Mihaela Zaharia

Die deutsche Literatur und die (ost)asiatische Rezeption: der Fall Hermann Hesse

"Das Schnurren der Katze muß der
Hund als Drohgeste verstehen;
sie wiederum liest sein
Schwanzwedeln als Ausdruck
äußersten Mißbehagens"
(Albrecht Kloepfer)

Der Schlüssel zu meiner Forschung besteht in der Antwort auf folgende Fragen :
Warum eigentlich Hermann Hesse? Warum die (ost)asiatische Rezeption? Bedeutung des Morgenlandes für das Abendland; Bedeutung des Abendlandes für das Morgenland? Meinungen der klassischen Forscher; Meinungen heutiger Forscher; Hermann Hesse als Brücke zwischen Kulturen (durch Herkunft, Erziehung, Einflüsse: Schopenhauer, Nietzsche, Tolstoi, Indien und Buddhismus, China und seine Klassiker, Zen-Buddhismus und Weltanschauung).

WARUM HERMANN HESSE?

Als Teilnehmer an demselben Mentalitätstyp bietet Hesse seinem europäischen Leser ähnliche, also leichter verständliche Rezeptionsvoraussetzungen an. Paradoxerweise - und darin besteht sein großes Verdienst - ist er aber ebenso gut verständlich für seine asiatischen (und nicht nur asiatischen) Leser. Humanist ist er in dem Sinne gewesen, den Auguste Comte diesem Begriff verliehen hat, als er die Religion Gottes durch die Religion der Menschheit, die sogenannte "religion de l`humanité" ersetzen wollte. Hesses Werk zeichnet die Richtungslinien einer anderen Möglichkeit, die humanistischen Werte neu zu erdenken.
Denn der Dichter Hesse bringt dem Abendlande Energien mit, die er vom Buddhismus übernommen hat und das lebendige Bild einer virtuellen Welt, die hinter seinen Werken erraten werden kann. Humanismus heißt also auch Öffnung zu anderen Kulturen.
Vom (ost)asiatischen Humanismus fasziniert - der die europäische Weltanschauung **anders** strukturiert - überschreitet Hesse den eurozentrischen Humanismus und bringt diesem neue Perspektiven mit, bietet ihm eigentlich das Tor zur Universalität an.
Denn unsere europäische Kultur riskiert - und das fühlten fast alle europäische Philosophen und Dichter, die sich mit (Ost)asien beschäftigten - sich zu provinzialisieren, wenn sie anderen - archaischen und morgenländischen Kulturen - nicht offen bleibt, bzw. nicht offen bleiben kann.

WARUM DIE ASIATISCHE, BZW. OSTASIATISCHE REZEPTION?

Wer war Hermann Hesse? Der Dichter, der sich nach den Morgenlandfahrern sehnte und doch im Sinne hatte, als "schwieriger und belächelter Individualist zu sterben"?[1] Oder der offen erklärte Gegner des Nationalsozialismus und des Krieges, Autor vom *Steppenwolf*, den er als "angstvollen Warnruf vor dem Kriege"[2] auffaßte? Soll Hesse nur der emfindliche Dichter des Herbstes ("Seltsam, im Nebel zu wandern!/ Einsam ist jeder Busch und Stein,/ Kein Baum sieht den anderen,/ Jeder ist allein" - *Im Nebel*) und ein vereinsamter Mensch gewesen sein?
In einem 1948 für das Nobel-Komitee geschriebenen Lebenslauf steht: "Die abendländischen Denker, die auf mich am stärksten gewirkt haben, waren Plato, Spinoza, Schopenhauer und Nietzsche, sowie der Historiker Jacob Burckhardt. Stärker als all diese Einflüsse aber ist der der indischen und später der chinesischen Lehren". Dasselbe hebt Hesse im Geleitwort zur Schweizer Ausgabe von *Krieg und Frieden* (1946) und in zahlreichen seiner Briefe hervor[3].
Dieser Mischung von christlichen und morgenländischen Wirkungsbereichen verdanken wir Hesses Werk.

