

LÁSZLÓ V. SZABÓ

Literatur und Psychologie: Hermann Hesse und Carl Gustav Jung

*Das Selbst allein ist wichtig und daher des
Wissens wert.¹*

Angenommen, daß das Netzwerk ein bewußt konstruiertes Universum menschlichen Hirns, wenn nicht ein Hirngespinnst ist, so zeigt doch diese – um Elias Canetti zu paraphrasieren – „Welt im Kopf“ einige Lücken. Das schwarze Loch in diesem Universum ist das Unbewußte, aus dem, zum höchsten Genuß der Psychoanalytiker, aber auch der Künstler, wundersame Gestalten emporströmen, die es in dieses Universum zu integrieren gilt.

Hermann Hesses Verhältnis zur Psychologie, genauer: zur Psychoanalyse eines Sigmund Freud und Carl Gustav Jung gab und gibt bis heute Anlaß zu Überlegungen verschiedenster Art, von der Überbetonung der Rolle der Psychoanalyse in Hesses Schaffen bis zur bloßen biographischen Feststellung der Tatsache, daß Hesse der Patient des Zürcher Psychiaters und dessen Schülers Joseph Bernhard Lang war. Es gilt heute die Formulierung Christian Immo Schneiders, daß sich die Lektüre der führenden Psychoanalytiker der Zeit als „tiefgreifende Bereicherung“ von Hesses späteren Dichtungen auswirkte, die „allerdings von einigen Doktoranden und Literaturkritikern bedeutend überschätzt wurde.“² Schneider zitiert eine extreme Auffassung von Egon Schwarz, nach dem ein *Demian* oder *Steppenwolf* „wie eine Krankengeschichte“ zu lesen sei, und stellt die eigene, sich auf Hesses Aufsatz *Künstler und Psychoanalyse* stützende Meinung gegenüber, nämlich daß die Psychoanalyse vom Schriftsteller selbst als „eine Art Katalysator“ für das „Ethische“ und das „persönliche Gewissen“ angesehen wurde. Psychoanalyse im Endergebnis sei dann für Hesse nichts anderes als ein *Nosce te ipsum*: Erkenne dich selbst.³ Was aber dieses „dich“ und dieses „selbst“ bedeutet, wird problematisch, etwa da, wo Schneider das Wesen des „Magischen Theaters“ im *Steppenwolf* folgenderweise formuliert: „Hesses Auseinanderfaltung dessen,

¹ *Upanischaden*, Stuttgart 1994, S. 71.

² Christian Immo Schneider, *Hermann Hesse*, München 1991, S. 64.

³ Ebd., S. 65.

was C. G. Jung als kollektives und S. Freud als persönliches Unbewußtes definierten.“⁴ Davon abgesehen, daß sich die zwei psychologischen Begriffe nicht decken, ist es bedenkenswert, ob wir uns bei der Auslegung von manchen Hesseschen Werken psychoanalytischer Begriffe bedienen dürfen, ob und inwiefern diese Begriffe etwa im Falle eines *Steppenwolf* verwendbar sind. Ist die Wirkung von C. G. Jung auf Hesse nicht zu übersehen, so dürfen wir keinen Augenblick vergessen, daß die Wirkungen auf sein Denken und Schaffen ganz verschiedener Art, und kaum zu trennen sind. Es ist eben die Siddhartha-Periode, daß Hesse die Sitzungen Jungs besucht und mit den hier gewonnenen Erkenntnissen und Erfahrungen sich zur Fortsetzung der Arbeit an der indischen Dichtung entschließt, worin aber doch die Elemente östlichen Denkens überwiegen. Erinnert das “Ergebnis“ des Siddhartha an die Ergebnisse von psychologischen Experimenten und Forschungen Jungs, so ist das mit keinem bloßen Einfluß der Psychologie auf eine dichterische Welt zu erklären. Die Frage ist nur, auf welchem Fundament zwei unterschiedliche Wege zum gleichen Ziel führen können. Denn dieses Ziel ist vielleicht mehr als *nosce te ipsum* oder *gnothi seauton*, indem das rätselhafte *tat twam asi*⁵ des Ostens Hesses Werke vielleicht noch treffender bezeichnet als die klassischen europäischen Weisheiten.

Aber welche Irrtümer wir begehen, wenn wir Psychologie mit Ästhetik, oder die Psychologie der Kunst mit der Kunst selbst verwechseln, darauf hat bereits eben Carl Gustav Jung hingewiesen. In seinem im Erscheinungsjahr von Hesses *Siddhartha*, 1922 entstandenen Aufsatz *Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk* geht Jung zunächst von der unübersehbaren Beziehung zwischen Kunst und Psychologie aus, schränkt aber gleich die Verwendbarkeit des psychologischen Gesichtspunktes auf den Prozeß künstlerischer Gestaltung ein:

Zweifellos haben beide Gebiete trotz ihrer Inkommensurabilität nächste Beziehungen zueinander, die zu einer Auseinandersetzung unmittelbar auffordern. Diese Beziehungen beruhen auf der Tatsache, daß die Kunst in ihrer Ausübung eine Psychologische Tätigkeit ist, und insofern sie eine solche ist, kann und soll sie auch einer psychologischen Betrachtungsweise unterworfen werden; denn unter diesem Gesichtswinkel ist sie, wie jede aus psychischen Motiven hervorgegangene menschliche Tätigkeit, ein Objekt der Psychologie. Mit dieser Feststellung ist aber auch eine sehr deutliche Beschränkung der Anwendung des psychologischen Gesichtspunktes gegeben: *Nur der Teil der Kunst, welcher im Prozeß der künstlerischen Gestaltung besteht, kann Gegenstand der Psychologie sein, nicht aber*

⁴ Ebd., S. 192.

⁵ Der von Hesse selbst verwendete Ausdruck bedeutet in Sanskrit: „Das bist du!“ und bezieht sich weniger auf das Erkennen von sich selbst als das Wiedererkennen des Selbst in der Mitwelt.

