

Krisdi Chairatana

Zur Problematik
der kontemplativen Selbstverwirklichung
in Alfred Döblins *Manas*

AISTHESIS VERLAG

Bielefeld 2019

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.

© Aisthesis Verlag Bielefeld 2019

Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld

Satz: Germano Wallmann, www.geisterwort.de

Druck: docupoint GmbH, Magdeburg

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-38498-1316-1

www.aisthesis.de

Inhaltsverzeichnis

0.	Einleitung	9
1.	Die Krise und Problematik des Ich und der Identitätsfindung im 20. Jahrhundert	31
1.1	Das quantitative Wachstum der kapitalistischen Industriegesellschaft im ausgehenden 19. Jahrhundert als Ursache für die Dissoziation des Ich	31
1.2	Das Ich im Paradox: Widersprüchliche Interpretationen des Ich jenseits der klassischen Metaphysik und der Transzendenz	33
1.3	Zusammenfassung: Der ambivalente Charakter des frühen 20. Jahrhunderts	41
2.	Die indischen Religionen als Alternative zur Selbstverwirklichung für Europa	44
2.1	Der Hinduismus oder die Religion der latenten Einheit des Daseins	44
2.1.1	Die Existenz der absoluten Wahrheit des Seins oder das brahman als das Allerschönste	45
2.1.2	Atman-Lehre: Der Glaube an das diesseitige Individuum und die Überwindung der Täuschung durch Erkenntnis des wahren Selbst	49
2.1.3	Meditation: Eine kontemplative Verwirklichung des Zugangs zum inneren Ich mit Hilfe der Hypostasierung der metaphysischen Kraft	54
2.2	Der Buddhismus oder die Lehre des Ich zu dessen Erlösung	59
2.2.1	Die <i>Anatta-Lehre</i> : Eine Methode zur Erkenntnis der Existenz des Ich oder Hinwendung zum Anthropozentrismus?	60
2.2.2	Die buddhistische Meditation: Die individuelle kontemplative Kraft zur Selbstverwirklichung und zur Erlösung des Ich – eine kontrastive Betrachtung zwischen der hinduistischen und buddhistischen Kontemplation	64
2.2.3	<i>nirvana</i> als Zuneigung zum Nichtssein oder die ultimative Ruhe in der Zeitlosigkeit?	69

2.2.4	Exkurs: Ein Überblick über die allgemeine und literarische Buddhismus-Rezeption in Deutschland von dem Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts: Buddhismus als überkultureller Rettungsbringer der verlorenen Seele	75
3.	Friedrich Nietzsches Konzept der Selbstverwirklichung als einflussreiches Prinzip der Jahrhundertwende und vom Anfang des 20. Jahrhunderts	87
3.1	Ist Nietzsches Rezeption der indischen Philosophie ambivalent?	91
3.2	Nietzsches Ich-Theorie: Ein philosophischer Versuch, die perspektivische Lehre der Vielheit des Daseins zu verkünden oder ein Exempel der ewigen Selbstdestruktion?	98
3.3	Das Ähnliche der Unähnlichkeit: Eine vergleichende Unter- suchung bestimmter Lehren von Hinduismus, Buddhismus und Nietzsche	107
3.3.1	Der Übermensch als europäischer <i>Arabant</i> oder Brahmane?	107
3.3.2	Der Wille zur Macht im Vergleich zum buddhistischen Nicht-Selbst und dem ewigen Selbst des Hinduismus	114
3.3.3	Die Ewige Wiederkunft des Gleichen als Desillusionierung des hinduistischen und buddhistischen <i>nirvana</i> sowie der Wiedergeburtstheorie	119
4.	Alfred Döblins naturphilosophische Selbst-Theorie bis 1927: Einheit in der Disharmonie	129
4.1	Nietzsche und seine Philosophie aus Döblins Perspektive	130
4.2	Döblins Rezeption des Hinduismus und Buddhismus	146
4.3	Zur Herausbildung des Ich: Die Vermeidung der absoluten Individualität über das Dasein	161
4.3.1	Döblins allgemeine Definition des Ich	162
4.3.2	Das plastische Ich als Gefühl des Individuums	167
4.3.3	Das Ich als gesellschaftlicher Diskurs oder das Passions- oder Gesellschafts-Ich zur Gestaltung des Intersubjektivitätswesens	169
4.3.4	Der meditationsähnliche Zustand des Ich oder das Private Ich und dessen kontemplative Selbstverwirklichung	171
4.4.	Zur reziproken Beziehung vom Ich, Ur-Ich und der Natur als Kritik am hybriden Anthropozentrismus und blinden Glauben an die überlieferte, institutionalisierte Metaphysik	175

4.4.1	Die Natur und ihre Seelen	175
4.4.2	Das Ur-Ich als Kern des Daseins oder metaphysischer Ersatz?	180
4.4.3	Döblins komplexe Struktur des Daseins: Die intrinsische Verbindung von der Natur, dem Ich und dem Ur-Ich	183
4.5	Die relative Wahrheit: Eine polyperspektivistische Anschauung gegen die buddhistische kontemplative Wahrheitssuche?	188
4.6	Döblins Sprachkritik: Zweifel an der Sprache als Medium zur Erkenntnis der Wahrheit	193
4.7	„Erleben“ als ein möglicher Zugang zur Wahrheit oder als Döblins Hinweis auf die Problematik der kontemplativen Selbstverwirklichung	201
4.8	Zusammenfassung	208
5.	Zu Döblins Problematik der (kontemplativen) Selbst- verwirklichung im indischen Epos <i>Manas</i>	214
5.1	Formale Analyse des Werkes	215
5.1.1	Döblins Epos und dessen Funktionen: Eine Untersuchung der Gattungsproblematik	215
5.1.2	Sprachliche Analyse: Das Problem der Sprache als Erkenntnisapparat	225
5.1.3	Die Raumsemantik als Erzählstrategie oder die Erschließung der Tiefenstruktur des literarischen Textes durch den strukturalistischen Ansatz	235
5.2	Manas' Versuch der Selbstverwirklichung	247
5.2.1	Zur Funktion der Anfangsszene: Eine Dreiecksbeziehung zwischen Natur, Gott und Mensch oder ein Hinweis auf Pluralität	248
5.2.2	Manas' Wille zum Tod auf dem Totenfeld: Ein Akt der nihilistischen Selbstverwirklichung?	251
5.2.3	Manas' Reinkarnation als Halbgott oder eine dekonstruktivistische Perspektive	261
5.2.4	Manas' Kampf und seine blasphemischen Äußerungen gegen die Götter: Ein symbolhafter Kampf des Ich gegen die Metaphysik?	284
5.3	Die Rollen der Natur und ihre Erscheinungen im Zusammen- hang mit der kontemplativen Selbstverwirklichung	299
5.3.1	Die Naturerscheinung und ihre wandelnden Funktionen in <i>Manas</i>	299

5.3.2	Das Verhältnis der Figuren zur Natur – das Fantasieren der reziproken Beziehung des Ganzen	305
5.4	Sawitri als Verbildlichung der Abhängigkeitsstruktur des Daseins	320
5.5	Manas' kontemplative Selbstverwirklichung im Kampf gegen Schiwa und ihre problematische Wirkung auf das Ende des Epos	339
5.6	Döblins Literarisierung seiner naturphilosophischen Ich-Theorie, seiner kritischen Vorstellungen über die indischen Religionen und Nietzsches Lehre vom Übermenschen	361
6.	Der Wandel der Selbstverwirklichungstheorie Döblins nach 1927: Ein vergleichender Blick in <i>Berlin Alexander- platz</i> und in die Schrift <i>Unser Dasein</i>	378
7.	Schluss und kein Schluss	412
	Siglenverzeichnis	416
	Literaturverzeichnis	417
	Dank	427

„Es war vorauszusehen, wohin der übertriebene Hochmut führen würde, sich in dem Andern, statt im Ich das Andere zu erkennen [...]“¹

0. Einleitung

Alfred Döblin ist ohne Zweifel einer der meistgelesenen und -interpretierten deutschen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts. Wirft man allerdings einen Blick auf die Literaturliste zu seinem Leben und Werk, dann erkennt man, dass eines seiner Frühwerke bislang von der Forschung vernachlässigt wurde. Es handelt sich um das im Jahre 1927 erschienene Versepos *Manas*. Bisher existiert hierzu nur eine einzige Monographie, die zudem bereits 1967 veröffentlicht wurde, nämlich die Dissertation von Heinz Graber.² Sie liefert jedoch eine werkimmanent und intertextuell fundierte Basisinterpretation, die bis heute nichts an Aktualität eingebüßt hat. Die umfassende Untersuchung bietet auch zahlreiche Denkanstöße, die von nachfolgenden Forschungen aufgegriffen wurden. Viele dieser Arbeiten haben einen Versuch unternommen, interkulturelle Aspekte herauszuarbeiten, die in Döblins Werk explizit oder latent erscheinen, sei es inhaltlich, philosophisch oder ästhetisch. Der Grund dafür, dass das Augenmerk besonders auf den interkulturellen Aspekt gerichtet wurde, liegt auf der Hand: Offensichtlich ist Döblin ein Schriftsteller, der ein eingehendes Interesse an fremden Kulturen bekundet, indem er sie als Stoff für sein literarisches Schaffen nutzt. Ein anschauliches Beispiel dafür ist sein 1916 publizierter historischer Roman *Die drei Sprünge des Wang-lun*, in dem Döblin nicht nur die geschichtlichen Fakten literarisch modifiziert, sondern sich auch mit den Anwendungsmöglichkeiten der fremden Gedanken auseinandersetzt. In diesem Fall hinterfragt er den zu seiner Zeit euphorisch rezipierten Taoismus und dessen Lehre vom Nicht-Handeln sowie den Konfuzianismus.³ Außer seinem literarischen Werk

1 Döblin, Alfred: Gespräche mit Kalypso. In: Ders.: Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur. Hrsg. v. Erich Kleinschmidt. Olten und Freiburg i.B. 1989, S. 11-112, hier S. 28.