BUDDHISTISCHE REZEPTION

Eine Religion, die ihre Wurzeln in einer faszinierenden, großzügigen Philosophie hatte, konnte auch Hermann Hesse fesseln, dessen Mutter die in Indien geborene Tochter eines schwäbischen Missionars (Hermann Gundert, Autor eines *Malayalam-Englischen* Wörterbuches, das noch heute gültig ist) und einer kalvinistischen französischen Schweizerin war.
Kein Wunder, daß die altindische Weisheit und Denkart auf Hesses literarisches Schaffen einen so großen Einfluß ausgeübt haben.
1952 bemerkte der Dichter zusammenfassend: "Die Upanishaden, Buddha, die Bhagavad-Gîtâ, das Alte Testament, die Chinesen, I Ging bis Tschuang Tse, dazu die griechischen Denker bis und mit Sokrates, das etwa ist die Welt, die ich meine...Was später philosophiert wurde, wiegt für mich nicht sehr schwer"[4].
Der Buddhismus ist eine östliche Form geistig-seelischen Lebens. Auf Buddhas "Vier Heilige Wahrheiten" gründen sich die morgenländische Passivität (und das Prinzip der Nichtgewaltanwendung Mahatma Gandhis) und Hesses Haltung, die eigentlich eine eines Apolitischen ist. In diesem Zusammenhang ist Hesses Glücksbegriff zu verstehen, der sich in der Auslegung des Zeiterlebnisses den Anschauungen Prousts (*Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*), Nietzsches und der Philosophie Chinas nähert. Das geistige China übte großen Einfluß auf Hesses literarisches Schaffen durch die ihm angepaßte Form des indischen Buddhismus (der vom bedrohten Brahmanismus aufgedrängt wurde) - den Zen-Buddhismus -, doch in erster Linie durch seine Klassiker aus.

CHINAS REZEPTION

Bereits um 1900 studiert Hesse das **Tao-Te-King** des Laotses, dessen "ethische Ideale" ihn an Christliches gemahnten. Gleichzeitig lernt er die *Gespräche* des Kungtse (Konfuzius) kennen. Sowohl die Lehren Kungtses (des Konfuzianismus), als auch Laotses (der

BDD-A13290 © 1997 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:58:22 UTC)

Taoismus) haben im *I Ging*, Basis der Lebensanschauung der Ostasiaten, als "Buch der Umwandlungen" ins Deutsche übersetzt, ihre gemeinsame Wurzel.
Das Grundprinzip des *I Ging* ist die Dualität **Yin-Yang** (Schatten-Sonnenlicht als polare Gegensätze und doch als Einheit betrachtet. Die Dinge werden nicht in ihrem Sein erfaßt, sondern in ihrer Bewegung und Wandlung. Das *I Ging* entwirft ein Modell der Ordnung des Kosmos. Der Mensch - als Mikrokosmos - trägt das kosmische Gesetz in sich. Das *I Ging* lehnt jeden Fatalismus ab und zeigt die Möglichkeit, daß jeder Mensch bei der Gestaltung seines Schicksals bis zu einem gewissen Grade mitwirken kann. Der Tod erscheint hier als Umformung des **Tao**, als Rückkehr in den Ursprung[5].
Das Grundthema der Dichtung Hermann Hesses - die polare Dualität und die Einheitsschau - ist aus seiner Vertrautheit mit chinesischer Philosophie erwachsen.

Hesse wurde "einer der besten Kenner der ostasiatischen Kulturen" genannt: "...notre Orient n´est pas seulement un pays et quelque-chose de geographique, c´était la patrie et la jeunesse de l´Âme, il etait partout et nulle part, c´était la synthèse de tous les temps"[6].