*jener, der das eigentliche Wesen der Kunst ausmacht. Dieser zweite Teil kann, als die Frage, was die Kunst in sich selbst sei, nie Gegenstand einer psychologischen, sondern nur einer ästhetisch-künstlerischen Betrachtungsweise sein.*⁶

Wissenschaft, so auch Psychologie, und Kunst, so auch Dichtung, sind zwei verschiedene Gebiete menschlichen Denkens, und wir sind nicht berechtigt, das eine auf das andere zu reduzieren:

Kunst ist ihrem Wesen nach keine Wissenschaft, und Wissenschaft ist ihrem Wesen nach keine Kunst; deshalb haben beide Geistesgebiete ein Reservat, das nur ihnen eigentümlich ist und sich nur aus sich selbst erklären kann. Wenn wir daher vom Verhältnis der Psychologie zur Kunst sprechen, so handeln wir nur von jenem Teile der Kunst, der überhaupt einer psychologischen Betrachtungsweise ohne Übergriff unterworfen werden kann. Was immer die Psychologie über die Kunst ausmachen kann, wird sich auf den psychischen Prozeß der künstlerischen Tätigkeit beschränken und niemals das innerste Wesen der Kunst selber betreffen. (JGW, 15, 76)

Was also das „eigentliche“ oder „innerste“ Wesen der Kunst eines Hermann Hesse bedeutet, kann durch eine psychologische Betrachtungsweise per definitionem nie vollständig erschlossen werden, wenn auch zahlreiche Parallelen in den Werken von Jung und Hesse vorgezeigt werden können. Diese Feststellung sollten wir uns vor Augen halten, wenn wir das Verhältnis Hesses und seiner Werke zur Psychologie (oder Psychoanalyse) untersuchen, auch da, wo wir in die Versuchung geraten, die Sprache des Dichters als eine Art psychoanalytisches Bekenntnis, oder etwa umgekehrt, die psychoanalytischen Erläuterungen Jungs als eine gleichsam dichterische Sprache zu erkennen.

Hesses näherer Kontakt zur Psychoanalyse datiert aus seiner ersten Krisenperiode, die mit dem Ersten Weltkrieg zusammenfiel. Zu den Erlebnissen des Krieges und dem Tod seines Vaters 1916 kamen die depressiven Nervenausbrüche seiner Frau, die auch den Dichter zu einem Sanatoriumsaufenthalt bei Luzern zwangen, wo er von Joseph B. Lang, dem Schüler C. G. Jungs behandelt wurde. Während der etwa 60 psychoanalytischen Sitzungen erwies sich Dr. Lang glücklicherweise als ein verständnisvoller Arzt, und später auch als ein lebenslanger Freund; er führte u.a. den Dichter zu den Schriften von Jung und Freud. Eine

⁶ Carl Gustav Jung, *Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk*, in: Carl Gustav Jung, *Gesammelte Werke*, Olten und Freiburg in Breisgau 1976, Bd. 15, S. 75. Weitere Zitate im Text unter dem Kürzel JGW. (Hervorhebung von Jung)

Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse, die damals ihre Blütezeit erlebte, wurde für Hesse somit unvermeidlich.

Die nähere Betrachtung einer bedeutenden, aus 1918 stammenden Schrift Hesses mit dem Titel *Künstler und Psychoanalyse* scheint hier angemessen, weil sie die Einstellung des Schriftstellers zum Verhältnis zwischen Kunst und Psychoanalyse wesentlich erleuchtet. Hesse stellt bereits am Anfang des Aufsatzes fest, daß „seit vollends die analytische Psychologie sich unmittelbar auch dem Volksmythos, der Sage und der Dichtung zuwandte, besteht zwischen Kunst und Psychoanalyse eine nahe und fruchtbare Berührung.“⁷ Die Lehren eines Freud oder Jung haben bei den jungen Künstlergenerationen viel Zuspruch gefunden, sogar mehr, als bei der offiziellen Wissenschaft, denn „für das genial Radikale ist der Künstler stets leichter zu gewinnen als der Professor.“ (MSi I, 341) Hesse betrachtet sich selbst auch als keine Ausnahme, indem, wie er schreibt, die Psychologie seine Ahnungen in Bezug auf seelische Geschehen bestätigte:

Mir selbst, der für die neuere wissenschaftliche Psychologie nie das geringste Interesse gehabt habe, schien in einigen Schriften von Freud, Jung, Stekel und anderen ein Neues und Wichtiges gesagt, daß ich sie mit lebendigster Teilnahme las, und ich fand, alles in allem, in ihrer Auffassung des seelischen Geschehens fast alle meine aus Dichtern und eigenen Beobachtungen gewonnen Ahnungen bestätigt. Ich sah ausgesprochen und formuliert, was mir als Ahnung und flüchtiger Einfall, als unbewußtes Wissen zum Teil schon angehörte. (ebd.)

Die Psychologie erwies sich als ein brauchbarer Schlüssel für die Beobachtung des täglichen Lebens, als kein Zauberschlüssel aber, der das Rätsel der Kunst ohne Weiteres lösen könnte oder sollte. Die Verwendbarkeit der Psychologie für den Künstler blieb bei allen Ergebnissen der Psychoanalyse zweifelhaft, denn, wie Hesse es formuliert: „Sowenig historisches Wissen zu Geschichtsdichtungen, Botanik oder Geologie zur Landschaftsschilderung fähig machen, sowenig konnte die beste wissenschaftliche Psychologie der Menschendarstellung helfen.“ (MSi I, 342)

Mehr noch schien das von der Psychoanalyse Erkannte von den Dichtern von je gewußt zu werden, die sich oft als Vertreter eines besonderen, der Psychologie zuwiderlaufenden Denkens erwiesen. Dem träumenden Dichter blieb also nichts übrig, als „weiter zu träumen und den Rufen seines Unbewußten zu folgen.“ (ebd.) Die Neigung oder Fähigkeit zur

⁷ Hermann Hesse, *Künstler und Psychoanalyse*, in: Volker Michels (Hg.), *Materialien zu Hermann Hesses Siddhartha*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1975, S. 341. Im weiteren zitiert im Text unter dem Kürzel MSi I.

Psychoanalyse ist noch kein künstlerisches Talent, der echte Künstler bedient sich nach wie vor mehr der Intuition als der Analyse seelischer Vorgänge. Das Verdienst der Psychoanalyse soll dabei allerdings nicht abschätzig beurteilt werden, denn sie erinnert ja den Künstler „laut an das Dasein seelischer Grundforderungen sowohl wie an die Relativität aller autoritären Maßstäbe und Bewertungen.“ (MSi I, 343) Was der Künstler nicht aus den Augen verlieren soll, ist das, was Hesse mit dem Ausdruck „das innigere Verhältnis zum eigenen Unbewußten“ (MSi I, 344) bezeichnet. Der Künstler bewegt sich stets zwischen Bewußtem und Unbewußtem und bringt viel sonst „Unterschwelliges“ ans Licht. Dieser Prozeß hat aber, wohlgemerkt, nicht nur einen ästhetischen, sondern auch einen ethischen Charakter, indem es zu den Ergebnissen der Psychoanalyse zählt, daß sie den Künstler zur „Wahrhaftigkeit gegen sich selbst“ (ebd.) auffordert. Sie hilft dem Künstler, das vielleicht seit Generationen Verdrängte trotz Konventionen und hergebrachter Anschauung zu sehen und zu untersuchen. Denn ihm ist es nicht daran gelegen, sich an die Welt möglichst bequem anzupassen, sondern das „Einmalige“ zu finden, „was er selbst bedeutet.“ (ebd.) Das ideale Verhältnis zwischen intellektueller Kritik und Unbewußtem heißt dann:

Weder Verdrängung des aus dem Unbewußten, aus dem unkontrollierten Einfall, dem Traum, der spielenden Psychologie zuströmenden Gutes, noch dauernde Hingabe an die ungestaltete Unendlichkeit des Unbewußten, sondern liebevolles Lauschen auf die verborgenen Quellen, und dann erst Kritik und Auswahl aus dem Chaos – so haben alle großen Künstler gearbeitet. (MSi I, S. 345)

Der „Blick ins Chaos“ (Titel eines Essays von Hesse aus 1920) der eigenen und dadurch allgemeinmenschlichen Seele (in Jungs Terminologie: des kollektiven Unbewußten) ermöglicht dem Dichter, Kraft für das entstehende Werk zu schöpfen.

I. Demian

Der Roman *Demian* wird üblicherweise als ein unmittelbares Ergebnis der Auseinandersetzung Hesses mit der Psychoanalyse betrachtet, und das Werk weist tatsächlich zahlreiche, an die Gedanken C. G. Jungs erinnernde Merkmale auf. Das „Einmalige“ im Menschen wird hier bereits auf der ersten Seite formuliert: „Jeder Mensch aber ist nicht nur er selber, er ist auch der einmalige, ganz besondere, in jedem Fall wichtige und merkwürdige

Punkt, wo die Erscheinungen der Welt sich kreuzen, nur einmal so und nie wieder.“⁸ In jedem Individuum „wird ein Erlöser gekreuzigt“⁹, das Leben eines jeden ist „ein Weg zu sich selber hin, der Versuch eines Weges, die Andeutung eines Pfades“ (HGW, 5, 8); das heißt, wie auch in Jungs Auffassung, ein Weg zur Individuation. Emil Sinclairs Reifeprozess verläuft in dem Spannungsfeld zweier Welten, indem die „lichte Welt“ des Elternhauses von der „Schattenwelt“ Kromers immer stärker in den Hintergrund gedrängt wird. Denn, wie der Psychologe es als selbstverständlich annimmt: „Der Mensch kommt physisch und geistig mit einer individuellen Disposition zur Welt und wird zunächst mit dem elterlichen Milieu und dessen Geist bekannt, mit welchem er infolge seiner Individualität nur bedingt übereinstimmt.“¹⁰ Die Konfrontierung mit der Welt Kromers ist die Konfrontierung mit dem Schatten des Unbewußten, wie es sich aus dem berühmten Zentralgedanken Hesses ergibt: „Denn was außen ist, ist innen!“ (HGW, 4, 384) Der zugleich äußere und innere Konflikt bedarf eines moralischen Aufwandes, was den Helden (wie auch später Siddhartha) vom Elternhaus entfernt (daß Sinclair in seinem Traum einen Vätermord erlebt, wäre für eine Psychoanalyse ein deutliches Zeichen dieses Konflikts) und ihn in die Einsamkeit seiner nicht mitteilbaren Gedanken und das Unbekannte seines Schicksals treibt. Ähnliche Gedanken tauchen in Jungs *Erinnerungen* auf, wo es etwa heißt: „Alles in mir suchte ein noch Unbekanntes, das der Banalität des Lebens einen Sinn verleihen könnte“¹¹, oder:

Einsamkeit entsteht nicht dadurch, daß man keine Menschen um sich hat, sondern vielmehr dadurch, daß man ihnen die Dinge, die einem wichtig erscheinen, nicht mitteilen kann, oder daß man Gedanken für gültig ansieht, die den anderen als unwahrscheinlich gelten.¹²

Ein solches Leben, das den festen Grund der Kindheit und der Vertrautheit verloren hat, ist unheimlich, läßt aber die Möglichkeit des Erlangens einer neuen Einheit offen. Unheimlich ist auch Demian, dem Sinclair begegnet, denn, wie dieser in seiner Kain-Geschichte erklärt: „Leute mit Mut und Charakter sind den anderen Leuten immer sehr unheimlich.“ (HGW, 5,

⁸ Hermann Hesse, *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt am Main 1987, Bd. 5, S. 7. Im weiteren abgekürzt mit HGW.

⁹ Nach Jung ist Christus ein Symbol des Selbst. Vgl. C. G. Jung, *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*, in: JGW, Bd. 9/II.

¹⁰ C. G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé. Zürich und Stuttgart 1962, S. 95.

¹¹ Jung, *Erinnerungen*, S. 169.

¹² Ebd., S. 357ff.

32) Der Weg zur – von Pistorius explizit erörterten, von Demian versinnbildlichten – Einheit führt durch diese Unheimlichkeit, die als eine Zwischenstation im Prozeß der Individuation zu verstehen ist. In dieser dichotomen Welt zwischen Gutem und Bösem erfährt das Individuum seine Begrenztheit und ahnt zugleich sein grenzenloses, ewiges Selbst.¹³ Eine Definition dieses Zustandes finden wir etwa in Jungs *Erinnerungen*:

Das Gefühl für das Grenzenlose erreiche ich aber nur, wenn ich auf das Äußerste begrenzt bin. Die größte Begrenzung des Menschen ist das Selbst; es manifestiert sich im Erlebnis „nur ich bin das!“¹⁴ Nur das Bewußtsein meiner engsten Begrenzung im Selbst ist angeschlossen an die Unbegrenztheit des Unbewußten. In dieser Bewußtheit erfahre ich mich *zugleich als begrenzt und ewig*, als das Eine und das Andere. Indem ich mich einzigartig weiß in meiner persönlichen Kombination, d. h. letztlich begrenzt, habe ich die Möglichkeit, auch des Grenzenlosen bewußt zu werden. Aber nur dann.¹⁴

Es ist anzunehmen, daß die Figuren Demians und der Frau Eva nach den Jungschen Archetypen von Animus und Anima gezeichnet, und ihr androgynen Wesen die Projektionen von Sinclair(s) Selbst sind. Die Figur von Frau Eva wächst aber über die von Jung formulierte Bedeutung der Mutter im Prozeß seelischer Entwicklung hinaus, und erscheint als eine an das irdische Dasein bindende Urmutter, als eine nicht bloß individuelle Existenz, die durch Liebe jede Dichotomie hinterläßt, jedes Leben und jeden Tod (auch den Schrecken des Krieges) überlebt. Die Selbstsuche endet somit in dieser, von Pistorius formulierten Harmonie allen Seins, die auf der Erkenntnis des *tat twam asi* beruht.