2 Graber, Heinz: Alfred Döblin Epos Manas. Basel 1967.

3 Im Hinblick auf diesen Roman sind die folgenden Arbeiten zu berücksichtigen, die sich interkulturell mit dem Roman beschäftigen: Fee, Zheng: Alfred Döblins Roman *Die drei Sprünge des Wang-lun*. Eine Untersuchung zu den Quellen und zum geistigen Gehalt. Frankfurt a.M. 1991, Han, Bok H.: Döblins Taoismus.

verfasst Döblin auch noch einen literarischen Reisebericht mit dem Titel *Reise in Polen*, in dem er aufgrund der äußeren Reize mehr und mehr in sich versinkt.⁴ Dabei handelt es sich um eine Selbstreflexion, die durch seine eigenen Erlebnisse in Polen ausgelöst wird. Döblins Beschäftigung mit sich selbst durch seine Reflexion auf Polen ist eine Art von Kontemplation, die sich mit der buddhistischen konzentrativen Meditation vergleichen lässt. Bei dieser Meditationstechnik gelangt der Meditierende zur allmählichen Entfaltung der geistigen Ruhe, die den meditativen Rückzug ins Innere ermöglicht, indem er seine Aufmerksamkeit gezielt auf ein bestimmtes Objekt richtet. Dass Döblin sich einer Versenkungsmethode der buddhistischen Tradition bedient, ist kein Zufall, denn der Schriftsteller hat sich, wie viele seiner Zeitgenossen, intensiv mit Buddhas Lehre befasst. Dies belegen diverse seiner Schriften, die im Laufe der Arbeit noch ausführlicher betrachtet werden.

Neben der gezielten Kontemplation setzt Döblin in *Reise in Polen* einen philosophischen Topos ein, der das ausgehende 19. und das beginnende 20. Jahrhundert in Europa prägt. Es handelt sich dabei um die Suche nach dem verlorenen Sinn des Ich bzw. nach einer neuen Selbstverwirklichung jenseits der jüdisch-christlichen Metaphysik, die als Sinnsystem verdrängt

Untersuchungen zum „Wang-lun“-Roman und den frühen philosophisch-poetologischen Schriften. Göttingen 1992, Luo, Wei: Alfred Döblin als Bewunderer der chinesischen Kultur. Versuch über Döblins Beschäftigung mit China mit besonderer Berücksichtigung des Romans *Die drei Sprünge des Wang-lun*. In: Literaturstraße 4 (2003), S. 81-106, Luo, Zhongua: Alfred Döblins *Die drei Sprünge des Wang-lun*, ein chinesischer Roman? Frankfurt a. M. 1991, Ma, Jia: Döblin und China. Untersuchung zu Döblins Rezeption des chinesischen Denkens und seiner literarischen Darstellung Chinas in *Die drei Sprünge des Wang-lun*. Frankfurt a. M. 1993, Schuste, Ingrid: *Die drei Sprünge des Wang-lun*. In: Dies.: Faszination Ostasien. Zur kulturellen Interaktion Europa – Japan – China. Aufsätze aus drei Jahrzehnten. Bern 2007, S. 111-131, Scimonello, Giovanni: Alfred Döblin und China. Zum Problem der Rezeption fernöstlicher Motive bzw. taoistischer Philosophie in seinem ‚chinesischen‘ Roman *Die drei Sprünge des Wang-lun*. In: Begegnung mit dem ‚Fremden‘. Grenzen – Traditionen – Vergleiche. Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses, Tokyo 1990. München 1991, S. 23-30., Wolkowicz, Anna: Wirken ohne zu handeln. Martin Bubers Taoismus-Rezeption als Kontext zu Döblins „Die drei Sprünge des Wang-lun“. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Warschau 2013, hrsg. v. Marion Brandt. Bern 2015, S. 173-184.

⁴ Vgl. Sauerland, Karol: Drei Polenreisen im Vergleich (Alfred Döblin, Hans Magnus Enzensberger, Reto Hännny). In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Warschau 2013, hrsg. v. Marion Brandt. Bern 2015, S. 15-33.

wurde, als die empirischen Naturwissenschaften immer mehr an Einfluss gewannen und die Technik, die die Natur bezwingt, sich weiterentwickelte und damit auch den Fortschritt weiter voranbrachte. Durch den Verlust seiner einst durch die traditionelle Metaphysik begründeten Individualität avanciert der Einzelne zum Massenwesen, das lediglich innerhalb der Gesellschaft existiert. Um das Individuum aus dieser Krise zu retten, bemühen sich viele Denker und Intellektuelle, einen neuartigen Sinn für das Ich zu etablieren. Eine Persönlichkeit, die sowohl ihre Zeitgenossen als auch nachfolgende Generationen bezüglich der Suche nach dem Ich stark beeinflusst hat, ist Friedrich Nietzsche. Sein ‚Perspektivismus‘, der sich durch sein ganzes philosophisches Denksystem zieht und auch die Frage nach dem Ich umfasst, vermittelt eine pluralistische Sicht, die den bestehenden philosophischen Horizont erweitert. Döblin selbst ist von dieser Anschauung durchaus begeistert und setzt sich in seinen Werken mit Nietzsches Philosophie auseinander. An dieser Stelle ist anzumerken, dass Nietzsche sich auch für Buddhas Lehre interessiert, wobei seine Rezeption jedoch ambivalent ist: Er befürwortet zwar den Buddha als Person, weigert sich aber beharrlich, den Buddhismus anzuerkennen. In dieser Hinsicht ist Nietzsches ambivalente Rezeption des Buddhismus mit Döblins Ansicht auf den Buddha und den Buddhismus vergleichbar.

Döblin entwickelt vor diesem Hintergrund seine eigene Natur- und Ichphilosophie, die zweifelsohne von Nietzsches Perspektivismus beeinflusst ist. Das gesamte hochkomplexe Philosophem referiert er in seiner umfangreichen Schrift *Das Ich über der Natur*, die 1927 erschien. In demselben Jahr wurde auch *Manas* veröffentlicht, in dem Döblin seine Natur- und Ichphilosophie in die ästhetische Praxis umsetzt. Dieses im freien Vers abgefasste Epos spiegelt gleichzeitig Döblins Interesse an der fremden Kultur wider, genauer gesagt, an der indischen Kultur. Schon der Titel *Manas* deutet darauf hin, denn *manas* ist ein Begriff aus dem Sanskrit, einer altindischen Sprache.

Offensichtlich bedient sich Döblin in *Manas* der Meditation, die dem in eine existentielle Krise geratenen Protagonisten zur Selbstverwirklichung verhilft. Dabei verzahnt der Autor mit großer Raffinesse seine polyperspektivistisch ausgerichtete Natur- und Ichphilosophie mit seiner Begeisterung über die indische Kultur und die ihr entstammende Meditationstechnik. Daraus ergibt sich ein hochkomplexes Konstrukt, zu dessen Darstellung Döblin verschiedene ästhetische und literarische Instrumente einsetzt. Die bereits bekannten Mittel erscheinen ihm nicht als geeignet, das innovative Gemisch so darzustellen, dass es die beabsichtigte Wirkung erzielt. Deswegen sieht sich Döblin verpflichtet, sich ein brauchbares ästhetisches Handwerkzeug zu verschaffen.

Allerdings scheint ihn diese Innovation nicht zufriedenzustellen, denn fünf Jahre später, kurz vor seinem Exil, bringt er eine andere theoretische Schrift auf den Markt, die sich vom Ansatz her stark von *Das Ich über der Natur* unterscheidet. Anscheinend nimmt Döblin in *Unser Dasein* von seiner einstigen Natur- und Ichphilosophie Abschied und entfaltet stattdessen eine neue Philosophie des Ich in Beziehung zur Natur. Diese Philosophie hat er indes bereits in seinem berühmten Großstadroman *Berlin Alexanderplatz* behandelt, der auf dem literarischen Markt des Jahres 1929 für Furore sorgt. Obwohl er sich von seinem früheren Denksystem distanziert, ist im Roman deutlich zu erkennen, dass der Protagonist sich der Meditation bedient, um sein Ich zu realisieren. Außerdem spielt Buddhas Lehre in *Unser Dasein* nach wie vor eine entscheidende Rolle für Döblins gesamte polyperspektivistische Anschauungen.