BEDEUTUNG DES MORGENLANDES FÜR DAS ABENDLAND

Dank der europäischen und der deutschen Indologie[7] - und weniger der asiatischen Forscher [8] - steht eine umfangreiche Bibliographie jedem Forscher zur Verfügung, der sich mit den Abendland- und Morgenlandesbeziehungen beschäftigen will. Sind diese Beziehungen möglich gewesen? Wer hat darunter zu gewinnen gehabt? Worin bestehen doch die Unterschiede zwischen Europäern und Asiaten? Nur in ihrer menschlichen und sozialen Verantwortung? In deren Teilnahme an zwei unterschiedlichen, manchmal entgegengesetzten Arten von Empfindlichkeit? Was haben sie gemeinsam? Und inwieweit darf man von Unterschieden sprechen? Wir haben uns hier keine Vertiefung einer solchen Analyse vorgeschlagen; es gibt doch Spezialisten genug, die sich damit zu beschäftigen haben.
Tatsache ist, daß das Morgenland immer wieder eine große Anziehungskraft auf die Europäer ausgeübt hat. Das Abendland hat es nicht nur als etwas Exotisches empfunden, sondern als eine glückliche Ergänzung seiner chemischen Formel, als eine virtuelle und so notwendige Regenerierungsquelle. Diese Ergänzung ist eine organische gewesen, obwohl sie manchmal auch oberflächliche oder sogar kriegerische Formen angezogen haben soll.

BEDEUTUNG DES ABENDLANDES FÜR DAS MORGENLAND?

Ob das Abendland in seinen Beziehungen zum Morgenland etwas gewogen habe ist eine Frage, die nicht so leicht zu beantworten ist. Im Vergleich zu der vom Morgenlande fürs Abendland gespielten Rolle dürfen wir kaum behaupten, daß unser Okzident dem Orient viel bedeutet haben soll. Es ist vielleicht mehr unser Wunsch, der aber fast nie oder dann ganz selten und nur teilweise in Erfüllung gegangen ist. Die östliche Kultur hat sich selber immer genügt. Mißverständnisse darüber hat es auch genug gegeben. So konnte sich ein zeitgenössischer asiatischer Forscher zur "eurozentrischen Perspektive" empört ausdrücken: "Die Beziehung /zwischen Europa und Indien/ hat stets ausschließlich nach Spiel- und Sprachregeln stattgefunden, die Europa aufgestellt hat[9], indem er in Europa einen ewigen Außenseiter sah, denn "Europa hat sich selten mit der Welt in Einklang gefühlt"[10].