Wir ziehen die Grenzen unserer Persönlichkeit immer viel zu eng! Wir rechnen zu unserer Person immer bloß das, was wir individuell unterschieden, als abweichend erkennen. Wir bestehen aber aus dem ganzen Bestand der Welt, jeder von uns, und ebenso wie unser Körper die Stammtafeln der Entwicklung bis zum Fisch¹⁵ und noch viel weiter zurück in sich trägt, so haben wir in der Seele alles, was je in Menschenseelen gelebt hat. (HWG, 5, 105)

¹³ Das Ewige ist vom Grenzenlosen nur einen Schritt weit. Weil aber der Mensch hier an das Transzendente grenzt, vermag die Psychologie nichts mehr zu sagen. Die entscheidende Frage für den Menschen ist aber, nach Jung, die folgende: „Bist du auf Unendliches bezogen oder nicht? Das ist das Kriterium deines Lebens.“ Jung, *Erinnerungen*, S. 327.

¹⁴ Ebd., S. 328. (Hervorhebung von mir, L. V. Sz.)

¹⁵ Es ist wahrscheinlich kein Zufall, daß Hesse dieses christliche Symbol anführt, das auch bei Jung eine bedeutende Rolle spielt. Vgl. etwa Jung, *Aion*, in: JGW, Bd. 9/II, S. 112 ff.

II. Klingsor

Die in *Demian* so prägnant ausgedrückten Gedanken sind auch in den anderen Werken Hesses dieser Zeit markant vorhanden. Nur zwei Monate nach *Demian* erscheint in Juni 1919 auch *Klingsors letzter Sommer*, dem u.a. eine neue, von Lang empfohlene Art der „Psychotherapie“, nämlich das von Hesse unternommene Experiment des Malens zu Grunde lag. Der einerseits von Depression, andererseits von der Leidenschaft für die Kunst und das Leben überhaupt zerrüttete Maler Klingsor ist eine Selbstprojektion des Autors, der weiterhin nach einem Weg aus seiner inneren Krise suchte. Über dem hier hervorzuhebenden letzten Kapitel „Selbstbildnis“, könnte Jungs Definition des Selbst aus einem späteren Aufsatz als Prolegomena stehen:

Das Selbst ist ja kein Ich, sondern eine diesem übergeordnete Ganzheit, die Bewußtsein und Unterbewußtes umfaßt. Da aber dieses letzte keine bestimmbarren Grenzen besitzt und zudem in seinen tieferen Schichten kollektiver Natur ist, so kann es auch nicht von dem eines anderen Individuums unterschieden werden. Infolgedessen bildet es die stets und überall vorhandene „participation mystique“, das heißt die Einheit der Vielheit, den einen Menschen in allen. Diese psychologische Tatsache bildet den Archetypus des anthropos, des Menschensohnes, des homo maximus, des vir unus, des Purusha¹⁶ und so weiter.¹⁷

Der Nachlaß Klingsors, ein „mit unerbittlicher Psychologie“ (HGW, 5, 347) zerlegtes Bild, das sein eigenes Gesicht darstellt, ist ein Ergebnis des Ringens mit einer unendlichen Zahl von Gesichtern, „eines Verfolgten, eines Leidenden, eines Suchenden, eines Wüstlings, eines enfant perdu, [...] des Verfallenden, des Untergehenden, des mit seinem Untergang Einverständenen.“ (HGW, 5, 348) Was letzten Endes entsteht, ist das Bild des die ganze Last seiner Zeit tragenden Menschen – „es ist der Mensch, ecce homo“ (ebd.) –, in dessen Tiefe aber „fernere, tiefere, ältere Gesichter, pflanzliche, steinerne“¹⁸ (HGW, 5, 349) liegen – eine Erkenntnis, die in *Siddhartha* noch expliziter zum Ausdruck kommt:

¹⁶ purusa (Sanskrit): „Mann“.

¹⁷ Vgl. C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, München, 4¹⁹⁹⁷ [1940].

¹⁸ Jung erzählt in seinen Erinnerungen, daß das Bild eines Steins ihn zur intuitiven Erkenntnis des Selbst führte: „Der Stein hat keine Unsicherheit, hat keinen Drang, sich mitzuteilen und ist ewig, lebt für die Jahrtausende“, dachte ich. „Ich selber hingegen bin nur ein vorübergehendes Phänomen, das in allen möglichen Emotionen aufgeht, wie eine Flamme, die rasch auflodert und dann verlöscht. Ich war die Summe meiner Emotionen und ein Anderes in mir war der zeitlose Stein.“ Vgl. Jung, *Erinnerungen*, S. 49.

III. Siddhartha

Der erste Teil der „indischen Dichtung“ entstand 1920, wonach aber die Arbeit für anderthalb Jahre ins Stocken geriet. Die Zwischenperiode ist aber desto relevanter, denn der eben in dieser Zeit aufgenommene persönliche Kontakt zu C. G. Jung blieb nicht ohne Wirkung auf den zweiten Teil des Werkes. Der Einblick in ein berühmtes Tagebuch Hesses vom Februar 1921 ermöglicht uns, die vom Autor selbst geschilderten intimsten Gedanken sowie seine seelischen- und Erkenntnisprozesse zu verfolgen. Die ersten Zeilen beschreiben einen seltsamen Traum, in dem der Träumende das Gefühl hatte, er habe das Bewußtsein verloren und mit „banger Spannung“ darauf gewartet „wie mir beim Wiedererwachen aus der Ohnmacht zu Mute sein werde.“ (MSi I, 17) Außerordentlich war auch der Tag darauf, denn Besuche bekam Hesse selten und diesmal suchte eine verzweifelte Dame Trost bei ihm, so daß er sich als eine Art Psychotherapeut behaupten mußte. Und als solcher sagt man die eigene Überzeugung, daß es keine Hoffnung gibt, nicht aus. Wie er schreibt:

Statt dessen versuche ich, meine Trostgründe und Lebensweisheiten aufzuführen, und wenn ich auch wirklich einige Wahrheiten weiß, so sind sie doch alle im Augenblick, wo man sie laut ausspricht und sie als Medizin gegen einen tatsächlichen, aktuellen Schmerz verzapft, ein wenig theoretisch und leer, und plötzlich kommt man sich vor wie ein Pfarrer, der mit gewohnten Sprüchen seine Leute tröstet und dabei das elende Gefühl hat, etwas Handwerkermäßiges zu tun.¹⁹ (MSi I, 18)