Vor diesem Hintergrund entsteht die Fragestellung der hier vorgelegten Arbeit: Wie entwickelt sich Döblins Natur- und Ichphilosophie zwischen 1912 und 1932, die in seinen literarischen Werken erscheint? So simpel die Frage auf den ersten Blick zu sein scheint, so komplex ist sie in der Tat. Denn sie lässt sich nur entsprechend beantworten, wenn die folgenden diskursiven Komponenten angemessen behandelt werden: Erstens soll die Frage nach dem Stand des Ich-Phänomens am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts vorgestellt werden, weil dies die Grundlage für das Verständnis von Döblins Natur- und Ichphilosophie bildet. Zweitens erscheint es angebracht, Buddhas Lehre vom Ich und der Meditation, die mit Döblins Vorstellung über das Ich zusammenhängt, Rechnung zu tragen. Drittens sind Nietzsche und seine perspektivische Philosophie miteinzubeziehen, weil Döblin dadurch beeinflusst wurde. Da Nietzsche sich auch mit dem Buddha und dem Buddhismus beschäftigt, ist es legitim, festzuhalten, dass seine Philosophie mehr oder weniger von Buddhas Lehre beeinflusst wird. Daher ist es notwendig, Buddhas und Nietzsches Lehre vom Ich miteinander zu vergleichen. Vor diesem Hintergrund soll Döblins Rezeption von Buddhas Lehre und Nietzsches Philosophie des Ich in Betracht gezogen werden. Ziel ist es, zu zeigen, dass Döblin diese beiden Lehren nicht ohne kritische Reflexion rezipiert. Darüber hinaus soll erkennbar werden, inwiefern der Buddha und Nietzsche Döblins Weltanschauung prägen. Gleichzeitig lassen sich anhand der Ausführungen Unterschiede zwischen Döblins Denksystem, Buddhas Lehre und Nietzsches Philosophie veranschaulichen. Die Schrift *Das Ich über der Natur* wird nicht nur im Hinblick auf der Natur- und Ichphilosophie einer gründlichen Analyse unterzogen, sondern auch Döblins Sprachkritik steht im Vordergrund, weil sein kritischer und ästhetischer Umgang

mit der konventionellen und normierten Sprache mit seiner Natur- und Ich-philosophie zusammenhängt. Döblin überträgt seine polyperspektivistisch ausgerichtete Philosophie auf seine sich immer wieder wandelnde Poetologie, mit der insbesondere *Manas* beladen ist. Neben der umfangreichen formalen Analyse des Werks soll die Selbstverwirklichung in *Manas* analysiert werden. Dabei setzt Döblin auch meditative Praktiken ein, die allerdings nur vom Ansatz her mit der buddhistischen Meditationspraxis bzw. Nietzsches Kontemplation vergleichbar sind. Eine große Bedeutung erhält an dieser Stelle die Frage, was Döblins Meditation, die in *Manas* erscheint, mit der Polyperspektivität zu tun hat und welche Funktionen sie dort zu erfüllen hat. Zum Schluss soll noch geklärt werden, inwiefern Döblin die Polyperspektivität in seinem Denksystem applizieren kann. Diese Entwicklung lässt sich durch einen Vergleich zwischen *Das Ich über der Natur* und *Unser Dasein* sowie *Manas* und *Berlin Alexanderplatz* beleuchten.

Um dieses Vorhaben zu realisieren, müssen im Vorfeld einige Begriffe geklärt werden. Der erste dieser Begriffe ist derjenige der *kontemplativen Selbstverwirklichung*. Dieser Ausdruck ist ein begriffliches Konstrukt, das im Rahmen dieser Arbeit entwickelt wird. Der Begriff Selbstverwirklichung ist je nach Disziplin und Wissenschaft, sei es Philosophie, Psychologie, Ethik, Naturwissenschaft usw., semantisch unterschiedlich belegt. Diese Arbeit verfolgt allerdings nicht die Intention, ihn etymologisch und inter- bzw. intradisziplinär zu analysieren. Stattdessen wird er in seiner morphologischen Struktur interpretiert: Es handelt sich um eine Kombination aus *Selbst* und *Verwirklichung*. Die Verwirklichung lässt sich als Suche bzw. Erfindungsversuch interpretieren. Unter dem Selbst versteht man entweder die Persönlichkeit oder das Ich. Diese Komposition bedeutet im weiteren Sinne die Suche oder Erfindung des Ich. Die Frage, warum das Ich gesucht bzw. erfunden wird, soll – wie oben bereits erwähnt – unter Berücksichtigung des geistes- und naturwissenschaftlichen Kontextes zu Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts beantwortet werden. Wie seine Zeitgenossen, ist auch Döblin an der Suche nach einem neuen Sinn des verlorenen Ich beteiligt. Zu dieser Zeit spielen indes nicht nur Geistes- und Naturwissenschaften für die Suche nach dem Ich eine entscheidende Rolle, sondern auch die fernöstlichen sowie indischen Religionen, also Taoismus, Hinduismus und Buddhismus. Sie offerieren weitere Sichtweisen und Zugänge, um die Welt und das Dasein zu betrachten. Viele Autoren, Denker, Intellektuelle sowie Philosophen der damaligen Zeit, zu denen, wie bereits erwähnt, auch Friedrich Nietzsche und Alfred Döblin gehören, setzen sich gründlich mit der hinduistischen Philosophie und Buddhas Lehre auseinander. Manche Schriftsteller

literarisieren sogar ihre Eindrücke von diesen Religionen, teils direkt, teils indirekt, wobei die praktische Versenkungsmethode, die Meditation, neben der theoretischen Lehre im Vordergrund steht. Während hinduistische Meditationspraktiken mit der christlichen Kontemplation im Hinblick auf den stetigen Bezug auf die höchste metaphysische Instanz, nämlich Gott oder das *brahman*, kommensurabel sind, stellt die buddhistische Meditation eine analytische Betrachtungsübung dar, die sich auf einen inneren Zustand richtet, der nicht mit irgendeinem metaphysischen Konstrukt verbunden ist. Vielmehr wird das eigene Ich als Meditationsobjekt schrittweise in kleinere Partikel zerlegt. Das Ziel besteht darin, dass der Meditierende die Erkenntnis der buddhistischen Nicht-Ich-Lehre erlangt, dass nämlich das Ich nichts anderes ist als ein Konglomerat, das sich aus relational voneinander abhängigen Bestandteilen zusammensetzt. Dennoch weisen sowohl hinduistische als auch buddhistische Meditationspraktiken eine zentrale Gemeinsamkeit auf, nämlich die analytische Betrachtung des eigenen Geistes, die introvertiert erfolgt. Zu bemerken ist noch, dass die Begriffe Meditation und Kontemplation bzw. meditativ und kontemplativ, in dieser Arbeit synonym verwendet werden. Demnach soll das kompositionell zusammengefügte Wort, das mit dem Epitheton *kontemplativ* attribuiert wird, eine Suche nach dem Ich bedeuten, die anhand der meditativen Versenkung ausgeführt wird. Auffällig ist, dass diese Definition der Präzision entbehrt und jenseits aller religiösen Traditionen steht. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Der Begriff soll keine erstarrte Vorstellung präsentieren, die sich auf eine bestimmte Ideologie bezieht. Vielmehr räumt der Begriff einen großen pragmatischen Spielraum ein, der der Quintessenz der Polyperspektivität entspricht.

Ein weiterer zu definierender Begriff ist derjenige der *Metaphysik*⁵. Es ist äußerst schwierig, diesen Terminus eindeutig und konsensfähig zu erläutern, weil er in verschiedenen historischen Kontexten auftaucht, die seine Semantik beweglich machen. Im weiteren Sinne kann man den Begriff Metaphysik als Zweig der Philosophie definieren, der sich mit dem Begriff des nicht sinnlich wahrnehmbaren Seins befasst.⁶ Die Arbeit berücksichtigt allerdings nur einen Teilbereich der Metaphysik, nämlich die Frage, ob es eine göttliche Instanz gibt. Diese Frage erhält zur Jahrhundertwende eine besondere

5 Zur allgemeinen Metaphysik und deren historischen Hintergründen siehe Sandkühler, Hans Jörg et al. (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Bd. 3. Hamburg 1990, S. 383-402.

6 Vgl. Jubien, Michael: Contemporary Metaphysics. An Introduction. Blackwell 1997, S. 1.

Bedeutung, weil zu dieser Zeit die Existenz Gottes im Zusammenhang mit der Kirche als derjenigen Institution, die Deutungshoheit besitzt, mehr denn je in Frage gestellt wird. In dieser Hinsicht ist Nietzsches Definition der Metaphysik im Rahmen dieser Arbeit von großer Relevanz; für ihn ist sie unauflöslich mit der Religion verbunden, und er greift die institutionalisierte und religiös etablierte Vorstellung von Gott als Erlöser von der leidvollen Welt vehement an, weil sie seinem zentrierenden Perspektivismus, der der unaufhörlichen Interpretation unterliegt, heftig widerspricht.⁷ Somit distanziert sich Nietzsche von der traditionellen Metaphysik, die eine transzendente Einheit zu finden trachtet, die zu einer letzten Begründung avanciert. Der Begriff Metaphysik, der in dieser Arbeit verwendet wird, ist vor diesem Hintergrund als Gottesglaube zu interpretieren, der verschiedene religiöse Diskurse in sich trägt, die seine Anhänger unterdrücken und sie von den pluralen Wahrheiten fernhalten. Döblin selbst bezieht sich nicht nur auf Nietzsches Gottesbegriffs- bzw. Metaphysikkritik, sondern auch auf dessen Perspektivismus und baut darauf seine polyperspektivistische Natur- und Ichphilosophie auf. Wie Nietzsche übt auch Döblin in seinem philosophischen Denksystem Kritik an der Gottesvorstellung. Ein gravierender Unterschied zwischen den beiden Denkern liegt aber darin, dass Nietzsche die Metaphysik genealogisch analytisch auf einen bloßen Instinkt der Schwäche, genauer gesagt des asketischen Priesters, reduziert. Dieser entwickelt aus seinem Instinkt die lebensfeindliche Lehre von der Erlösung, die in einem Jenseits zu realisieren ist.⁸ Als konkretes Beispiel für eine solche Lebensweise, die das diesseitige Leben ablehnt, erscheinen „die Asketen der Vedānta-Philosophie [...], die Leiblichkeit zur Illusion herabsetzen“⁹. Unter Vedānta wird sowohl eines der sechs wichtigen philosophischen Systeme des Hinduismus verstanden als auch das höhere Wissen, das sich nur die Kaste des Priestertums aneignen kann. Derjenige Priester, der dieses Wissen erwerben möchte, muss die Veden, einen Literaturkomplex, der in die vier Teile des Rig-, Sama-, Yayur- und Atharvaveda eingeteilt ist, gründlich durch mündliche Überlieferung studieren und bestimmte strenge Reinigungsrituale hinter sich haben. Die Sprache stellt dabei ein unentbehrliches Medium zur Vermittlung der Hymnen, Lieder und Opfersprüche bzw. Ritualvorschriften dar. Mit anderen

7 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*. Nr. 22, KSA 5. Berlin/New York 1988, S. 22 (später mit Abz. JGW).