Derselbe Forscher betont die Einseitigkeit der Beziehungen zwischen Deutschland und Indien und meint, nur die Deutschen haben darunter zu gewinnen gehabt. Mit ihrem zu akzentuierten Subjektivismus kann er nicht einverstanden sein. Wir fragen uns doch, ob es und wie es hätte auch anders sein können, wenn die Codeunterschiede so groß sind? Was dieser Literaturhistoriker nicht mag ist ein Mangel, der dem Katholizismus charakteristisch ist: seine innere, seelische Inflexibilität. Desto wertvoller scheint uns Deutschlands Bemühen, etwas so Weitem in Raum und Zeit wie dem entfernten Indien und seiner buddhistischen Religion näher zu kommen[11].
Andersartiges (auch weil) Entferntes, Unbekanntes, Ungewöhnliches und deshalb Unvertrautes des Fremden sollen alle europäischen Indien- und Chinareisenden kennengelernt haben. Was sie eigentlich damit wollten? Nicht nur Exotisches erleben, wie es ihnen zu häufig vorgeworfen wurde und es noch wird. Eine gewisse romantische Neigung und ein manchmal zu schroffer und fast immer eifriger, störender Idealismus gehören noch dazu. Einerseits ist es leicht zu verstehen, daß die Vertreter einer so alten und diskreten Kultur sich wegen der zu indiskreten Neugier der Europäer beleidigt fühl(t)en. (Es geht um dieselbe Neugier - eine metaphysische - die sie immer rettet und regeneriert). Der Kolonialismus soll dazu beigetragen haben, ihre Aversion den europäischen Eroberern gegenüber immer wieder zu verstärken. In diesem Kontext ist Vridhagiri Ganeshans Bemerkung, die eurozentrische Perspektive habe "nicht nur angenehme Folgen für die nichteuropäischen Partner" gehabt mehr als höflich, doch eben deswegen überflüssig[12]. So erscheint die Geschichte der beidseitigen Begegnung voll versäumten Momenten, angefangen mit der Romantik und bis zur Literatur der heutigen Tage. In dieser Hinsicht gilt Hermann Hesse als die einzige echte Ausnahme, obwohl es noch andere Schriftsteller gegeben hat, für die der asiatische Einfluß wesentlich gewesen war[13].
Es wurde dann der Vorwurf gemacht, das Westland habe von Indien nicht das Wesentliche verstehen und übernehmen können[14]. Dasselbe fragte sich einmal Graf Keyserling: "Woher kommt es, daß der eigentliche Sinn der indischen Weisheit noch so unvollkommen erkannt ist, trotz der vielen gelehrten Arbeiten, die sie zum Gegenstande haben?"[15] Die Ursache? "Die indische Philosophie - sofern sie überhaupt so bezeichnet werden darf - ist... mit der unsrigen schon unvergleichbar, weil sie überhaupt nicht auf Denkarbeit beruht"[16].
Ist das nicht ein Paradoxon? Mit der indischen Philosophie und Kultur haben sich viele Europäer beschäftigt. Das Ergebnis? Indien blieb in Europa "/so/ unvollkommen erkannt". Mit Europa beschäftigten sich die Asiaten kaum und das Ergebnis bleibt auch kein Geheimnis mehr.
Daß die Rezeption Asiens auf das Abendland verneint oder bewußt bagatellisiert wird, nur weil Europäer und Asiaten zwei unterschiedlichen Codes angehören und deswegen einen ganz anderen Überblick zum Buddhismus und Buddhistischen haben, scheint uns keine Lösung zu sein. Höchstens ist das Mangel an Toleranz. Oder geht es dann um eine "repressive Toleranz"?[17]
Wie bleibt es mit dem Bekenntnis: "Es gibt keine grundliegenden Unterschiede zwischen dem Osten und dem Westen. Jeder einzelne von uns ist sowohl östlich als westlich. **Ost und West sind nicht zwei historische und geographische Konzepte. Es sind zwei Möglichkeiten, die jeder Mensch in jedem Zeitalter in sich trägt, zwei Entfaltungsweisen des menschlichen Geistes**"[18].

BDD-A13290 © 1997 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:58:22 UTC)

DER MENSCH UND DICHTER HERMANN HESSE ALS BRÜCKE ZWISCHEN KULTUREN

Offensichtlich idealisiert wurde Hesse von seinen Nachfolgern. Diese zu spät gekommene Anerkennung eines zu seinen Lebenszeiten von seinen Mitmenschen als "Vaterlandslosen" verleumdeten Schriftstellers zeigt vielleicht noch einmal - wenn das noch notwendig wäre - wie ungerecht die Geschichte der Menschen sein kann. Dem Menschen Hesse hätte das nichts mehr anzusagen gehabt, doch der Dichter hätte sich darüber köstlich amüsiert.
Asiatische Forscher streiten, wenn sie über den asiatischen, bzw. den ostasiatischen Einfluß bei Hesse sprechen - und könnnen nicht entscheiden, ob er vom geistigen China oder vom alten buddhistischen Indien beeinflußt worden sei[19].
Für Hesse waren aber nicht die Lehren wichtig, sondern die Invarianten, die er in diesen zu erkennen glaubte. Er blieb immer über den Ideologien, egal welche Form(en) diese anzuziehen vermocht haben. Seine Toleranz kam vom Innern her und fand in Asien ein Pendant, ein Echo. Er mußte sich doch in dieser Hinsicht keine Mühe geben, er **war** so.
Durch seine Weltanschauung und dank der Herkunft, der Erziehung und der auf ihn schon so früh ausgeübten Einflüsse (von Schopenhauer, Nietzsche, Tolstoi und dann dem indischen Buddhismus und den Klassikern Chinas) und nicht in letzter Linie durch seine Einstellung dem Kriege gegenüber, d. h. durch seinen tiefen, von den Wurzeln der Menschheit selbst herkommenden Pazifismus, ist Hesse - und so wird er lange bleiben, als ein durch unser Jahrhundert wandernder Postmoderner - eine Brücke zwischen Welten, zwischen Kulturen.
Das Glasperlenspiel führt seine Leser - paradoxerweise - in eine zukünftige Vergangenheit ein, als ob die Zukunft nur als Futur II existieren könnte.

