeit oder Magie oder magischen Leib nenne.²¹

Diese Wende im Indienerlebnis, die völlige Abkehr von Indien nach anfänglicher Schwärmerei, ist wohl der Hegel-Lektüre Kassners während dieser Zeit zu verdanken. Schon Hegel hat in diesem Zusammenhang dem indischen Denken jede Innerlichkeit abgesprochen und ihn als „begrifflosen Idealismus“ bezeichnet.²² Die Frage jedoch, ob der Idealismus des Inders sozusagen an der Schwelle der Innerlichkeit stehengeblieben ist oder nicht, reflektiert bloß die schulphilosophische Tendenz zur Reifizierung. Ferner hat das indische Denken nie eine Welt der Ideen im platonischen Sinne postuliert; es wäre daher ein verfehelter Ansatz, die von Platon her stammenden Begriffe gänzlich unbedacht auf das Wesen des indischen Denkens anzuwenden, insbesondere auf die mystischen Höhenflüge der Upanishaden.²³

21 Ebd., *Buch der Erinnerung*, Bd. VII., S. 205.

22 Vgl. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Reclam, 2002, S. 212.

23 Vgl. in diesem Kontext Subramanian, Balasundaram: *Zwischen Maß und Maßlosigkeit. Zur physiognomischen Kulturphilosophie Rudolf Kassners*. In: Jecht, Dorothea / Mazumdar, Shaswati (Hg.): *German Studies in India. Aktuelle Beiträge aus der indischen Germanistik*. München: Iudicium, 2006. S. 251-264.

Nichtsdestotrotz ist es die Einsicht in die mangelnde Innerlichkeit, die Rilke z. B. dazu zwingt, einen kritischen Abstand zu Tagore zu gewinnen. Erst über diesen Kontrast zwischen dem auf ‚Konfrontation‘ eingestellten Westen und dem auf ‚Eintracht‘ abgestimmten Osten hinaus lässt sich das tiefe Ausmaß der Auseinandersetzung Rilkes mit dem bengalischen Dichter Rabindranath Tagore erklären. Die Skala seiner Reaktionen reicht von anfänglicher Begeisterung über Gleichgültigkeit bis zu einer zur endgültigen Verwerfung tendierenden Antipathie. Tagores Dichtkunst wird letztendlich als „poetische Poesie“ (*la poésie consciemment „poétique“*) abgestuft²⁴, weil sie mühelos ohne jegliche Konfrontation alles in sich assimiliert.

Stefan Zweigs skeptische Einstellung zu Tagores *Sadhana* („Werk der Vollendung“)²⁵, dem seelischem Leitfaden für das kranke Europa in Form eines dialogischen Kommentars zwischen einem älteren und einem jüngeren Schriftsteller, bestätigt mehr oder weniger das Fehlen von Innerlichkeit oder – wenn es so bezeichnen will – des Agonalen. Die Würdigung Tagores ist nicht ohne den gedämpften Unterton scharfsinniger Kritik, wenn Zweig die abgöttische Verehrung des indischen Poeten im Kreis um Keyserling als „Darmstädter Idolatrie“ bezeichnet.²⁶ Zugleich räumt der ältere Schriftsteller des Dialogs ein, die breite Resonanz Tagores in Deutschland habe damit zu tun, dass er unmittelbar drei aktuelle Problemkreise des kriegsbedrohten Europas angeht, nämlich „das Problem der Gewalt, das der Macht und das des Besitzes“ – Probleme, die „von keiner Nation so eigenartig, so tief und so menschlich betrachtet worden sind wie von den Indern“.²⁷ In der Tat behauptet Zweig, die Popularität von *Sadhana*, diesem „gezuckerten Destillat“, verdanke sich dem Umstand, dass das Werk „bei so vielen in Deutschland ausgezeichnet mundet“.²⁸ Und als Dichter verweist er auf die Gefahr, dass die übersüßen Verse Tagores in ihrer mehrfachen Wiederholung uralter Weisheiten sehr leicht als Banalität abgestempelt werden können.²⁹

24 Vgl. Rilke, Rainer Maria: Briefe zur Politik. Hg. v. Joachim Storck. Frankfurt am Main: Insel, 1992, S. 464.

25 Vgl. seinen Aufsatz „Rabindranath Tagores ‘Sadhana’“. In: Zweig, Stefan: Das Geheimnis des künstlerischen Schaffens. Frankfurt am Main: Fischer, 1984, S. 179-187.