8 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*. 3. Abh., Nr. 11, KSA 5. Berlin/New York 1988, S. 361-363.

9 Ebd., S. 364.

Worten kann man mit Recht sagen, dass die Sprache zur Verbreitung dieser Ideologie verhilft. Nach der hinduistischen Tradition sind die Priester diejenigen, die über das Wissen um den richtigen Opferritus verfügen. Aus diesem Grund sind sie sogar mächtiger als die Götter, „denn das Opfer als Ausdruck geheimen Wissens um die Gründe und Zusammenhänge der Dinge übt selbst magische Kräfte, aus der Gabe wird die beschwörende Handlung, aus dem Gebet die magische Formel, das Wort, das die Kräfte der Natur bezeichnet und herbeiruft“¹⁰. Es ist deshalb an dieser Stelle nicht übertrieben, zu resümieren, dass die instrumentalisierte Sprache die Urquelle der sozialen Macht der Priesterkassen bildet. Gleichzeitig wird die Sprache bzw. werden die Wörter im Laufe der Zeit mit bestimmten Dogmen beladen, die Nietzsches Auffassung von der Natur und dem Leben entgegenstehen, so dass der (wiederholte) Gebrauch der Sprache nie ideologiefrei sein kann. Aus diesem Grund kritisiert Nietzsche die bereits vorhandenen Sprachregister vehement und appelliert an den bewussten Umgang mit der Sprache, d. h. er postuliert, man solle die ideologischen sowie dogmatischen Diskurse, mit denen ein bestimmter Begriff überlagert ist, problematisieren. Daraus ergibt sich die plurale, dezentrierte Wahrheit, die hinter jedem Begriff verborgen wirkt. In gleicher Hinsicht betreibt Döblin auch seine analytische Sprachphilosophie. Im Gegensatz zu Nietzsche, der Gott lediglich auf ein metaphorisches Konstrukt reduziert, verachtet jedoch der Schriftsteller Gott im mythischen Sinne nicht. Wie Nietzsche akzeptiert auch Döblin Gott als mythisches Grundbedürfnis, das unausweichlich befriedigt werden muss. Während Nietzsche diese Dimension von Gott strikt ablehnt,¹¹ verfolgt Döblin nicht die Intention, den mythischen Gott zu destruieren.¹² Allerdings schließt er sich dem Gottesbegriff aus einem Grund nicht an, der sich mit Nietzsches Argumentation vergleichen lässt: er versteht ihn nicht als natur- bzw. gottgegeben, sondern hält ihn für aus unterschiedlichen diskursiven Formationen konstruiert. Döblin geht also bei seiner Sprachkritik als Metaphysikkritik kompromissbereiter vor, was die extreme Destruktion bzw. radikale Umwertung der bisherigen Werte verhindert. Diese Verhinderung des Extremismus beschränkt sich nicht nur auf den Bereich der Sprachkritik, sondern erstreckt sich auch auf die gesamte Grundidee der Polyperspektivität Döblins. Der

10 Aster, Ernst von: *Geschichte der Philosophie*. 15. Aufl. Stuttgart 1975, S. 5.

11 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. KSA I. Berlin/New York 1988, S. 887.

12 Vgl. Döblin, Alfred: *Jenseits von Gott!*. In: Ders.: *Kleine Schriften I*. Hrsg. v. Anthony W. Riley. Olten und Freiburg i. B. 1985, S. 249.

Grund für die Restriktion liegt auf der Hand: Döblin will keine Philosophie aufstellen, die zu einer neuartigen Metaphysik erstarren könnte. Deswegen vermeidet er die absolute Zerstörung der althergebrachten Metaphysik, denn dadurch bleibt die pyramidale Struktur, an deren Spitze eine neuartige Art der Metaphysik treten kann, noch erhalten. Stattdessen bemüht sich Döblin mit seiner Natur- und Ichphilosophie sowie mit seiner Kritik an der in Europa und in Deutschland tief verwurzelten christlichen Metaphysik und der damit verbundenen Sprachphilosophie, die vorherrschende grundlegende Struktur in die syntagmatische Form zu verwandeln, in der alle Perspektiven gleichrangig behandelt werden. Die erwähnte Grundstruktur zeichnet sich durch das Verhältnis zwischen der Hegemonie und den Peripheren aus. Nach Birgit Hoocks Definition von den Postmodernen, die „aus historischer Einsicht und im Gefolge theoretischer Reflexion von allen Totalitätskonzepten Abstand nehmen und die so gewonnene Vielheit deshalb als Chance auffassen können“,¹³ eröffnet die vorliegende Arbeit ungeachtet Hoocks Resümees, Döblin sei als moderner Schriftsteller zu bezeichnen, weil er sich in seinen Werken und Schriften bis 1933 nach einer möglichen Einheit gesehnt haben soll,¹⁴ eine neue Lesart, die darin besteht, den frühen Döblin mit seinem polyperspektivistischen Denkkomplex als eine Art postmodernen Schriftsteller oder – zeitlich betrachtet – Vorreiter der Postmoderne anzusehen. Die umfangreiche Analyse von *Manas* soll argumentative Beweise für diesen Standpunkt liefern.

Vor diesen begrifflichen Hintergründen erscheint es deshalb angebracht, über den Forschungsstand des in dieser Arbeit behandelten Werks *Manas* zu berichten. Wie bereits eingangs erwähnt, gilt Grabers Dissertation als unerlässliches Grundwerk, das eine Übersicht über nahezu alle Dimensionen des Epos verschafft. Als Fazit betrachtet Graber das Epos als Döblins Versuch, eine Einheit aus der Vielheit und den Erscheinungen herauszukristallisieren und zum Vorschein zu bringen.¹⁵ Die Anzahl der nachfolgenden Forschungen zu *Manas* ist mehr als übersichtlich. Denn seitdem sind entweder Artikel zum Werk erschienen, oder es wird nur als Teil der ganzen Arbeit behandelt. In seinem Artikel *Initiatory Patterns and Symbols in Alfred Döblin's >Manas< and Hermann Kasack's >Die Stadt hinter dem Strom<* interpretiert Heinz Jürgen Schleuer *Manas'* Tod als erfolgreich abgeschlossenen

13 Hoock, Birgit: *Modernität als Paradox. Der Begriff >Moderne< und seine Anwendung auf das Werk Alfred Döblins (bis 1933)*. Tübingen 1997, S. 28.

14 Vgl. ebd., S. 298.

15 Vgl. Graber: *Manas*, S. 134.

Prozess der Transformation vom ‚normalen‘ und ‚profanen‘ Menschen zu einem neuen und höheren Wesen, das mit Gott gleichzusetzen ist.¹⁶ Der Schwerpunkt dieser Untersuchung liegt in der werkimmanenten Analyse der im Epos auftretenden Symbole und Motive, wie z. B. Tod, Wiedergeburt und Wasser. Zu hinterfragen ist allerdings die Interpretation von Manas' Wiedergeburt als Halb-gott als Verwandlungsakt zum Übermenschen im Sinne Nietzsches.¹⁷ Es ist zwar – wie bereits anfangs erwähnt – nicht zu leugnen, dass Nietzsche Döblins Anschauungen beeinflusst, aber bei genauerem Hinsehen erkennt man, dass der halb-göttliche Manas sich in vielen Aspekten von Nietzsches Übermenschen unterscheidet. Otto Klein behandelt in seiner 1995 erschienenen Dissertation *Das Thema Gewalt im Werk Alfred Döblins* auch das Todes-, Schmerz- und Leidensmotiv in *Manas*. Obgleich die Analyse von *Manas* nur einen Teil des Ganzen darstellt, offeriert die Arbeit sowohl die fundierte allgemeine formelle Werkanalyse, die sich weitgehend auf Grabers Ansatz bezieht, als auch eine ziemlich ausführliche Inhaltsanalyse bezüglich der oben erwähnten Motive. Daraus schlussfolgert Klein, dass „es sowohl das Vergängliche gibt, den Wechsel zwischen Tod und Leben, als auch das ewig Unvergängliche, das in jeder Seele wohnende Ich, das aller Veränderung enthoben ist.“¹⁸ Diese dualistische Konstellation des Ich soll Döblins Religiosität darstellen, in der das Metaphysische hinter dem Physischen latent existiert.¹⁹ Diese Interpretation erweist sich ohne Zweifel als haltbar, aber dadurch, dass Klein bei der Analyse Döblins Schriften außer Acht lässt, entsteht der irreführende Eindruck, der obige Dualismus bilde den Kern von Döblins Theorie des Ich. Dies hat die scheinbare Simplizität zur Folge, die allerdings das hochkomplexe Denksystem Döblins überschattet. Dieses Vereinfachungsproblem wurde in Friedrich Emde's Arbeit, die im Jahre 1999 veröffentlicht wurde, teilweise gelöst. Anders als Klein legt Emde bei der Analyse viel Wert auf Manas' Ich, das in Zusammenhang mit Sawitris Ich

16 Vgl. Schleuer, Heinz Jürgen: Initiatory Patterns and Symbols in A. D.'s ›Manas‹ and Hermann Kasack's ›Die Stadt hinter dem Strom‹. In: *The Old Retold*. Hrsg. v. Heinz Jürgen Schleuer., 1996, S. 67-84.