Anmerkungen

1 - S. Hermann Hesse: *Briefe*, Berlin/Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1951, S. 242.
2 - Zit. nach Eberhard Hilscher: *Poetische Weltbilder...*, Berlin: Buchverlag Der Morgen 1977, S. 121.
3 - Hermann Hesse; Krieg und Frieden..., Zürich: Fretz & Wasmuth 1946, S. 15.
4 - Brief von Hesse, zit. nach Eberhard Hilscher: **a. a. O.**, S. 110.
5 - Younsoon Kim-Park: *Die Beziehungen der Dichtung Hermann Hesses zu Ostasien...*, Diss., München 1977, S. 277.
6 - Hermann Hesse: *Le voyage en Orient*, Paris: Calmann-Lévy 1986, S. 52.
7 - Die (deutschen) Schriftsteller nahmen zur Kenntnis die Arbeiten der Indologen: P. Deussen; J. Dahlmann; R. Garbe; A. Hildebrandt; R. Schmidt; H. Oldenburg; P. Dahlke; L. von Schroeder; K. E. Neumann..
8 - S. Vridhagiri Ganeshans *Das Indienbild deutscher Dichter um 1900. Dauthendey, Bonsels, Mauthner, Gjellerup, H. Keyserling und Stefan Zweig*. Bonn: Bouvier 1975, S. 29-30: "Im ganzen überwiegt der Eindruck, daß der Einfluß Indiens auf die deutsche Literatur hauptsächlich von westlich europäischer Sicht aus erforscht wurde. Die Beiträge indischer Forscher fallen quantitativ auffallen zurück. Es sei verwiesen auf die Arbeit von Karmakar über Rückert, die den einzigen nennenswerten indischen Beitrag darstellt". Ganeshan erwähnt noch zwei andere indische Forscher von geringerer Bedeutung: Das (Autor von *Western Sailors Eastern Seas. German Response to Indian Culture*) und Marathe Mandakini.
9 - Vridhagiri Ganeshan: *Das Eigene und das Fremde in der Indienbegegnung deutscher Schriftsteller, in: Fiktion des Fremden*, Hg. von Dietrich Harth, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1994, S. 161.
10 - S. Ganeshan: a. a. O.