26 Ebd., S. 180.

27 Ebd., S. 181.

28 Ebd.

29 „Ich finde es furchtbar gefährlich, wenn jemand über die Welträtsel und die letzten Dinge so unbefangen sprechen kann.“ Ebd., S. 184.

Man hat daher die Frage zu stellen, warum dem östlichen Ich die *gravitas* des westlichen Ich fehlt. Zu deren Beantwortung werden Hesses *Siddhartha* und Zweigs *Die Augen des ewigen Bruders* herangezogen; beide Werke erschienen 1922. In seinem Brief an Zweig anerkennt Hesse eine Wesensverwandtschaft zwischen Siddhartha und Virata, dem gerechten Richter der Erzählung Zweigs: „Schon als ich Ihre Legende vom gerechten Richter las, schien mir dies meinem ‚*Siddhartha*‘ ein wenig verwandt zu sein. Mein Heiliger ist indisch gekleidet, seine Wesenheit aber steht näher bei Lao Tse als bei Gotama.“³⁰

Im Wesentlichen verfahren beide Werke nach dem Muster des Bildungsromans. Für seine Erzählung hat Zweig wichtige Anregungen bei seiner Lektüre der *Bhagavad Gita* erhalten. Die *Gita*, der *Erhabene Gesang*, wird dem Pandu-Sohn Arjuna von seinem Wagenlenker Krischna, der Inkarnation Gottes auf Erden, verkündet, und zwar vor der unmittelbar bevorstehenden Schlacht gegen seine Blutsverwandten. Als Arjuna Bedenken überkommt, in den Kampf gegen sie zu ziehen, findet die herrliche Unterweisung in die Unausweichlichkeit des Tuns statt. Diese Szene, die Emerson in seinem berühmten Gedicht *Brahma* gefeiert hat, enthält den Kerngedanken, dass der Mensch, selbst wenn er einen anderen Menschen tötet, allein den Leib, niemals aber dessen Geist töten kann. Oder, in der Sprache des Evangeliums: „Geist tötet nicht Geist.“³¹ Arjuna hat bloß das zu vollziehen, was seiner Station im Leben bzw. seiner *arête* als Krieger gebührt.

In seiner Erzählung geht es Zweig um die Heilung des Bruchs zwischen Wissen und Handeln. Selbst wenn die *Gita* ihm den Ansatzpunkt dafür geliefert hat, wird das Problem eher im Geiste westlicher Tradition behandelt. Sein Held, der buddhistische Richter Virata, wird einer Reihe schwerer Prüfungen unterzogen. Zudem wird bei jedem Anlass sein Gewissen vom Geiste seines toten Bruders, den er im Kriege umbringen musste, überwacht und überprüft. Der Zwiespalt zwischen dem öffentlichen Ich und dem privaten Ich des Helden manifestiert sich in vielfältiger Weise. Virata macht mehrere Entwicklungsphasen durch. Zuerst ist er der tapfere Feldherr, der die Feinde seines Herrschers, darunter den eigenen Bruder im Kampfe tötet. Als er sich selbst für den Brudermord bestrafen will, erhebt ihn der König zum Richter wegen seines lautereren Gewissens. Als Richter