17 Vgl. ebd., S. 69. Bartscherer folgt in seiner 1997 erschienenen Dissertation „Das Ich und die Natur. Alfred Döblins literarischer Weg im Licht seiner Religionsphilosophie“ ebenfalls der Interpretation. Siehe Bartscherer, Christoph: *Das Ich und die Natur. Alfred Döblins literarischer Weg im Licht seiner Religionsphilosophie*. Paderborn 1997, S. 104.

18 Klein, Otto: *Das Thema Gewalt im Werk Alfred Döblins. Ästhetische, ethische und religiöse Sichtweise*. Hamburg 1995, S. 192.

19 Vgl. ebd., S. 23.

und Schmerz steht. Emde zufolge vermag Manas sein Ich durch den Schmerz zu ‚finden‘ bzw. zu ‚realisieren‘.²⁰ Im Anschluss an die umfangreiche Analyse und Interpretation von *Manas* zieht Emde Döblins Schrift *Das Ich über der Natur* heran, um Döblins Ich-Konzept näher zu untersuchen. In diesem Zusammenhang betont er, dass Döblins Essay eine Aufgabe übernimmt, die das Epos nicht erfüllen kann, nämlich Döblins Ich-Theorie genauer zu erläutern. Damit erweckt Emde jedoch den Eindruck, dass *Manas* und *Das Ich über der Natur* zwei selbstständige Elemente darstellen, die miteinander nur wenig zu tun haben. Genauer gesagt, liefert *Das Ich über der Natur* im Vergleich zu *Manas* das durchdachte Endergebnis von Döblins Gedanken über das Phänomen des Ich, „mit denen sich Döblin seit dem Beginn der zwanziger Jahre beschäftigt hat.“²¹ Ungeachtet der akkuraten und überzeugenden Untersuchung der Schrift stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage nach der Angemessenheit dieses getrennten Umgangs mit *Manas* und *Das Ich über der Natur*. Wäre es nicht adäquater gewesen, wenn Emde die Ich-Philosophie von Döblin, die er in seinem Werk herausgearbeitet hat, in die Analyse von *Manas* eingebaut hätte?

Christine Maillard untersucht *Manas* in ihrem Artikel unter einem Aspekt, den auch Graber teilweise angeschnitten hat, nämlich im Hinblick auf indische Elemente im Zusammenhang mit Döblins Identitätsfindungstheorie im *Versepos*. Mit ihrem Fazit, Manas beziehe eine Mittelstellung zwischen der Phase der Buddhismus-Begeisterung Döblins und der Bekehrung zum christlichen Glauben, stellt Maillard die These auf, dass *Manas* „einen Beitrag zu Fragen der Individualpsychologie und der Identitätsfindung“ darstellt.²² Maillards Ansatz eröffnet in der Forschung einen neuen interdisziplinären Weg, denn sie wendet zunächst die religionswissenschaftliche und -geschichtliche Herangehensweise auf die Textinterpretation an, die sie raffiniert mit ihrer (individual)psychologisch orientierten Deutung verknüpft, in der das Ich zum ‚Großen Ich‘ avanciert, dem alle Mächte unterworfen sind.²³ Maillard interpretiert somit das ‚Ich‘ als neuartige allmächtige

20 Vgl. Emde, Friedrich: Alfred Döblin. Sein Weg zum Christentum. Tübingen 1999, S. 162.

21 Ebd., S. 172.

22 Vgl. Maillard, Christine: „Da stieg Manas, ein leiblicher Mensch, Über Klippen auf das Totenfeld“. Alfred Döblins Indienrezeption – Mythopoiese und Subjekttheorie im Epos *Manas* (1927). In: Helmut Koopmann/Manfred Misch (Hrsg.): *Grenzgänge*. Festschrift für Hans-Jörg Knobloch. Paderborn 2002, S. 151-179, hier S. 177.

23 Vgl. ebd., S. 174.

Instanz, welche die bisher gültigen „transpersonale[n] Mächte, die allen gemeinsam ein kollektives Unbewusstes bezeichnen“,²⁴ ablöst und sich selbst an die Spitze des Daseins stellt. Ungeachtet Maillards systematischen Verfahrens stimmt dieser Deutungsversuch offensichtlich lediglich ansatzweise mit Döblins polyperspektivistischem Denksystem überein.

Auch Ursula Kocher unternimmt in ihrem Aufsatz *Vom Schwimmen in den Texten. Alfred Döblin Manas* einen Versuch, die Indienrezeption Döblins sowie indische Elemente in *Manas* umfassend darzulegen. Im Vergleich zu Maillard konzentriert sich Kocher allerdings nicht auf das ‚Ich‘, sondern auf die Rolle des Indischen auf der textuellen Ebene. Sie beginnt mit der soziologischen und historischen Betrachtung der Indienrezeption im 20. Jahrhundert und stellt fest, dass die indische Religion ‚Hinduismus‘ durch ihre Vielfalt dem „einsinnige[n], westliche[n] Denken“²⁵ diametral entgegensteht. Neben dem Hinduismus gilt auch der Buddhismus diesbezüglich „als eine wichtige Alternative zur westlichen Denkart.“²⁶ Auf diesen religiösen Voraussetzungen baut Döblin seine eigene Indienrezeption auf, die er dann zum Stoff von *Manas* weiterentwickelt. Vor diesem Hintergrund analysiert und interpretiert Kocher das Epos schrittweise und erkennt dabei die Relevanz des meditierten Geistes bzw. seine Versenkung, *Samadhi*, bei *Manas*, auch wenn sie dies nur knapp ausführt.²⁷ Zu berücksichtigen ist allerdings, dass Döblins indische Elemente nach Kochers Ansicht nur auf den Hinduismus fixiert sind, während der Buddhismus nahezu völlig ignoriert wird.²⁸ Dass *Manas* im Kampf gegen Schiwa aufhört zu atmen, interpretiert Kocher so, dass sich *Manas*’ Selbst von der Verbindung mit der Weltseele löst, was dazu führe, dass er die Dinge klar sehen könne.²⁹ Neben dem inhaltlichen Aspekt

24 Ebd., S. 175f.

25 Kocher, Ursula: *Vom Schwimmen in den Texten. Alfred Döblins Manas*. In: *Horizonte verschmelzen. Zur Hermeneutik der Vermittlung*. Hartmut Eggert zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Hans Richard Brittnacher, Matthias Harder, Almut Hille und Ursula Kocher. Würzburg 2007, S. 95-105, hier S. 96.

26 Ebd., S. 95.

27 Vgl. ebd., S. 101.

28 Obschon Kocher konstatiert, dass der Buddhismus in Berlin zu Anfang des 20. Jahrhunderts einen Gegensatz zum jüdisch-christlichen Denksystem darstellt und dass diese Religion das anbieten kann, was Deutschland zur damaligen Zeit fehlt, nämlich „Gleichheit, Frieden und Ruhe“ (ebd., S. 95), geht sie bei der Interpretation nicht darauf ein, wie die buddhistische Lehre oder Meditationspraxis in *Manas* umgesetzt wird.

29 Vgl. ebd., S. 102.

untersucht Kocher auch den sprachlichen Stil von *Manas* und stellt fest, dass Döblin dort freie Rhythmen verwendet, weil diese das indische Konstrukt adäquat zum Ausdruck bringen können.³⁰ Die Sprache fungiert Kocher zufolge dementsprechend als Darstellungsmittel für dieses Konstrukt. Zum Schluss betrachtet sie Döblins indisches Epos und seine anderen Werke als „ein Experiment auf dem Weg nach der idealen Anordnung.“³¹ Kochers hermeneutisch ausgerichteter Ansatz beleuchtet einen neuen Aspekt von Döblins Indienbild in *Manas*, das im Gegensatz zu Maillard nicht nur auf das Ichphänomen beschränkt ist. Ausschlaggebend ist, dass Kocher der Rolle der Meditation Rechnung trägt, und dass sie gerade die hinduistische Lehre heranzieht, um den Textinhalt zu erläutern. Auf diese Weise leistet Kochers Artikel neben Grabers Dissertation einen relevanten Beitrag zur Forschung über *Manas*.