11 - René Gérard spricht über eine echte "Indomanie" bei: Schleiermacher; Schelling; Fr. Schlegel; Novalis; Schiller; Goethe; Schopenhauer; Brentano; Arnim; Tieck; Jean-Paul; E. T. A. Hoffmann; M. Claudius; Forster; Humboldt; Windischmann; Bopp.
Vridhagiri Ganeshan analysiert "das Indienbild deutscher Dichter um 1900..." und spricht über Dauthendey; Bonsels; Mauthner; Gjellerup; H. Keyserling und Stefan Zweig.
Indische Motive findet man bei: a. W. von Eschenbach; R. von Ems; H. von Meißen und b. Däubler; Döblin; Feuchtwanger; Gjellerup; Hauptmann; Rilke; Werfel.
12 - S. Vridhagiri Ganeshan: *Das Eigene und das Fremde...*, S. 161
13 - Indien - in eine humanistisch-idealistische Chiffre verwandelt - hat dreierlei Wirkungen auf die Autoren gehabt: a. als willkommenes Mittel für die Bestätigung des Eigenen; b. als geeignetes Mittel zur sinnvollen Ergänzung des Eigenen (in einigen Fällen); c. als unangenehmes Mittel zur Verunsicherung des Eigenen - s. Ganeshan: *Das Eigene und das Fremde...*, in: *Fiktion des Fremden*, S. 161-180
14 - Ebd.
15 - S. Graf Hermann Keyserling: *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, Darmstadt: Otto Reichl Verlag 1923, S. 304-305. Bedauerlich findet dieser die zu seiner Zeit so populär gewordene und doch mißverständliche Parallelisierung der indischen Philosophie mit der hellenischen und gar der kantischen, denn: "auf falsch bestimmte Tatsachen sind richtige Theorien nicht zu gründen".
16 - S. Keyserling: a. a. O.
Keyserlings Tagebuch enthält auch lauter Spekulationen, die manchmal einen lustigen Charakter anziehen: "Neulich sagte mir ein Hindu: Daß ihr großer Geister bedürft, um die Wahrheit zu entdecken, ist ein Zeichen, wie ungebildet ihr seid.
... Die Wahrheit ist doch da, liegt jedermann vor, ist im Geringsten enthalten... Welch supreme Ironie liegt darin, daß ihr, die Ungeduldigen, die Geburt eines Originales abwarten müßt, um euch einer Selbstverständlichkeit (denn jede Wahrheit versteht sich von selbst) bewußt zu werden!, S. 313.
17 - Der Begriff **repressive Toleranz** erschien im "Frankfurter Allg. Magazin" / 17. Mai 1996, S. 39.
18 - S. Radhakrishnan: ***Wissenschaft und Weisheit***, S. 155, zit. nach V. Ganeshan: *Das Indienerlebnis Hermann Hesses*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1974, S. 97-98
19 - S. Adrian Hsias und Vridhagiri Ganeshas Aufsätze.

BIBLIOGRAPHIE

Beythan, H.: *Was ist Indien?*, Heidelberg /Berlin/Magdeburg: Kurt Vowinckel Verlag 1942.
Brummack, J.: *Die Darstellung des Orients in den deutschen Alexander- geschichten des Mittelalters*, Berlin: E. Schmidt 1966.
Deussen, P.: *Die Geheimlehre des Vêda*, Leipzig: Brockhaus 1911.
Ganeshan, V.: *Das Indienbild deutscher Dichter um 1900. Dauthendey*
Bonsels, Mauthner, Gjellerup, H. Keyserling und Stefan Zweig, Bonn: Bouvier 1975;
Das Indienerlebnis Hermann Hesses, Bonn: Bouvier 1974;
Das Eigene und das Fremde in der Indienbegegnung deutscher Schriftsteller, in: Fiktion des Fremden, Hg. von D. Harth, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1994, S. 161-180.
Gérard, R.: *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris: Didier 1963
Glasenapp, H. von: *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten*, S. 374-379;
Indien, München: Georg Müller Verlag 1925;
Die Religionen Indiens, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1943.
Halth, D. (Hg.): *Fiktion des Fremden*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1994
Hesse, H.: *Briefe*, Berlin/Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1951;
Le voyage en Orient, Paris: Calmann-Lévy 1986;
Krieg und Frieden. Betrachtungen zu Krieg und Politik seit dem Januar 1914, Zürich: Fretz & Wasmuth 1946;
Mein Glaube, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989.
Hilscher, E.: *Poetische Weltbilder. Essays über H. Mann, Th. Mann, H. Hesse, R. Musil und L. Feuchtwanger*, Berlin: Buchverlag Der Morgen 1977.
Hsia, A.: *Hermann Hesse und die orientalische Literatur*, in: *Internationales Hermann Hesse Symposion*, April 1977; Hermann Hesse und China, Frankfurt a. M.; Suhrkamp Verlag 1974.
Keyserling, Graf. H.: *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, Darmstadt: Otto Reichl Verlag 1923.
Lizounat, Michelle: *Indische Religionen bei Hermann Hesse*, Diss., Bonn 1952.