30 Hesse [Anm. 7], S. 42.

31 Zitiert frei nach Matth. 10, 28: „Und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, doch die Seele nicht töten können; fürchtet euch aber viel mehr vor dem, der Leib und Seele verderben kann in der Hölle.“

will er sogar am eigenen Leibe die Strafe erleben, die er einem Verbrecher auferlegt. Als Virata sein Richteramt niederlegt und zum Einsiedler wird, um in seiner Abgeschiedenheit der Welt des ewigen Tuns und dessen Folgen zu entgehen, pilgern die Menschen scharenweise zu ihm und verehren ihn als Heiligen. Seine Berühmtheit findet auch Nachahmer, darunter einen Familienvater, der bei seinen asketischen Übungen vor Hunger stirbt und die Familie ins Unglück stürzt. Als Virata von dessen Witwe davon erfährt, sieht er die unausweichliche Logik irdischen Daseins. Selbst in der Askese gibt es keinen Ausweg aus der Welt des Karmans: „Denn auch der Untätige tut eine Tat, die ihn schuldig macht auf Erden, auch der Einsame lebt in allen seinen Brüdern.“³²

Die Dichotomien zwischen Wissen und Handeln sind vielfacher Art: Wissen, das am Handeln gehindert wird; Handeln, das am Wissen gehindert wird; Wissen, das das Handeln verhindert; und nicht zuletzt Handeln, das das Wissen verhindert – das alles sind Beispiele für die Verzerrungen im Menschenleben, wenn Wissen und Handeln auseinandergehen. Sei es Zweigs Virata, sei es Hesses Siddhartha – es sind beide Gestalten, deren Werdegang eher letztendlich die Dissonanzen der Tatenwelt in der Zusammenkunft vom Guten und Schönen zu versöhnen erstreben. Bei der Suche nach dem Maß des richtigen Handelns entsteht daher der spannungsträchtige agonale Konflikt, der vor allem in die Kalokagathie als erstrebenswertes Ideal mündet, und zugleich für die *gravitas* des westlichen Ich verantwortlich ist. Anstatt sich der Handlungsökonomie des bewährten überkommenen Bildungsweges zu verschreiben, schlägt Siddhartha zum Beispiel den Weg ein, auf dem er alles buchstäblich am eigenen Leibe zu erfahren trachtet, genauso wie der Held Stefan Zweigs:

„Es ist gut“, dachte er, „alles selber zu kosten, was man zu wissen nötig hat. Daß Weltlust und Reichtum nicht vom Guten sind, habe ich schon als Kind gelernt. [...]Und nun weiß ich es, weiß es nicht nur mit dem Gedächtnis, sondern mit meinen Augen, mit meinem Herzen, mit meinem Magen. Wohl mir, daß ich es weiß!“³³

32 Zweig, Stefan: Die Augen des ewigen Bruders. Eine Legende. Wiesbaden: Insel, 1955, S. 68f.

33 Hesse, Hermann: Siddhartha. In: Ders.: Die Romane. Roßhalde, Knulp, Demian, Siddhartha. Hg. v. Volker Michels. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 (Sämtliche Werke, Bd. 3), S. 369-472, hier S. 437.