Was das Schaffen anbelangt, war das Jahr 1920 für Hesse „wohl das unproduktivste“ – wie es auch der kurze Rückblick dieses Tagebuches bestätigt -, denn abgesehen von Studien und Rezensionen entstand Weniges. Haßbriefe störten auch den seelischen Zustand des Schriftstellers, solche, von denen Hesse seit dem Erscheinen von *Zarathustras Wiederkehr* (1919) mehrere erhielt, und deren Stimme ihn immer wieder verletzte. Grund genug, eine Selbstanalyse zu unternehmen, in Anlehnung an Jungs Schriften (aber auch an Nietzsche):

Ich verlange von mir zurückgehen hinter die Gegensatzpaare, Annehmen des Chaos. Dies ist dasselbe, was die Psychoanalyse verlangt, woher ich es ja zum Teil auch habe: Wir sollen, wenigstens für ein einziges Mal, alle Werturteile weglassen und uns selber ansehen, so wie wir sind, oder wie die Äußerungen des Unbewußten uns

¹⁹ Über ein ähnliches Gefühl spricht übrigens auch C. G. Jung in Zusammenhang mit einer kirchlichen Zeremonie, der er beiwohnte, und wo er auf den Gedanken kam, er dürfe eine Kirche nie mehr betreten. Vgl. Jung, *Erinnerungen*, Kapitel *Schuljahre*.

zeigen, ohne Moral, ohne Edelmut und all den schönen Schein, in unsren nackten Trieben und Wünschen, unsern Ängsten und Beschwerden. Und erst von da aus, von diesem Nullpunkt aus sollen wir wieder versuchen, fürs praktische Leben Werttafeln aufzustellen, Ja und Nein, Gut und Böse trennen, Gebote und Verbote aufzustellen. (MSi I, 25)

Kein Wunder also, daß das Tagebuch mit der folgenden Bemerkung schließt: „Angeregt sind diese Einfälle durch Dr. Jungs neues Buch²⁰ über die psychologischen Typen, ein überaus schönes Werk.“ (MSi I, 26)

Die ersten psychoanalytischen Sitzungen mit Carl Gustav Jung fanden in Küsnacht (bei Zürich) zwischen 19.-24. Februar statt. Daß sie nicht restlos erfolgreich waren, darauf läßt ein Brief Jungs an Hesse Anfang Mai schließen: „Die Träume, die Sie mir hier erzählt haben, haben mir deutlich gezeigt, wie dringend Ihr Fall liegt.“ (MSi I, 136) Zu erneuten Psychoanalysen kam es in demselben Monat, und dann im Juni. Daß es aber um keine bloße, ordentliche Beziehung zwischen Psychotherapeut und Patienten ging, ist schon durch die Lesungen belegbar, die Hesse in Jungs „Psychoanalytischem Club“, hielt. Jungs Auffassung über Bewußtes und Unbewußtes, Gut und Böse, Individuation und Transzendenz, Selbst und Schatten usw., die bereits früher einen deutlichen Einfluß auf Hesses Schaffen hatte, vertiefte und verstärkte Hesses Kenntnisse über die Struktur der Seele, die – nebst Nietzsche und den Philosophien Indiens und Chinas – auch später ihre Spuren in seinem Schaffen und in seiner Lebensphilosophie hinterließ.²¹ Er kehrte von der Psychotherapie bei Jung mit dem festen Entschluß zurück, Ordnung in sein Privatleben zu bringen:

Ich brachte von Zürich den Entschluß mit, um jeden Preis nun Ordnung in mein Äußeres Leben zu bringen. Ich begann damit, meiner Frau neue Vorschläge und Angebote für die Scheidung zu machen, wobei es sich hauptsächlich um die Kinder handelte. Ich habe etwas Hoffnung, daß diese Vorschläge angenommen werden []

– schrieb er an den "China-Freund" Georg Reinhart. (MSi I, 144)

Wichtiger ist aber die Auswirkung der Zusammenarbeit mit Jung auf Hesses weitere literarische Tätigkeit, denn die von der Psychoanalyse bewirkte „Schaffung des Raumes“ ermöglichte nun die Entstehung neuer Werke, das Wiederfinden der „göttlichen Stimme“:

²⁰ Vgl. C. G. Jung, *Psychologische Typen*, Zürich 1921.

²¹ Dies bekennt er unmißverständlich später in einem Brief an Richard Wilhelm vom Dezember 1929: „Wenn ich die paar großen, nachwirkenden geistigen Erlebnisse beichten sollte, die mir geworden sind, so wäre es Nietzsche, Indien (Bhagavad Gita und Upanischaden), Ihr Chinawerk und etwa noch die Berührung mit den

„Und so will und kann auch die heutige Psychoanalyse [...] im Grunde kaum ein anderes Ziel haben als die Schaffung des Raumes in uns, in dem wir Gottes Stimme hören können.“²²

Diese „göttliche Stimme“, die in *Siddhartha* bald als Atman, bald als Om angedeutet wird, aber ebensogut Tao genannt werden könnte²³, ist hier kein bloßes „Spiel mit sämtlichen Inhalten und Werten unserer Kultur“²⁴ (HGW, 9, 12), wie es später im *Glasperlenspiel* heißen wird, sondern ein „geheimer Zauber“, ein Ausdruck der Einheit des Seins jenseits aller Polarität menschlicher Existenz, wie Hesse es bereits 1918 in *Krieg und Frieden* deutlich formuliert hatte:

Alle Erkenntnis [...] ist die Erkenntnis des Lebendigen in uns, des *geheimen Zaubers*, der geheimen Göttlichkeit, die jeder von uns in sich trägt. Es ist die Erkenntnis von der Möglichkeit, von diesem innersten Punkte aus alle Gegensatzpaare zu jeder Stunde aufzuheben, alles Weiß in Schwarz, alles Böse in Gut, alle Nacht in Tag zu verwandeln. Der Inder sagt 'Atman', der Chinese sagt 'Tao', der Christ sagt 'Gnade'. (HGW, 10, 436)

All diese Bezeichnungen sind Elemente von Hesses "eigener Mythologie", die aber wissenschaftlich nicht unbegründbar ist, und zwar eben mit Hilfe der Psychoanalyse, deren Verdienste in diesem Bezug Hesse ebenfalls anerkennt:

Die Mythologie, deren Verständnis in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts einen Tiefstand erreicht hatte, ist wieder zu einer Wissenschaft geworden, und den neuen Schlüssel zu ihren Geheimnissen bekam sie von einer gleichfalls tief verachteten und wieder zu Ehren gekommenen Wissenschaft: der Traumdeutung. (MSi I, 228)

Und dies stehe vor allem unter dem Patronat des Psychologen C. G. Jung, in dessen Auffassung der Mythos eine besondere Art des Wissens ist und zwischen bewußter und unbewußter Erkenntnis steht:

Anregungen Freuds und Jungs." Vgl. MSi I, S. 210.