Eine der wichtigsten Forschungen zu Döblins *Manas* ist die theoretisch umfangreiche, zweibändige Untersuchung von Pierre Kodjio Nenguie, die im Jahre 2005 veröffentlicht wurde. Der Titel der Untersuchung *Interkulturalität im Werk von Alfred Döblin (1878-1957). Literatur als Dekonstruktion totalitärer Diskurse und Entwurf einer interkulturellen Anthropologie* ist programmatisch angelegt. Nenguie betrachtet nämlich Döblins Werke grundsätzlich als Versuch, die totalitären Diskurse zu dekonstruieren: den zu seiner Zeit vorherrschenden Eurozentrismus und den damit verzahnten Anthropozentrismus.³² Gegen die erwähnten Zentrismen entfaltet Döblin in seinen Werken das Konzept der interkulturellen Ästhetik, die sich durch ihren äußerst komplexen Aufbau auszeichnet. Im Verlauf seiner Untersuchung unternimmt Nenguie es, dieses komplexe Konzept zu analysieren, indem er mögliche Diskurse, mit denen Döblin sich intensiv auseinandersetzt und auf denen er seine eigene natur- und ichphilosophisch orientierte ästhetische Theorie aufbaut, ausführlich und vertieft darlegt. Die herausgearbeitete Theorie wendet er anschließend bei der Interpretation des Epos an. Dabei behandelt Nenguie bestimmte Aspekte im Werk, so etwa den Kannibalismus,³³ die Gewalt,³⁴ die mit *Manas*' übermenschlichem Zug

30 Vgl. ebd., S. 105.

31 Ebd., S. 103.

32 Vgl. Nenguie, Pierre Kodjio: *Interkulturalität im Werk von Alfred Döblin (1878-1957). Literatur als Dekonstruktion totalitärer Diskurse und Entwurf einer interkulturellen Anthropologie*. Bd. I. Stuttgart 2005, S. 155.

33 Vgl. ebd., S. 253.

34 Vgl. ebd., S. 259.

zusammenhängt,³⁵ das indisch Magische³⁶ und die shivaistische Mystik.³⁷ Im Anschluss daran beschäftigt sich Nenguie eingehend mit der Schrift *Das Ich über der Natur*. Dort skizziert er Döblins Ichphilosophie, die ohne Verhältnis zur Natur undenkbar ist. Während Nenguie die reziproke Beziehung zwischen Ich und Natur bezeichnet, die er als „einen Entwurf kosmozentrischer Visionen“³⁸ definiert, setzt er das Ur-Ich mit einem Gott gleich, der „den Anfang und das Ende vom einzelnen Ich ausmach[t].“³⁹ Dies nennt der Forscher den modernen Animismus, der „als Produkt seiner Synthese außereuropäischer und naturwissenschaftlicher Visionen aufzufassen ist.“⁴⁰ Zum Schluss des ersten Bandes seiner Untersuchung fasst Nenguie vor dem obigen Hintergrund zusammen:

Der Autor Alfred Döblin versucht in seinem Werk aus einer natur- und kulturphilosophischen Perspektive den abendländischen Anthropozentrismus und Logozentrismus durch die Darstellung kosmozentrischer Visionen magischer Art zu demontieren und die kosmozentrische und magische Erfassung der Realität als Teilaspekt der Identitätsformulierung außereuropäischer Kulturen zur Darstellung zu bringen. Die Dekonstruktion des Anthropozentrismus erweist sich als eine deutliche Vorstufe, andere Zentrismus-Formen kritisch zu befragen.⁴¹

Nenguie versucht hiermit festzuhalten, dass Döblin mit seinem Werk dem traditionellen Euro- und Anthropozentrismus die außereuropäischen Konstrukte entgegenstellt, die teilweise zur Selbstverwirklichung verhelfen. Einfacher gesagt, soll das teils philosophische, teils ästhetische konstruierte Fremde Nenguie zufolge dem Eigenen einen kritischen Spiegel vorhalten. Die Haltbarkeit und die Zentralität dieser Interpretation beweist der Autor mit einem fundierten Spektrum der postmodernen Theorien sowie mit den sorgfältig herausgearbeiteten philosophischen Hintergründen, die er auf die Werkanalyse zu applizieren versucht. Im Vergleich zu den vorangehenden

35 Vgl. ebd., S. 288-300.

36 Vgl. ebd., S. 332-338.

37 Vgl. Nenguie, Pierre Kodjio: *Interkulturalität im Werk von Alfred Döblin (1878-1957). Literatur als Dekonstruktion totalitärer Diskurse und Entwurf einer interkulturellen Anthropologie*. Bd. II. Stuttgart 2005, S. 643ff.

38 Nenguie: *Interkulturalität im Werk von Döblin*. Bd. I, S. 301.

39 Ebd., S. 308.

40 Ebd.

41 Ebd., S. 344.

Arbeiten ist es legitim zu sagen, dass Nenguies Ansatz innovativ ist und die Forschung zu *Manas* bereichert. Trotzdem ist Nenguies Interpretationsversuch nicht unproblematisch. Seine Skizze von Döblins Ichphilosophie stellt zwar die Reziprozität zwischen Ich und Natur, die als latente Kritik am traditionellen europäischen Anthropozentrismus zu lesen ist, deutlich heraus, aber die Gleichsetzung des Ur-Ich mit dem schöpferischen Gott, von dem das Einzel-Ich abhängt,⁴² ist in Frage zu stellen. Darüber hinaus ist im weiteren Verlauf der Arbeit deutlich erkennbar, dass Nenguie bei der Interpretation zu viel Gewicht auf den kosmozentrischen Aspekt legt und darüber das Konzept des Ur-Ich, dem in *Manas* große Relevanz zukommt, weitgehend außer Acht lässt.

Im Jahre 2008 erschien Gesine Schiewers Artikel *Alfred Döblins Manas oder Shivas Sprache tanzt. Epische Tradition und Kontingenz in der Moderne*, in dem sie Döblins Sprachstil in *Manas* geistes- und literaturgeschichtlich untersucht. Dabei stellte sie fest, dass die ins Deutsche übersetzten altindischen Mythen und Epen neben literarischen Motiven und Stoffen auch neuartige rhythmische Formen vermitteln.⁴³ Zusätzlich zu dem „Stoff der altindischen Sawitri-Episode des Mahābhārata“, den Döblin in *Manas* modelliert und literarisiert, setzt der Autor die sog. „rhythmisch-kreisende Sprache“ ein, „die das ständige Wiederauftauchen der traumatischen Kriegererlebnisse des Helden Manas und den schwierigen Prozess der Bewältigung durch die betroffenen Figuren spiegelt.“⁴⁴ Diese rekonstruierte Sprache dient nach Schiewer als angemessenes Instrument, um das Einzel-Ich als Individuum darzustellen, was sie mit Ernst Cassirers Sprachphilosophie belegt. Cassirer bezeichnet die Sprache „als eine Selbstvergewisserung des Menschen“, weil sie „eine universelle symbolische Funktion“ besitzt,⁴⁵ die „sich auch in der Kunst, im mythisch-religiösen Bewußtsein und in der Erkenntnis entfaltet.“⁴⁶ In diesem Sinne verfügt der Mensch mittels seiner Sprache, die Symbole evoziert, über die schöpferische Kraft, welche die Welt erfasst.⁴⁷ Mit dem

42 Vgl. ebd., S. 307.

43 Vgl. Schiewer, Gesine Lenore: Alfred Döblins *Manas* oder Shivas Sprache tanzt. Epische Tradition und Kontingenz in der Moderne. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Emmendingen 2007. ‚Tatsachenphantasie‘. Alfred Döblins Poetik des Wissens im Kontext der Moderne. Hrsg. v. Sabina Becker und Robert Krause. Bern 2008, S. 239-261, hier S. 260.

44 Ebd., S. 253.

45 Ebd., S. 255.

46 Ebd., S. 256.

47 Vgl. ebd., S. 257.

Sprachstil in *Manas*, der von der normierten literatursprachlichen Form abweicht, kann der Protagonist sein individuelles Schicksal, das allerdings der gesellschaftlichen Konvention unterworfen ist, adäquat darstellen.⁴⁸ In dieser Hinsicht kann der schwierige Prozess der Selbstfindung des Protagonisten durch die Sprachverwendung pointiert gezeigt werden. Mit diesem geistes- und literaturhistorisch sowie sprachphilosophisch ausgerichteten Ansatz bietet sich ein grundlegendes Werkzeug zur formalen Werkanalyse.

Während die bisherigen Forschungen sich mehr und mehr bemühen, interdisziplinär an das Epos heranzugehen, arbeitet Róbert Gáfrik in seinem Beitrag *Der Kampf mit (dem) Gott in Alfred Döblins Epos Manas* hauptsächlich werkimmanent und imagologisch.⁴⁹ Dennoch spielen Döblins indische Quellen bei Gáfrik nur eine geringe Rolle für seine Interpretation, in der er ähnlich wie Nenguie argumentiert, dass es Döblin „um eine Verwertung fremdkultureller Mannigfaltigkeit zur Dekonstruktion der gängigen Normen und Werte“ gehe.⁵⁰ Stattdessen bettet er das Epos in die Zeit- und Literaturgeschichte ein und weist vor diesem Hintergrund darauf hin, dass Döblins ‚*Manas*‘ ein expressionistisches Thema bearbeite, nämlich „die Verwandlung des alten Menschen in einen neuen.“⁵¹ Somit lässt sich mit Recht sagen, dass Gáfrik in seinem Aufsatz *Manas’ Selbstverwirklichungsprozess* untersucht. Der Höhepunkt dieses Prozesses liegt, wie er in seinem Titel ankündigt, im Kampf zwischen *Manas* und *Shiva*.⁵² Diesen Kampffakt, in dem *Manas* *Schiwa* auf dessen Geburt indiziert, interpretiert Gáfrik als „Schlüsselstelle für das Verständnis des Werkes“⁵³ und auf außertextueller

48 Vgl. ebd., S. 255.

49 Winfred Eckel definiert die Imagologie als ein interdisziplinäres Werkzeug im Bereich der Komparatistik, das „die Bilder, Vorstellungen, Stereotypen, Klischees, Vorurteile, Mythen“ erforscht, „die in einer Kultur von einer anderen in Umlauf sind (Heteroimages), oder aber die eine Kultur von sich selbst hat (Autoimages)“. In: Eckel, Winfred: Die Imagologie Indiens zwischen Postkolonialismuskurs und interkultureller Hermeneutik. Eine Einführung. In: Projektionen – Imaginationen – Erfahrungen. Indienbilder der europäischen Literatur. Hrsg. v. Winfried Eckel, Carola Hilmes und Werner Nell. Remscheid 2008, S. 7-21, hier S. 8.