Das *caturasbramadharma* hingegen, den vierstufigen Bildungspfad der Indier, kennzeichnet das Schlüsselwort ‚*asbrama*‘, ein Begriff, der sich wörtlich mit ‚ohne Mühe‘ übersetzen lässt.³⁴ Der bewusste Abbau von Spannungen, die jedes Lebensstadium mit sich bringt, durch die Anpassung des Menschen an das der jeweiligen Stufe angemessene Bildungsideal, hat den Zweck, den Menschen zu helfen, den Weg zu sich selbst zu erleichtern. Siddharthas Werdegang ist eine bewusste Umkehrung herkömmlicher hinduistischer Bildungskonzeption. Die Paideia der Hindu-Tradition ist eher darauf angelegt, sämtliche Spannungen zu beseitigen, indem das ohnehin schwache Ich durch die dem Einzelnen von der Kaste zugewiesene Rolle noch betonter geschwächt wird. Durch die Einbindung in die Kaste wird das Ich so stark zurückgestellt, dass zwei Seelen konfliktfrei in der Hindu-Brust wohnen können. Die Überwindung der Spannung bedeutet freilich auch die Vorwegnahme des Handelns. Mit der Auflösung der Dissonanz zwischen Handeln und Denken wird das Handeln symbolisch – oder, um es anders zu formulieren, Handeln und Denken erfreuen sich gegenseitiger Autonomie und bedürfen nicht gegenseitiger Ergänzung. Mit anderen Worten: Der Mensch kann zur höchsten Erkenntnis gelangen, aber diese beeinflusst keineswegs sein Handeln, welches eher dem Karma-Gesetz unterliegt. Setzt die Erkenntnis ein, so wird zugleich das ansonsten hartnäckige Ego ausgelöscht; und das bedeutet, dass der erleuchtete Mensch, wenn er handelt, nicht im geringsten das Gefühl hat, dass er jemandem etwas antut. Wo kein Wille besteht, gibt es auch keinen Willensakt.³⁵ Der Indologe Zaehner hat diese Haltung treffend zusammengefasst: „Verzichte auf die Welt, und genieße sie, erst nachdem du darauf verzichtet hast, aber hafte nicht an deren Genuss!“³⁶ Diese Weltentsagung – die Hesse lange Zeit als tatenlose Resignation missverstanden hat³⁷ – ist keine Weltverachtung oder Selbstverachtung. Diese Konzeption

34 Die Schülerschaft, das Familien- und Berufsleben, das Leben in der Waldeinsiedelei und letztendlich Sanyasa oder der Verzicht auf weltliche Bestrebungen machen den Aufstieg des Menschen *per gradus* zum allerhöchsten Lebensziel hinduistischer Evolution, nämlich die Entsagung von der Welt. Vgl. Kämpchen, Martin: The Indian Philosophical Roots of Hermann Hesse's Novel *Siddhartha*. In: Yearbook of the Goethe Society of India, 2001/2002, S. 160-170, hier S. 162.

35 Jeder Willensakt ist eine Gewalttat, daher die indische Bevorzugung der Gewaltlosigkeit (= *ahimsa*).

36 Zaehner, R. C. In: The Listener (London), 3.12.1964 (Übers. v. B.S.).

37 „...ich fasste den ganzen Buddhismus als Resignation auf, als Flucht in die Wunschlosigkeit und blieb Jahre dabeistehen“, schreibt Hermann Hesse in einem undatierten

teilt nicht die anthropologische Erfahrung, die quer zur Erkenntnis liegt; der verzweifelte Paulinische Ausruf³⁸ ist Indien völlig fremd geblieben, wohl auch Siddharthas *confessio*: „Ich habe sündigen müssen, um wieder leben zu können.“³⁹

Der Mensch der indischen Lebenswelt wird Individuum, um freiwillig von der Gesellschaft Abschied zu nehmen, um das Diesseits zu verlassen. Es ist nicht das retardierte Individuum, sondern das potentielle, das darauf wartet, von dieser „tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing“⁴⁰ erlöst zu werden.⁴⁰ Die bürgerliche Individuation, der vergebliche Refrain des Abendlandes, ist dem Hinduismus völlig fremd geblieben. In der okkulten Dialektik der Hindus bedeutet die Individuation, dass man die Person abstreift, dass man ‚unpersönlich‘ bzw. anonym wird. Dieses nicht-personale Selbst wird dann mit dem Universalen gleichgesetzt, mit der All-Einheit. Dieser Vorgang – und das ist genau die Absicht Hesses, wenn er seinen ätiologischen Befund vorlegt – steht im scharfen Kontrast zur atomisierten, gar anomierten Individuation im Westen, die eher in einer morbiden Überfrachtung der Person, wahrhaft in einer Überpersonalisierung ihren Ursprung hat. Diese Persönlichkeitsentwicklung, die Rudolf Kassner einmal als „Persönlichkeit ohne Hintergrund“ bezeichnet hat, ist in der Tat ein Rückgriff auf die hedonistische Willensausübung als Selbstzweck. Es ist genau dieser Rückgriff, der Siddhartha schwerfällt, weil er in seinem Inneren nach wie vor den Abstand zum weltlichen Leben wahr. Selbst als er im Luxus des städtischen Lebens schwelgt, haftet er nicht an dessen Genuss. Der kritische innere Abstand zu den „Kindermenschen“ ermöglicht ihm, mühelos ins Waldleben zurückzukehren. Auch die eifrige unermüdliche Suche Viratas nach der Gerechtigkeit enthält schon im Keime ein asketisches Lebensideal. Die Askese bedeutet keineswegs die Abkehr von der Welt des Politischen; vielmehr strebt sie an, die transpolitischen Ursprünge des gesellschaftlichen Lebens zu ergründen. Im *Glasperlenspiel*, Hesses Œuvre krönenden Bildungsroman, ist es die Absicht, das Beziehungsgeflecht zwischen der *ordo* des Politischen und Religiösen bzw. zwischen der *vita activa* und der