²² Aus einem Brief an Hugo Ball, wahrscheinlich Mai 1921. Zit. nach: Ralph Freedman, *Peripetie und Vision. Bemerkungen zur Entstehungsgeschichte des Siddhartha*. Vgl. MSi II, S. 211.

²³ Die Feststellung „*Siddhartha* endet mehr taoistisch als indisch“ stammt von Bernard Zeller. Vgl. Bernard Zeller, *Hermann Hesse*, Reinbek bei Hamburg 1964, S. 93.

²⁴ Der Ausdruck „Werte unserer Kultur“ bedeutet hier allerdings vielmehr „universeller“ als „europäischer“ Kultur.

Der Mythos ist die unvermeidliche und unerläßliche Mittelstufe zwischen dem Unbewußten und der bewußten Erkenntnis. Es steht fest, daß das Unbewußte mehr weiß als das Bewußtsein, aber es ist ein Wissen besonderer Art, ein Wissen in der Ewigkeit, meist ohne Beziehung auf das Hier und Jetzt, ohne Rücksicht auf unsere Verstandessprache.²⁵

Das (kollektive) Unbewußte kommt in den von Jung als Ausdruck „für eine noch nicht anders oder besser zu fassende Anschauung“²⁶ verstandenen Symbolen verschiedener Mythen und Religionen zum Vorschein. So steht das sowohl in *Siddhartha* als auch in den östlichen Religionen (etwa Rigveden) oder gar in der antiken Philosophie Europas (etwa Heraklit oder Thales) eine bedeutende Rolle spielende Symbol des Flusses in der Symbollehre Jungs für das Schaffen, das Geheimnis und das Gesetz des Kosmos.²⁷ Der Fluß versinnbildlicht den Kreislauf des Lebens, die Überwindung eines transzendenten Ichs und eine Wiedergeburt zu einem neuen Bewußtsein seiner selbst. Der Prozeß dieser Wiedergeburt erscheint in *Siddhartha* nach der Kamaswami-Episode als ein Schweben zwischen Leben und Tod. Am Ufer des Flusses sinkt Siddhartha in einen tiefen Schlaf und erwacht auf einer höheren Stufe der Erkenntnis, wo sein früheres Leben als unendlich weit entfernt erscheint:

Als er nach manchen Stunden erwachte, war ihm, als seien zehn Jahre vergangen, er hörte das leise Strömen des Wassers, wußte nicht, wo er sei und wer ihn hierher gebracht habe, schlug die Augen auf, sah mit Verwunderung Bäume und Himmel über sich, und erinnerte sich, wo er wäre und wie er hierher gekommen sei. Doch bedurfte er hierzu eine lange Weile, und das Vergangene erschien ihm wie von einem Schleier überzogen, unendlich fern, unendlich weit weg gelegen, unendlich gleichgültig. (HGW, 5, 422)

Dieses kathartische Erlebnis ist vergleichbar, wie bereits von L. R. Shaw angedeutet, zu „einem Hinabsteigen in die Welt des Jung'schen Unbewußten“²⁸; der Schleier, in der indischen Philosophie Maya genannt, trennt, in der psychoanalytischen Terminologie Jungs, das Bewußtsein vom Unbewußten, und ist nur kraft der in das eigene Selbst hineindringenden Erkenntnis durchschaubar. Im Moment der Wiederbegegnung mit Govinda geschieht Ähnliches, wie bei Buddha, nur mit vertauschten Rollen: der Schleier der Erkenntnis trennt die zwei Wahrheitssuchenden. Anna Otten weist an dieser Stelle mit Recht auf Jungs *Aion*,

²⁵ Jung, *Erinnerungen*, S. 314.

²⁶ Jung, *Beziehungen der analytischen Psychologie*, in: JGW, Bd. 9/II, S. 81.

²⁷ Vgl. Deba P. Patnaik, „Govinda“, in: Volker Michels (Hg.), *Materialien zu Hermann Hesses Siddhartha*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1976, S. 193. Im weiteren zitiere ich aus diesem Band unter dem Kürzel MSi II.

²⁸ Vgl. Leroy R. Shaw, „Zeit und Struktur des Siddhartha“, in: MSi II, S. 112.

wo es heißt, daß keiner die Psyche des anderen verstehen kann, wenn die eigene noch nicht erkannt hat.²⁹ So kann Siddhartha dem ehrwürdigen Buddha nicht folgen, so kann auch Govinda seinem Freund nicht folgen. Der „Erleuchtete“ hat eine participation mystique des Selbst in dem als eine Kreisbewegung (Sansara) betrachteten Allsein erreicht. Die psychische Entwicklung auch ist weniger eine lineare Bewegung als eine Spirale, eine „Circumambulation“ (Jung), in deren Mitte das Selbst als Ziel dieser Entwicklung steht: „Es gibt keine lineare Entwicklung, es gibt nur eine Circumambulation des Selbst. Eine einsinnige Entwicklung gibt es höchstens am Anfang; später ist alles Hinweis auf die Mitte.“³⁰ Ähnlich klingen die Worte Govindas zu Siddhartha: „Wir gehen nach oben, der Kreis ist eine Spirale, manche Stufen sind wir schon gestiegen.“ (HGW, 5, 367) Ziel dieser Entwicklung in der Spirale ist die durch Verstehen erreichte Realisation der Einheit des Selbst mit der Welt, die zugleich die Überwindung des aus Wissen (oder: Lehren) und Bewußtseinsakten bestehenden Ichs bedeutet:

Das Ich war es, dessen Sinn und Wesen ich lernen wollte. Das Ich war es, von dem ich loskommen, das ich überwinden wollte. Ich konnte es aber nicht überwinden, konnte es nur täuschen, konnte nur vor ihm fliehen, mich nur vor ihm verstecken. Wahrlich, kein Ding in der Welt hat so viel meine Gedanken beschäftigt, wie dieses mein Ich, dies Rätsel, daß ich lebe, daß ich einer von allen andern getrennt und abgesondert bin, daß ich Siddhartha bin. Und über kein Ding in der Welt weiß ich weniger als über mich, über Siddhartha!³¹

In Jungs Formulierung: „Das Wissen bereichert uns nicht, sondern entfernt uns mehr von der mythischen Welt, in der wir einst heimberechtigt waren.“³² Dieses Wissen ist allerdings als Summe bewußter Akte zu verstehen, die sich auf das (begrenzte) Ich beziehen, auf jenen „komplexen Faktor“, der „gewissermaßen das Zentrum des Bewußtseinsfeldes“ bildet und dadurch „die empirische Persönlichkeit umfaßt.“ (JGW, 9/II, 12) Das Ich ist dem als die „nicht völlig erfäßbare Gesamtpersönlichkeit“ (JGW, 9/II, 14) zu verstehenden Selbst untergeordnet und verhält sich zu ihm wie ein Teil zum Ganzen, ähnlich wie die Willensfreiheit zu objektiven Gegebenheiten. Die Persönlichkeit als Ganzes erstreckt sich mithin über die Grenzen des Ichs hinaus und umfaßt unbewußte Inhalte.