50 Gáfrik, Róbert: Der Kampf mit (dem) Gott in Alfred Döblins Epos *Manas*. In: Mäander. Beiträge zur deutschen Literatur. Bilder Indiens in der deutschen Literatur. Hrsg. v. Manfred Durzak 2011, hier S. 183.

51 Ebd., S. 182.

52 Ebd., S. 185.

53 Ebd., S. 186.

Ebene als „Döblins Ablehnung der Vorstellung eines persönlichen Gottes.“⁵⁴ Dieser ist, so Gáfrík, „mit einer Konzeption der Natur, mit Naturalismus, mit einem Pantheismus ohne Gott“ verbunden.⁵⁵ Zu dieser Interpretation kann er nur gelangen, weil er Döblins sprachkritische Vorstellung außer Acht lässt, in der der Gottesbegriff zwar vehement kritisiert, die Existenz des mythischen Gottes jedoch nicht geleugnet wird.

David Midgleys aktueller Artikel *Der fremde Blick: Zur Verwendung hinduistischer Motive in Manas* untersucht, wie der Titel bereits andeutet, die interkulturelle Dimension des Epos. Dabei setzt Midgley die herausgearbeiteten hinduistischen Elemente, die Döblin in *Manas* einfließen lässt, in Beziehung zu den sog. „modern-europäischen philosophischen Gedanken“ Schopenhauers und Nietzsches.⁵⁶ Döblin opponiert mit *Manas* gegen „die Weltauffassung des Buddhismus und des Brahmanismus, die Schopenhauer in der Regel als nahezu ununterscheidbare Glaubenssysteme behandelt und deren Nähe zum Christentum er wiederholt betont“⁵⁷, nämlich die Verneinung des Lebenswillens als „das einzig angemessene Mittel, das Leben – das seinem Wesen nach von Schmerz und Leid geprägt ist – zu ‚überwinden‘“⁵⁸. Dabei baut er den Protagonisten Manas auf der Grundlage von Nietzsches Philosophie vom Übermenschen auf, wie Midgley pointiert aufzeigt:

Döblin zeichnet hier nämlich einen Helden, der zum Schluss *nicht nur* sich selbst über das Schicksal der allgemeinen Menschheit hinausgehoben hat, *sondern auch* der Menschheit insgesamt als Leitbild in Erinnerung bleibt und ihr insofern als Halbgott dient, als er sie immer wieder zur Selbstüberwindung auffordert und anstachelt.⁵⁹

In diesem Sinne kann Manas das Übermenschentum im Sinne von Nietzsche überwinden, weil er nicht nur über sich selbst hinausgeht bzw. sich selbst zuerst destruiert und anschließend rekonstruiert, sondern sich auch bemüht, der Menschheit das Prinzip der Selbstüberwindung zu vermitteln.

54 Ebd., S. 188.

55 Ebd., S. 189.

56 Midgley, David: *Der fremde Blick: Zur Verwendung hinduistischer Motive in Manas*. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Warschau 2013. Interkulturelle Aspekte im Schaffen Alfred Döblins. Hrsg. von Marion Brandt und Grażyna Kwiecińska. Bern 2015, S. 199-228, hier S. 225.

57 Ebd., S. 213.

58 Ebd., S. 215.

59 Ebd., S. 224.

Döblin kann diese von Nietzsche adaptierte bzw. optimierte Philosophie des Übermenschen mit Hilfe der „nichteuropäische[n], mythologisierende[n], pseudoindische[n]“⁶⁰ Elemente zum Ausdruck bringen, die in *Manas* zu finden sind.

Der Blick auf die Forschungslage hat deutlich gezeigt, dass die meisten bisherigen Beiträge zu *Manas* mit einem interkulturell hermeneutischen Ansatz ausgezeichnet sind. Das Indische bzw. das indische Konstrukt wird in den Forschungen in den Vordergrund gestellt. Dabei ist allerdings offensichtlich, dass dieses Indische einseitig mit hinduistischen Elementen und Aspekten assoziiert wird, während das Buddhistische bzw. Buddhas Lehre nur am äußersten Rand erwähnt wird, obschon sie in Döblins natur- und ichphilosophischem Denksystem und seiner Weltanschauung einen besonderen Stellenwert einnimmt. Im Vergleich zu anderen zeitgenössischen Schriftstellern, wie etwa Karl Adolph Gjellerup, Fritz Mauthner, Stefan Zweig oder Hermann Hesse, schreibt Döblin keinen Buddha-Roman und keine literarischen Werke, die direkt bzw. indirekt mit dem Buddha bzw. dessen Lehre zusammenhängen. Dies bedeutet allerdings nicht, dass Döblin Buddhas Lehre nicht zum literarischen Stoff verarbeitet, anders als etwa den Taoismus oder Konfuzianismus. In *Manas* setzt Döblin sich auf implizite Weise mit der praxisorientierten Lehre Buddhas von der Meditation auseinander. Außerdem baut er die meditative Praxis in der Schrift *Das Ich über der Natur* in seine Ichphilosophie ein. Letztendlich ist festzustellen, dass die bisherigen Ausführungen Döblin einseitig als modernen Schriftsteller bezeichnen, auch wenn er, wie oben bereits plakativ angedeutet, mit seinen sich ständig ändernden philosophischen und ästhetischen Vorstellungen und Weltanschauungen als postmoderner Autor oder als Vorreiter der Postmoderne gilt. Diese Aspekte werden in den angeführten Beiträgen entweder noch gar nicht oder nur marginal untersucht. Deshalb verfolgt die hier vorgelegte Dissertation das Ziel, diese bis dato in der Forschung vernachlässigten oder als unproblematisch dargestellten Aspekte zu problematisieren und systematisch zu behandeln.

Die Herangehensweise dieser Arbeit zeugt von einem literaturwissenschaftlichen Ansatz, d. h., dass die im Rahmen der Arbeit zu untersuchenden Texte – seien es religiöse, philosophische oder ästhetische Schriften oder aber literarische Werke – kontextualisiert gelesen, analysiert und heuristisch interpretiert werden. In dieser Hinsicht teilt sich die Arbeit in zwei thematisch komplexe Teile ein. Der erste Teil befasst sich hauptsächlich mit den

60 Ebd., S. 225.

dazugehörigen Diskursen und theoretischen Schriften. Die Arbeit beginnt damit, die sozio- und geistesgeschichtliche Landschaft des ausgehenden 19. Jahrhunderts und des frühen 20. Jahrhunderts zu beschreiben, die das Verständnis des Ich-Phänomens prägt. Dabei ist anzumerken, dass in diesem einführenden Teil lediglich exemplarisch auf die ausgewählte Theorie zum Ich hingewiesen werden kann. Ziel ist es, zu zeigen, dass das Ich durch den Verlust der jüdisch-christlichen Sinngebung in eine Krise geraten ist und dass daher zahlreiche Intellektuelle, Philosophen und insbesondere Naturwissenschaftler bemüht sind, den neuen Sinn des Ich oder das neuartige Ich zu erzeugen. Neben philosophischen, psychoanalytischen und/oder naturwissenschaftlichen Theorien finden in den erwähnten Zeiten fernöstliche und indische Religionen mehr und mehr Beachtung als Alternative zum zerstörten Christentum. Im zweiten Kapitel werden die indischen Religionen, nämlich der Hinduismus und der Buddhismus, ausführlich dargestellt, wobei es hier keineswegs um die Vermittlung enzyklopädischen Wissens über die Religionen geht. Stattdessen konzentriert sich die Arbeit auf die hinduistischen und buddhistischen Lehren vom Ich bzw. Nicht-Ich sowie auf die Meditationsübungen, die zur Selbstverwirklichung oder zur Erkenntnis der Illusion des Ich verhelfen. Ausschlaggebend ist, dass die Arbeit die hinduistischen Elemente im Vergleich zur bisherigen Forschung als Vorstufe des Buddhismus ansieht. Der Fokus liegt vor diesem Hintergrund auf Buddhas Lehre. Außerdem werden die obigen Lehren entweder gar nicht oder nur wenig anhand von Sekundärliteratur betrachtet, sondern vielmehr durch die analytische Lektüre ausgewählter, ins Deutsche übersetzter heiliger Schriften herauskristallisiert, in denen das Phänomen des Ich oder Nicht-Ich und die Meditationspraxis thematisiert werden. Da die Arbeit nicht beabsichtigt, religionswissenschaftliche Betrachtungen anzustellen, werden nur selten Sanskrit- oder Pali-Begriffe miteinbezogen. Vielmehr wird das Konzept des Ich oder Nicht-Ich im Hinduismus und Buddhismus dargestellt und erläutert. Statt vorgefertigte Konserven aus der Sekundärliteratur zu Hinduismus und Buddhismus zusammenfassend wiederzugeben, geht die Arbeit in diesem Teil literaturwissenschaftlich vor, indem sie die oben erwähnten Elemente anhand der analytischen Lektüre der ausgewählten heiligen Schriften der jeweiligen Religionen erschließt. Beim Hinduismus stehen Teile der *Upanishaden* und *Bhagavad-Gita* im Fokus. Diese beiden Schriften wurden dank der fortgeschrittenen Entwicklung des Fachs Indologie größtenteils ins Deutsche übersetzt und entsprechend kommentiert. Im Gegensatz dazu ist die deutsche Übersetzung des buddhistischen Pali-Kanons *Tripitaka* trotz Neumanns Übertragungen der *Reden Gotamo Buddhos* in drei Bänden oder