Manuskript aus dem Nachlass. Zitiert nach Koch [Anm. 10], S. 10. Nicht zu übersehen bei der Begegnung des Westens mit Indien ist oft die versehentliche Verwechslung des Hinduismus mit dem Buddhismus.

38 Römerbrief 7,19: „Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“

39 Hesse [Anm. 33], S. 436.

40 Shakespeare: Macbeth, V. v.

vita contemplativa zu erhellen. Versteht man den tieferen Sinn des kastalischen Ordens im *Glasperlenspiel*, so ist zu fragen, ob das Kennzeichen des „feuilletonistischen Zeitalters“, nämlich der Allgemeine Wille, die politische Antwort auf dieses satte, jedoch unersättliche Individuum, auf die Megamorphose des Einzelnen sei. Seit dem 18. Jahrhundert haben der Allgemeine Wille und dessen Zerrbilder mannigfache Formen des Kapitalismus oder die vielfachen Varianten des Sozialismus erzeugt. Und darüber hinaus spielt die säkularisierte Psyche – mit schrankenloser Technik bewaffnet – derzeit die Vorsehung auf Erden.

Hesses Roman ist bestrebt, in der Einheit der Kunst und der Wissenschaften ins „Urwissen“ einzudringen, klammert jedoch beide Möglichkeiten aus: sowohl die Megamorphose des Individuums als auch deren gesellschaftliche Entsprechung, die hypertrophierte *volonté générale*. Joseph Knechts freiwilliger Verzicht auf sein Ordensamt als Glasperlenspielmeister und seine Hinwendung zur Welt signalisieren keinen Rückfall in die Individualität; in der Liebe zur Welt entfaltet sich das Vitalprinzip, das allein die erstarrte Ordenswelt der Kastalier wieder zu erquickern vermag: „Meine Aufgabe sah ich darin, das kastalische Leben und Denken ohne Bruch mit der Überlieferung langsam und sanft zu erweitern und zu erwärmen, ihm von der Welt und Geschichte her neues Blut zuzuführen [...]“⁴¹ Und gerade am Schnittpunkt zwischen Welt und weltabgewandter Ordenswelt ist die selbstlose Hingabe Joseph Knechts zu platzieren. Erst in seiner asozialen Individuation besteht die Hoffnung, sämtliche Gegensätze einerseits zwischen Welt und Ordenswelt, andererseits zwischen Gemeinschaft und Individuum auf der Grundlage zeitüberdauernder Werte aufzuheben. Bei aller Abneigung Hesses gegen Dogmen und Doktrinen schimmert eine deutliche Vorliebe für den Meister oder den Guru durch, dessen asoziale Individuation ihn zum Inbegriff des Kulturhelden macht, selbst wenn sich seine Lehre – zumindest in der westlichen Tradition – auf andere nicht übertragen lässt.