²⁹ Vgl. Anna Otten, „Durchbruch und Einordnung“, in: MSi II, S. 221. Ähnlich heißt es übrigens auch in Tao-T?-King: „Am eigenen Selbst bemißt man anderer Selbst“. Vgl. Lao-Tse, *Tao-T?-King*, Stuttgart 1979, S. 83.

³⁰ Jung, *Erinnerungen*, S. 199ff.

³¹ Ebd., S. 383ff.

³² Ebd., S. 255.

Das Verstehen, das durch den Bewußtes und Unbewußtes, Ich und Selbst trennenden Schleier blickt, ist mehr als bewußtes Wissen. Ist der Schleier entlarvt, so ist das allein geltende Wissen nunmehr das „Wissen in der Ewigkeit“ (siehe oben), eine Bereitschaft, jeden Augenblick die Einheit zu denken:

Langsam blühte, langsam reifte in Siddhartha die Erkenntnis, das Wissen darum, was eigentlich Weisheit sei, was seines langen Suchens Ziel sei. Es war nichts als eine Bereitschaft der Seele, eine Fähigkeit, eine geheime Kunst, jeden Augenblick, mitten im Leben, den Gedanken der Einheit denken, die Einheit fühlen und einatmen zu können. (HGW, 5, 454)

Einheit des Selbst mit dem All bedeutet auch das Wiedererkennen von sich selbst im Fluß des Geschehens und in allen Wesen und Dingen, so daß die folgenden Worte C. G. Jungs auch am Ende der „indischen Dichtung“ Hesses stehen könnten:

Zuzeiten bin ich ausgebreitet in die Landschaft und in die Dinge und lebe selber in jedem Baum, im Plätschern der Wellen, in den Wolken, den Tieren, die kommen und gehen, und in den Dingen.³³

IV. Der Steppenwolf

Ist man aber nicht imstande, jeden Augenblick die Einheit zu denken und zu erleben, so entstehen erneute seelische Krisen, die auch Hesse nicht erspart blieben. Mehr noch, sie wurden ab 1925 zerstörerischer als je. Dies führte den Dichter in Januar 1926 wieder zu Psychoanalysen: In einem Brief aus dieser Zeit an Carlo Isenberg schreibt Hesse über die erneute Krise durch die er ging, und nennt seinen Psychotherapeuten, den Jung-Schüler J. B. Lang „den Pistorius des Demian“:

Für mich ist die romantisch-literarische Welt und die Arbeit daran zur Zeit recht fern gerückt, ich lebe, soweit ich überhaupt lebe, in aktueller, lebendiger Romantik und Magie, und schwimme wieder viel in der farbigen Tiefsee völlig außernormaler, phantastischer Träume und Vorstellungswelten. Es ist für mich der einzige Weg, das Leben unter den jetzigen Umständen ertragen zu können, und da ich hier einen Freund habe (den Pistorius des Demian), mit dem ich diese Wege gehe, hat diese böse

³³ Ebd., S. 229.

Zeit (ich war und bin monatelang beständig dicht am Selbstmord gewesen) doch auch ihre Größe und Schönheit.³⁴

Das Schreiben, die Musik Mozarts, die Psychologie Jungs blieben die letzten Auswege aus einer an Selbstmord grenzenden Krise, mit der auch Harry Haller ringt. Jung und seine Psychoanalyse schienen nun wichtiger als je. Von weiteren Kontakten zu Jung in der Entstehungszeit des *Steppenwolfs* zeigen auch die von Hesse gehaltene Lesung am 20. Februar 1927 unter dem Titel „Das magische Theater“, dann die Lesung aus dem *Steppenwolf* selbst in Mai in Jungs „Psychoanalytischem Club“.

Über die Mißverständnisse der *Steppenwolf*-Rezeption reflektierend stellte Rudolf Pannwitz 1962 fest, daß es sich im Roman um kein „Verfallen an die Dämonen“, sondern um ihre Überwindung handelt.³⁵ Es ist ein Irrtum, wie es früher auch im Mißverständnis Nietzsches vorlag, daß eine „geistige und ideale Welt in ihr Gegenteil verkehrt“, und aus einem aufgebrochenen Abgrund „der Teufel herausgefahren“ wäre. Was hier vorliegt, dafür hat, so Pannwitz, die analytische Psychologie den Begriff und die Methode geliefert. Der lange Prozeß seelischer Entwicklung, das magische Theater, in dem Harry Haller träumt, sind, wie in Jungs Tiefenpsychologie, „die Realisation des Schattens und seine Einbegreifung in das aus Bewußtem und Unbewußtem integrierte Individuum.“³⁶ Mit Jungs Psychologie betrachtet, ist der Ausweg aus der Krise durch die Erkenntnis des eigenen Schattens zu finden, der von Jung als ein „moralisches Problem“ betrachtet wird: „Der Schatten ist ein moralisches Problem, welches das Ganze der Ichpersönlichkeit herausfordert, denn niemand vermag den Schatten ohne einen beträchtlichen Aufwand an moralischer Entschlossenheit zu realisieren.“ (JGW, 9/II, 17) Es bedarf dieser Entschlossenheit, um „die dunkeln Aspekte der Persönlichkeit anzuerkennen“, denn „dieser Akt ist die unerläßliche Grundlage jeglicher Art von Selbsterkenntnis und begegnet darum in der Regel beträchtlichem Widerstand.“ (ebd.) Dieser Widerstand kann in manchen Fällen ganz „hartnäckig“ und fast unbeeinflussbar sein und ist mit Projektionen verknüpft, deren „Erfolg“ in der Isolierung des Subjekts von der Umwelt besteht.

Es ist oft tragisch zu sehen, auf wie durchsichtige Weise ein Mensch sich selber und anderen das Leben verpfuscht, aber um alles in der Welt nicht einsehen kann,

³⁴ In: Volker Michels, (Hg.), *Materialien zu Hermann Hesses Der Steppenwolf*, Frankfurt am Main 1972, S. 58. Im weiteren abgekürzt mit MSt.