BDD-A13290 © 1997 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:58:22 UTC)

Müller, M.: *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religionen. Mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens*, Straßburg: Verlag von Karl J. Trübner 1880.
Schwarz, E.: *Indisches und chinesisches Gut bei Hermann Hesse*, 1957 (Manuskript - Literaturarchiv in Marbach).
Suzuki, D. T.: *Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*, Konstanz: Curt Weller & Co Verlag 1947.
Szklenar, H.: *Studien zum Bild des Orients in vorhöfischen deutschen Epen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966.
Younsoon, K.-P.: *Die Beziehung der Dichtung Hermann Hesses zu Ostasien. Rezeption. Einflüsse und Parallelen*, Diss., München 1977.

Laura Cheie

Individuum als Relationsbegriff. Bemerkungen über eine rezessive Auffassung in der literarischen Moderne

Die vorliegende Arbeit versucht, durch die Gegenüberstellung zweier Auffassungen vom Individuum, den Übergang von einem substanzzentrierten zu einem relationellen Denkparadigma in der literarischen Moderne am Hauptwerk Robert Musils zu veranschaulichen. Besonders dienlich erwiesen sich diesbezüglich zwei theoretische Perspektiven, die eben das für die Moderne definitorisch wirkende Phänomen der Auflösung des monadischen Subjekts kontrapunktisch beleuchten. Silvio Vietta [1] integriert die moderne "Ichdissoziation"der dominanten, negativ belegten Tendenz neuzeitlichen Weltanschauung, während Ioana Em. Petrescu[2] dieselbe krisenhafte Erfahrung einer rezessiven, postmodernes Denkgut vor wegnehmenden Entwicklungsrichtung zuschreibt.
Im synthetischen Begriff "Ichdissoziation" konzentriert Vietta die geschichtlich bedingte Strukturkrise des typisch modernen Subjekts als komplexe, objektiv bestimmte "Erfahrung und Darstellung eines Substanzverlustes des Ich".[3] Vietta verweist damit auf die frühneuzeitliche, cartesianische Konzeption des Individuums, als Kategorie der einheitlichen, vernunftbegabten Substanz, die sich zum tragenden Axiom anthropozentrischen Denkens seit der Renaissance und bis in die Spätmoderne entwickelte. Dem sei aber noch hinzugefügt, daß die Konstruktion eines substantiellen Subjekts die antike semantische Kontamination Individuum - Atom, als morphologische Voraussetzung, gegeben ist.[4] Diese beruht auf die Zurückführung des Individuellen und des Atomaren auf ihre wesensbestimmende Einfachheit, womit das Unteilbare, Nicht-Zusammengesetzte, die essentielle Form in Geist und Materie gemeint war. Leibniz kennzeichnet später die Monade, d.h. den von ihm eingesetzten, metaphysischen Begriff des Individuums, in der Sprache der Atomistik. Er bezeichnet die individuelle Monade "Atom der Natur", auch das "metaphysische" Atom, das er aber dem "physikalischen Atom Demokrits entgegenstellt. Dabei sei nur die Monade im wahrsten Sinne des Wortes unteilbar. Zum "materiellen" Atom kontrastierend steht die monadische "individuelle Substanz", als "fensterlose" Entelechie – eine selbstbewegte, autarke Einheit. Mit den Prädikaten der Leibnizschen Monade wären schon einige definitorische Eigenschaften des Substanzbegriffes Individuum gennant. Kategorial erfaßt ist auch das neuzeitliche substantielle Subjekt eine Monade, d.h. ein strikt einheitliches, in sich stimmiges, einzigartiges Wesen mit einer auch in seinen Widersprüchen nachvollziehbaren Kohärenz, welche sich noch mit der üblichen nichtkontradiktorischen Logik vereinbaren läßt.
In der cartesianischen Setzung des Subjekts als unbezweifelbare res cogitans erkennt sich die individuelle Substanz als eine denkende, wobei Rationalität zur fundamentalen ontologischen Bestimmung des Individuums etabliert wird. Dadurch wird auch die jahrhundertelang für feststehend angenommene Grenze zwischen Ich und Welt, Subjekt und

BDD-A13290 © 1997 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:58:22 UTC)