Dem eindeutigen Einfluss des indischen Bildungsideals auf Hesse ist ohne Zweifel nachzuspüren. Das verdeckte Ziel der hinduistischen Lebensauffassung ist die asoziale Individuation – eine Zielvorstellung, die von vornherein die Persönlichkeitsentwicklung ausschließt. Dieser sublimale Vorgang hat zum Ziel, den Menschen zur wahren Freiheit zu führen, nämlich

41 Hesse, Hermann: *Das Glasperlenspiel*. Hg. v. Volker Michels. Frankfurt am Main 2001 (Sämtliche Werke, Bd. 5), S. 370.

zur Befreiung sowohl von der Person wie auch von der Gesellschaft. Die säkulare Umkehrung dieser Freiheit ist in der Tat das doppelte Umgürten der menschlichen Psyche, und Hesses Werke erforschen tiefgründig die Grenzen und Gefahren dieser doppelten Panzerung des menschlichen Wesens.

In dieser Hinsicht steht Hesse im Einklang mit dem Ziel der fernöstlichen okkulten Metaphysik, die das göttliche Potential im Menschen herausziehen will, dessen ungeachtet in welcher Form und auf welcher Erkenntnisstufe dieses Potential zum Vorschein kommt. Es ist ein Potential, das sich erst mit der psychischen Autonomie des Individuums vollkommen entfaltet. Und diese psychische Autonomie im Hier und Jetzt zu verwirklichen bedeutet – in der Aufforderung des Fährmannes Vasudeva an Siddhartha – auf den Fluss, der „überall zugleich ist“, zu hören, auf die „Stimme“ des Wassers zu lauschen, auf „die Stimme des Lebens, die Stimme des Seienden, die Stimme des ewig Werdenden“.⁴² Im Lauschen auf den Fluss, in der Hingabe an die Strömung werden sämtliche Aporien weggeschwemmt, die ansonsten Wissen und Handeln zum Stillstand bringen können. Mit dieser Vorstellung vom Fluss, der alles mitreißt, wähnt sich Hesse in der Nähe des Tao (*wu-wei*), des *nunc fluens*. Demnach haftet am zielgerichteten Suchen immer noch ein Überrest der Ichbezogenheit. Daher verlegt Hesse die Emphase auf das Finden.

Es ist einerlei, ob der Bildungsweg die kathartischen Phasen durchschreitet oder – wie es bei allen Hindus üblich ist – erst dort anfängt, wo die Katharsis schon längst überwunden ist. Letzten Endes kommt es auf die Musik an. Welche Optionen stehen uns zur Verfügung? Katharsis, Überwindung der Dissonanz durch den dirigistischen Willen zugunsten einer künstlich erzeugten Harmonie, oder die Melodie, die vorbehaltlose Hingabe an die Musik, deren unerbittlicher Rhythmus uns vollkommen erfasst, uns fortträgt und nirgends stehen bleibt? Wendet sich Hesse im *Siddhartha* gegen die vernunftgeleitete Entwicklung des Individuums, gegen das kleinkarierte Instrumentarium der analytischen Vernunft? Versinnbildlicht der Fährmann die synthetische Vernunft als Leitstern menschlichen Handelns, die große Vernunft, die wie die Melodie sich fortwährend ausdehnt, alles mit sich reißt und die unermessliche Breite des Kosmos in der kümmerlichen Spannweite des einzelnen Bewusstseins zu erfassen erstrebt? Daher liegt wohl auch in Siddharthas Umdeutung des Platonischen Paradigmas der Anamnese die eindeutige Gewichtsverlagerung auf das Finden und der konsequente Ver-

42 Hesse [Anm. 33], S. 444.

BALASUNDARAM SUBRAMANIAN

zicht auf das Suchen: „Suchen heißt: ein Ziel haben. Finden aber heißt: frei sein, offen stehen, kein Ziel haben.“⁴³

43 Ebd., S. 463.