³⁵ Vgl. Rudolf Pannwitz, „*Der Steppenwolf* – der Sinn von Hermann Hesses Roman“, in: MSt, S. 326.

³⁶ Ebd.

inwiefern die ganze Tragödie von ihm selber ausgeht und von ihm selber immer aufs neue genährt und unterhalten wird. Sein Bewußtsein tut es allerdings nicht, denn es jammert und flucht über eine treulose Welt, die sich in immer weitere Ferne zurückzieht. (JGW, 9/II, 19)

Ist der Schatten persönlicher Natur, so kann er mit einiger Selbstkritik durchschaut werden, so daß die gesunde Persönlichkeit in den eigenen Schatten einsieht und ihn in sich integriert. Das ist der gesunde Weg der Individuation, der andere, der Weg zu Neurose oder etwa Schizophrenie, ist der von Hesse im *Steppenwolf* genannte, die „hochgetriebene Individuation“, denn diese „kehrt sich gegen das Ich und neigt wieder zu dessen Zerstörung.“ (HGW, 7, 236) Wesentlicher Bestandteil der Individuation ist aber, nach Jung, auch „die Integration des kollektiven Unbewußten“ (JGW, 9/II, 49) die sich in Hesses Roman erst im Magischen Theater vollzieht. Diese Integration ist zugleich eine Ahnung des Unendlichen, das im Roman in den Gestalten der „Unsterblichen“ Goethe oder Mozart erscheint. Das begleitende Phänomen ist das Lachen, ein unsterbliches, heilendes (heiliges?) Lachen.

Ist das Geschehen des „Magischen Theaters“ eine Vision, die - um wieder Jungs Worte zu benutzen - etwa „aus Licht- und Dunkelwelten übermenschlicher Natur“ stammt, so erinnert sie an die „visionäre“ Art des Schaffens, welche der Zürcher Psychiater von der „psychologischen Art“ unterschieden hat. Bewegt sich diese im Rahmen menschlichen Bewußtseins (wie Faust I), so ist jene ein Erlebnis, eine Offenbarung (wie Faust II):

Hier kehrt sich alles um: Der Stoff oder das Erlebnis, das der Gestaltung zum Inhalt wird, ist nichts Bekanntes; es ist von fremdartiger Wesenheit, von hintergründiger Natur, wie aus Abgründen vormenschlicher Zeitläufe oder wie aus Licht- und Dunkelwelten übermenschlicher Natur stammend, ein Urerlebnis, dem menschliche Natur in Schwäche und Unbegreifen zu erliegen droht. Der Wert und die Wucht liegen auf der Ungeheuerlichkeit des Erlebnisses, das fremd und kalt oder bedeutend und erhaben aus zeitlosen Tiefen auftaucht, einerseits von schillernder, dämonisch-grotesker Art, menschliche Werte und schöne Formen zersprengend, [...] andererseits eine Offenbarung, deren Höhe und Tiefe zu ergründen menschliche Ahnung kaum genügt, oder eine Schönheit, welche zu erfassen Worte sich vergeblich mühen.³⁷

Wenn sich aber die Worte „vergeblich mühen“, um die Schönheit eines Werkes auszudrücken, so sind letzten Endes auch die Begriffe der Psychologie unzulänglich, das Kunstwerk zu erfassen. Hier muß der Psychologe aufhören zu analysieren, ihm bleibt

³⁷ Vgl. C. G. Jung, *Psychologie der Dichtung* [1930], in: JGW, Bd. 15, S. 103ff.

vielleicht nur die Ahnung, das „Lauschen auf die verborgenen Quellen“ übrig, dessen sich auch der Künstler bediente. Und so sind wir zu unserem Ausgangspunkt zurückgekehrt: Psychologie ist keine Ästhetik, und kann nur *einen* Teil der Kunst betrachten, nämlich den Prozeß künstlerischer Gestaltung, indem er im Leben, in den Erfahrungen, in der (bewußten oder unbewußten) „Psyche“ des Autors wurzelt. Die Psychologie kann deshalb nur *einen* Aspekt der künstlerischen Wahrheit erleuchten.

Daß die Werke von Carl Gustav Jung und Hermann Hesse so viele ähnliche Gedanken aufweisen, ist bloß aufgrund der Beziehungen des Patienten zum Psychoanalytiker und dessen Lektüren kaum zu erklären. Es geht also um mehr als um Einflüsse des einen auf den anderen. Die Jungsche Psychologie hat Hesse nicht einfach beeinflusst, sondern den Dichter in seinen Ahnungen bestätigt. Die Ähnlichkeiten ihrer Schriften sind Ausdrücke ähnlicher Denkweisen, die sich auf einer gemeinsamen Grundlage voneinander größtenteils unabhängig entwickelt haben. Die Frage, um welche gemeinsame Grundlage es geht, führt allerdings weit, dorthin, wo die Begriffe der Psychologie und der Kunst nicht mehr zureichend sind. Es ist nicht von ungefähr, daß sich Hesse auf die Psychoanalyse Jungs wie auf eine „Philosophie“³⁸ berief, und diese Bezeichnung ist auch für den Dichter selbst nicht unbedingt übertrieben. Ob das Fundament einer solchen Philosophie etwa gnostisch, taoistisch³⁹ oder einfach ontologisch ist, ist eine Frage, die sicherlich noch weiterer Untersuchungen bedarf.

³⁸ In einer Rezension über Sigmund Freud in „Vivos voco“, von Juni 1920 hob Hermann Hesse die Bedeutung der Psychanalytiker hervor: „allen voran Jung in Zürich, haben höchst beachtenswerte erste Versuche geleistet, die psychanalytische Auffassung über das Medizinische hinaus zur *Grundlage einer Philosophie* zu machen, deren Formulierung freilich noch nicht vorliegt.“ Vgl. HGW, Bd. 12, S. 367.

³⁹ Die Jung-Kritik hat bereits beide Deutungsmöglichkeiten erprobt. So versuchte etwa David Rosen, die Psychologie Jungs auf den Taoismus zurückzuführen (Vgl. David Rosen, *Jung and the Tao. Ways of Integrity*, Arkana 1996). Andererseits das Interesse Jungs für die Gnosis ist auch bekannt. So stellt u.a. Gilles Quispel fest: „Jung really thought that familiarity with gnostic imagery and Gnostic experiences helped uprooted modern man to solve his psychological problems.“ Vgl. G. Quispel, *The Gnostic Jung*, New York 1992, S. 244. Die Gnosis war außerdem auch Hesse nicht fremd, es reicht an das Symbol Abraxas in *Demian* zu denken.