Wilhelms Übersetzung von *Samyutta Nikāya*⁶¹ alles andere als umfassend, denn dabei wurden bei Weitem nicht alle Schriften berücksichtigt. Im Falle von *Samyutta Nikaya* übersetzte Wilhelm Geiger beispielsweise nur den ersten Teil. Aus diesem Grund müssen einzelne übersetzte Stellen aus der *Tripitaka*, die nicht in Buchform vorliegt, der Vollständigkeit halber der Webseite <http://www.palikanon.com> entnommen werden. Das Kapitel schließt mit der exemplarischen Darlegung der Verbreitung des Buddhismus in Deutschland im 20. Jahrhundert und der Rezeption des Buddhismus oder der Buddha-Figur in der europäischen Literatur zur damaligen Zeit anhand einer Auswahl. Auf die Rezeption des Hinduismus hingegen wird verzichtet, weil diese sich bereits in zahlreichen Untersuchungen zum Indienbild in der deutschen Literatur findet.

Im dritten Kapitel stehen Nietzsche und seine Philosophie des Ich im Vordergrund. Dabei werden anhand ausgewählter Werke Nietzsches drei miteinander verbundene und sich gleichzeitig widersprechende Begriffe herausgearbeitet, die mit dem Ich-Phänomen in Nietzsches Sinne verbunden sind: der Übermensch, die Lehre der Ewigen Wiederkunft des Gleichen und der Wille zur Macht. Da Nietzsche augenscheinlich von den indischen Religionen begeistert ist, was er an mehreren Stellen seiner Werke deutlich ausdrückt, ist es sinnvoll, seine Begriffe mit den entsprechenden Konzepten des Hinduismus und des Buddhismus zu vergleichen. Ziel ist es dabei, die Affinitäten und Differenzen zwischen Nietzsches Vorstellungen über das Ich und die Ich- oder Nicht-Ichkonzepte der indischen Religionen zutage treten zu lassen. Darüber hinaus soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit diese beiden Religionen Nietzsches Denksystem und -stil bezüglich des Ich beeinflussen.

Der theoretische Teil endet mit der umfassenden Untersuchung von Döblins Schriften, die zum Verständnis seiner natur- und ichphilosophischen Vorstellungen verhelfen. Zunächst wird Döblins Rezeption Nietzsches, des Buddhismus und Buddhas selbst dargestellt. Dabei soll pointiert aufgezeigt werden, wie er sich dazu positioniert und welche Einflüsse der beiden Diskursträger dabei zu erkennen sind. Daraufhin wird die naturphilosophische Schrift *Das Ich über der Natur* analysiert und dabei versucht, die

61 *Samyutta Nikāya* ist eine Sammlung der Lehrreden des Buddha. Sie beinhaltet 2889 Suttas, die in fünf Sektionen gruppiert sind, und ist die dritte der fünf Nikayas, aus denen das Suttapitaka, der Korb der Lehrreden, besteht. Im *Samyutta Nikaya* findet man unterschiedlichste Gattungen, so neben Lehrreden etwa auch Mönchsdichtung, Spruchweisheit, Rätselfragen und Zaubersprüche.

höchst komplexen Vorstellungen Döblins über das Ich und das reziproke Verhältnis zwischen Ich, Natur und Ur-Ich herauszukristallisieren und zu erläutern. Wie oben bereits angedeutet, lassen sich Döblins Anschauungen über das Dasein nur rudimentär entschlüsseln, wenn man Döblins sprachphilosophische Theorie außer Acht lässt. Indem diese Theorie erläutert wird, soll das herausragende Merkmal von Döblins Denken, nämlich die Pluralität des Seins bzw. der Wahrheit, artikuliert werden. Döblin zufolge kann es nicht die einzige, allgemeingültige und statische Wahrheit geben, sondern nur ‚Wahrheiten‘, die wiederum mit Sinnesorganen lediglich erkennbar, aber nicht ‚erlebbar‘ sind. Erleben kann man die genannte plurale Wahrheit erst dann, wenn der Transformationsprozess eintritt. Die Entdeckung der Pluralität bzw. der Polyperspektivität als Kerngedanke von Döblins Denken widerspricht der bisherigen Forschung, die in Döblins Natur- und Ichphilosophie ein neues universelles Zentrum zu finden glaubt, das die übertragene Metaphysik ablöst und an die freie Stelle rückt.

Die Ausführungen im ersten Teil dienen als theoretische Grundlage für den zweiten, werkanalytischen Teil, der mit der formalen Analyse des Werkes beginnt. Untersucht werden dabei das wiederbelebte Epos, der dort gebrauchte Sprachstil und die Semantik des Raums. In Bezug auf die Gattung soll die Frage geklärt werden, weshalb Döblin das überholte Genre zur Darstellung des exotischen Stoffes aufgreift, welche Modifikationen er durchführt, damit die Gattung sich als ästhetisches Darstellungsmittel eignet, und wie Döblins Epos sich von der zeitgenössischen Definition des traditionellen Epos unterscheidet. Weiterhin wird gezeigt, dass Döblin eine poetische Sprache zu erfinden versucht, die von der literarischen Sprache seiner Zeit gravierend abweicht. Zu diesem Zweck operiert er mit der Sprache auf unterschiedlichsten Ebenen, so auf prosodischer, morphologischer, grammatikalischer und syntaktischer Ebene. Diese gezielt modifizierte Sprache evoziert dann verschiedene Effekte, die unmittelbar die Inhaltsebene des Epos betreffen und ebenfalls analysiert werden sollen. Zum Schluss wird die Semantik des Raums im Epos zum Untersuchungsgegenstand. Es ist offensichtlich, dass die Räume in *Manas* nicht nur als Orte fungieren, an denen die Handlung stattfindet, sondern dass sie auch die dort auftretenden Figuren charakterisieren und ihre Gefühlslage bzw. ihre inneren Vorgänge schildern. Bei der entsprechenden Analyse kommt Lotmans strukturalistische Raumsemantiktheorie zur Anwendung. Die Funktionen der in *Manas* erscheinenden Räume lassen sich zwar durch die erwähnte Theorie leicht erläutern, doch bis zu einem gewissen Grad ist festzustellen, dass sich die semantisch verschmolzenen Räume, die im dritten Buch des Epos häufig

vorkommen, mit Hilfe des strukturalistischen Modells nicht mehr schlüssig analysieren und interpretieren lassen. In diesem Zusammenhang wird der poststrukturalistische Ansatz Michel Foucaults, die sog. Heterotopie, herangezogen. Foucaults Heterotopie eignet sich ausgezeichnet, um Lotmans streng schematisierten Analyseansatz zu optimieren, und eröffnet gleichzeitig eine neue Interpretationsmöglichkeit, die von den bisherigen Beiträgen nicht berücksichtigt wurde.

Im Anschluss an die Formalanalyse erfolgt die ausführliche Inhaltsanalyse von *Manas*. Im Mittelpunkt steht der Selbstverwirklichungsprozess der Protagonisten Manas, Sawitri und Schiwa, der unaufhörlich weiterläuft und sich im Laufe der Handlung verändert. Der Inhalt des Epos wird mit Hilfe von Döblins Natur- und Ichphilosophie analysiert und interpretiert. Ein anderer Schwerpunkt dieser Analyse liegt in den Fragen, welche Funktionen die Meditation bei dem Selbstfindungs- bzw. Selbstverwirklichungsprozess der oben genannten Figuren besitzt, inwieweit Döblins Meditationstechnik, die in *Manas* praktiziert wird, sich von Buddhas Meditationsübung oder Nietzsches kontemplativer Selbsterhaltung unterscheidet, wie Nietzsches Philosophie und Buddhas Lehre, die Döblins philosophische Anschauungen eher mehr als weniger beeinflussen, in *Manas* diskutiert werden und wie Döblin darauf seine Theorie der Polyperspektivität aufbauen kann, die er in seinem Epos und seinen Schriften zu vermitteln trachtet. In diesem Zusammenhang wird ebenso umrissen, welche ästhetischen bzw. poetischen Mittel und Werkzeuge Döblin in Verbindung mit der kontemplativen Praxis in *Manas* einsetzt, um die Polyperspektivität darzustellen. Da diese Anschauung im Werden situiert ist, werden zum Schluss dieses großen Kapitels der viel berühmtere Großstadtroman *Berlin Alexanderplatz* und die philosophische Schrift *Unser Dasein* analysiert, die kurz vor Döblins Exil erscheint. Im Vordergrund steht dabei die sich wandelnde Natur- und Ichphilosophie, die der Polyperspektivität unterworfen ist. Auch in diesem Roman findet sich die kontemplative Praxis der Selbstverwirklichung, die Döblin hier allerdings modelliert. Im Rahmen dieses Teilkapitels soll auch den Fragen nachgegangen werden, was Döblin sich mit dieser Modellierung genau vornimmt und ob diese Modifikation mit seiner Vorstellung von Buddhas Lehre zusammenhängt. Eine kurze Zusammenfassung und der Ausblick schließen die Arbeit ab.